Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

El caciquismo y la resistencia en los discursos de nahuas y mestizos
opositores del municipio de Ixmiquilpan, Veracruz

Eva Mireya Pérez Ruiz Esparza

Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas

Director: Dr. Scott Robinson Studebaker

Asesoras: Dra. Alicia Castellanos Guerrero

Dra. María Leticia Nieto-Johnson

México, D.F.

Mayo, 2010

Agradecimientos

Llegar a la conclusión del doctorado requirió de mucha gente, el protocolo dice que soy yo quien obtiene el grado; pero sin tod@s es@s otr@s que estuvieron y/o están cerca, no hubiera sido posible.

Tenerl@s presentes ahora, forma parte de este reconocimiento. Tod@s fuimos artífices de este proceso que culmina una etapa e inicia otra.

Seguramente no mencionaré a tod@s, tengo más de diez años caminando (real y metafóricamente) con much@s en la “Sierra”. Pero cada un@ de l@s que han dejado su sudor y corazón en este proyecto, sepa que está presente.

Quisiera iniciar con alguien que ha estado siempre impulsándome a superarme. Quien ha dejado a un lado sus deseos, en muchas ocasiones, por estar pendiente de mis necesidades: mi madre. GRACIAS INFINITAS por estar; por darme lo que me has dado; por hacerme crecer, tanto, que ya no soy esa niña que quisieras tener. Finalmente, esto que soy, te lo debo a ti. GRACIAS.

GRACIAS a los “compas”. Al EZLN y a las comunidades zapatistas, porque su ejemplo ha sido para mí una fuente inagotable de enseñanzas. Por primera vez en mi historia académica me costó muchos años y trabajo terminar un grado. Dejé la tesis por mucho tiempo y gracias a ustedes la retomé y la terminé. Aprendí que hay que terminar lo que se inicia... y terminarlo bien. Gracias también por sus reflexiones que me hicieron comprender que se puede hacer teoría desde dentro del movimiento social, es decir, desde el cabal compromiso con l@s de abajo.

GRACIAS a tod@s l@s que integraron e integran la Revista *Rebeldía*. Ustedes me devolvieron la confianza. Los espacios de reflexión y las reflexiones que cada un@ de ustedes imprimen en sus artículos fueron los primeros pasos para regenerarme y regresar para terminar lo inconcluso.

GRACIAS Alejandro por creer en mí. Por todas las veces que me preguntaste ¿cómo va la tesis? Muchas veces, lo reconozco, mi respuesta no era cordial. Tú viviste de cerca las dificultades que tuve al redactar esto que se presenta ahora. Sin tu apoyo, hubiera sido mucho, mucho, mucho más difícil. Gracias por todo tu amor.

GRACIAS Luciano, de ti he aprendido mucho. Desde antes que nacieras me diste lecciones muy fuertes... estamos creciendo juntos. Yo quería terminar la tesis antes de que nacieras para dedicarme a estar contigo tiempo completo, pero no me fue posible. Gracias por la paciencia.

GRACIAS a tod@s l@s compañer@s de la “Sierra”. Gracias por la confianza. Gracias por compartirme su vida, su lucha. Gracias por permitirme estar ahí, y aprender y caminar con ustedes. Gracias especialmente a las mujeres. Se terminó un ciclo y al parecer obtuve el grado. Pero esa recompensa no es mía, es suya. Prontito nos volveremos a ver para cumplir con el compromiso: devolverles lo que es suyo.

GRACIAS Conchita. Por tu invitación yo llegué a esos lugares. Por tu lucha yo pude entrar a la “Sierra” y que l@s compañer@s me tuvieran confianza... por ti, no por mí.

Claro que esa confianza, no la defraudé y después fue resultado de mi camino. Pero sin tí no l@s hubiera conocido.

GRACIAS Rocío, tu fuerza me hace fuerte. Gracias por compartir veredas, sueños y luchas.

GRACIAS Anto por los primeros momentos de vida en la “Sierra”. Juntos entramos, juntos soportamos el miedo, juntos aprendimos.

GRACIAS a mi familia adoptada por volver. Pensaba que los había perdido y ahora sé que siempre han estado. Liliana, Noemí, Ian y Oscar, los necesito cerca.

GRACIAS Maricela y nuevamente GRACIAS Anto, por apoyarme con Luciano en los últimos momentos de la redacción de la tesis. Pero sobre todo, gracias por el lazo que han construido con él.

GRACIAS Scott por tus comentarios y revisión que hicieron que la tesis se comprendiera mejor.

GRACIAS Alicia por tu cálida asesoría.

GRACIAS Leticia por aceptar ser parte de mi comité de tesis, y por compartirme tus aprendizajes obtenidos en la lucha contra la opresión.

GRACIAS a mi OTRO asesor. Quien no recibirá un sólo punto por la asesoría que me dio. Bueno, finalmente a él no le interesan los puntos. Sergio Rodríguez no tienes idea de lo que he aprendido de ti.

GRACIAS Soco por toda la ayuda prestada, gracias por la sonrisa con la que siempre me recibiste cada vez que tenía alguna duda.

GRACIAS a todos y a todas las que han estado conmigo, y que aquí no menciono pero que saben que están.

GRACIAS a mi casa de estudios, la UAM-Iztapalapa; y al programa de Ciencias Antropológicas del Departamento de Antropología.

Y finalmente, GRACIAS al CONACYT por el apoyo económico que recibí como becaria para la realización de estos estudios... de este viaje.

**“La lucha del hombre contra el poder,
es la lucha de la memoria contra el olvido”.
Milan Kundera.**

El caciquismo y la resistencia en los discursos de nahuas y mestizos opositores del municipio de Iliamatlán, Veracruz.

Índice

Introducción	1
Parte I ¿Desde qué lentes miramos?	
Capítulo 1. El papel del investigador.....	7
1.1 El mito del Etnógrafo solitario: crítica a la etnografía clásica.....	7
1.2 Cultura, investigador y nativo.....	8
1.3 Mi ubicación: recuento de mi llegada.....	10
1.4 ¿Hacia dónde va la investigación?.....	17
1.5 ¿Cuál Antropología?.....	19
Capítulo 2. Conceptos Teóricos.....	22
2.1 Poder.....	23
2.1.1 Poder: ¿capacidad del sistema o relación social?.....	23
2.1.2 Poder como despojo de la capacidad de determinarse.....	26
2.1.3 El poder alcaza nuestros cuerpos.....	29
2.1.4 El poder económico y el poder político.....	32
2.1.5 La formación del Estado: la autonomía nulificada.....	38
2.2 Racismo.....	41
2.2.1 La formación de la Nación: lo culturalmente homogéneo.....	41
2.2.2 Racismo, el despojo del derecho a la diferencia.....	44
2.2.3 Racismo, poder y capital.....	48
2.3 Caciquismo.....	49
2.3.1 Sabemos que es un cacique: intermediación.....	49
2.3.2 Caciquismo en la Huasteca: dominación directa.....	53
2.3.3 Dominación directa o mediación: ¿es la discusión?.....	56
2.4 Resistencia.....	58
2.4.1 Resistir o no.....	58
2.4.2 Inhibición de la resistencia.....	62
2.4.3 Resistencia o poder como la apropiación de la capacidad de determinar y determinarse.....	67
2.5 Cerrando: poder, racismo y resistencia.....	73
Parte II Reconociendo el terreno	
Capítulo 3. Esbozo histórico.....	75
3.1 Conquista y colonia.....	75
3.1.1 Encomiendas.....	79
3.1.2 Congregaciones.....	84
3.1.3 Despojo Colonial.....	90
3.1.4 Cabildo.....	96
3.1.5 Nacimiento del cacique.....	99

3.1.6 Tumultos.....	102
3.2 Independencia.....	105
3.2.1 Movimiento Independiente.....	105
3.2.2 Ayuntamientos.....	107
3.2.3 Leyes de Reforma.....	108
3.2.4 Condueñazgo.....	111
3.3 Revolución Mexicana.....	113
Capítulo 4. Ilatatlán hoy.....	120
4.1 Las huastecas, viaje a Ilatatlán.....	120
4.2 Las condiciones del municipio.....	125
4.2.1 Comunicación.....	125
4.2.2 Marginalidad.....	126
4.2.3 Salud.....	128
4.2.4 Educación.....	131
4.2.5 Producción.....	133
4.2.6 Migración, en busca de otro futuro.....	135
4.2.7 Las raíces del problema siguen.....	137
Parte III Análisis de la realidad	
Capítulo 5. Caciquismo tradicional.....	139
5.1 La familia Ramírez.....	140
5.2 ¿Qué es un cacique?.....	143
5.3 La violencia, recuerdo claro.....	146
5.4 Despojo.....	153
5.5 Desprecio.....	158
5.6 Después del silencio... la resistencia.....	167
5.6.1 Toma de tierras.....	168
5.6.2 Primera oposición electoral.....	174
5.7 Represión.....	177
5.8 La lucha legal por la tierra y la transición.....	187
Capítulo 6. Caciquismo e intermediación.....	194
6.1 Control del ayuntamiento.....	195
6.1.1 Redes de parentesco.....	195
6.1.2 La red hacia abajo.....	200
6.2 Relaciones con otros niveles de poder.....	206
6.2.1 Redes de patronazgo hacia arriba.....	208

6.2.2 Caciquismo, redes y formación del Estado.....	212
6.3 Intermediación política.....	215
6.3.1 La llegada de las instituciones.....	216
6.3.2 Instituciones y cacique: ¿contrarios o aliados?.....	228
6.3.3 Otros programas y su uso.....	232
6.4 Intermediación económica.....	236
6.5 Intermediación cultural.....	239
6.5.1 Compadrazgo.....	240
6.5.2 La educación pública.....	243
6.5.3 Racismo e intermediación.....	248
6.6 La lucha electoral.....	253
6.6.1 Facciones, movimientos al interior del PRI.....	256
6.6.2 Regresando al movimiento electoral abierto.....	260
Capítulo 7. ¿La desaparición del caciquismo?	268
7.1 La mirada desde el poder: Germán Ramírez Sobre la inexistencia del caciquismo.....	268
7.2 El fin del control del ayuntamiento.....	278
7.3 El nuevo ayuntamiento.....	288
7.3.1 Los inicios.....	288
7.3.2 ¿nueva mirada?.....	291
7.3.3 Miradas sobre el nuevo ayuntamiento.....	308
7.4 ¿Nuevas formas de hacer política?.....	314
7.4.1 Los priístas de ahora.....	315
7.4.2 ¿Y el PRD?.....	317
7.4.3 PAN: La Tormenta.....	320
7.5 Lo que importa es el poder.....	326
Parte IV Conocer la realidad para transformarla	
Una breve mirada post-estudio.....	331
Capítulo 8. A manera de conclusión	
8.1 Aprendizajes y perspectivas: caciquismo y resistencia.....	335
8.1.1 La Reconfiguración del Caciquismo: ¿Los caciques son historia o han hecho historia?.....	335
8.1.2 La resistencia es un proceso.....	340
8.2 ¿Qué es lo que sigue? Aprendizajes y perspectivas: academia y militancia.....	346
Anexos	349
Bibliografía	358

INTRODUCCIÓN

Esta investigación me costó mucho esfuerzo, tanto intelectual como emocional. Después de un primer borrador, varios años quedó guardada por varias razones. La más clara: la disyuntiva entre hacer investigación o hacer trabajo político. En este estudio se juegan constantemente esos dos aspectos: la militancia y lo académico. En los primeros años, la relación entre ellos no era nada fluida. Esto, provocó en mí, un sentimiento de incapacidad académica y la decisión de seguir con mi trabajo político en la zona, con el que siempre me he sentido más cómoda.

¿Desde dónde ejercer lo académico? Esa era la pregunta que estaba presente en mi investigación. Una perspectiva académica desde adentro o desde afuera del movimiento social, la mirada académica “objetiva” sólo para comprender o también para transformar. Las respuestas en un sentido más claro me llegaron tarde, aunque ahora reconozco que siempre estuvieron ahí: en mi manera de llegar al espacio, en la elección del tema, en mi manera de elegir a mis informantes y decidir las preguntas prioritarias, en mi acción en las comunidades, etc.

Lo planteo en el primer capítulo: nuestras valoraciones ideológicas, nuestra manera de estar y ver el mundo, siempre incide, consciente o inconscientemente. Pese a eso, uno siempre pone en cuestión sus certezas y durante un tiempo me perdí, y perdí el interés por seguir con la investigación, porque me sentí con la conciencia dividida y confusa. Finalmente decidí terminarla, y el impulso fue en dos sentidos.

Uno, el principal, no faltar al compromiso que había adquirido con las mujeres y hombres que me compartieron sus historias. Es decir, no faltar a mi compromiso político ligado a una ética del trabajo. Dos, el secundario, pero no por eso menos importante, no faltar al compromiso con mi familia, especialmente mi madre, y con la universidad pública, en este caso la UAM-I, que siempre apoyaron, en distintos aspectos, mi formación intelectual, que hasta este grado no había estado trunca. Es decir, no faltar a mi compromiso académico.

Así, inicié este último recorrido de mi viaje académico. Vale decir que el viaje político continuará, de hecho, este último respiro académico nos dará mucho material para

trabajar y continuar. Ya que trabajados teóricamente los temas, nos dejan pistas para comprender mejor y así transformar con mayor agudeza.

No me fue conciente hasta noviembre de 2003 en un seminario realizado en la universidad a pregunta expresa de la Dr. Alicia Castellanos, que no contaba con el discurso de ninguno de los miembros de la familia Ramírez, familia que se ubica desde la mirada de los nahuas y mestizos opositores como la familia del cacique. Tod@s mis informantes son nahuas y mestizos opositores, en ese sentido el eje de análisis principal en la investigación son los discursos de ambos protagonistas al respecto del caciquismo y la resistencia.

Además, como parte de esa memoria colectiva, registrada aquí, están los discursos contruidos por los participantes de las organizaciones civiles que trabajan en la zona. Están presentes también los discursos contruidos desde el poder, fundamentalmente los contruidos desde la participación en las dependencias e instituciones gubernamentales, como la del CDI, antes INI o la Procuraduría Agraria.

Mi postura original, mi ubicación, como dice Renato Rosaldo, no me permitió ver la necesidad de contar con los discursos de la familia Ramírez. Pienso que ahí se ve claramente la respuesta a ¿Desde dónde hacer academia? ¿Para qué y para quién hacerla? Pese a eso, consideré importante la indicación e intenté superar esa deficiencia en el trabajo de campo entrevistando a uno de los miembros.

El trabajo de campo fue realizado formalmente¹ durante mayo de 2001 a mayo de 2002, en estancias mensuales interrumpidas por algunas salidas al Distrito Federal. Después de una primera redacción donde ya tenía más cuerpo la investigación, decidí hacer otra visita de campo 'planeada', para dar luz desde lo local, a algunos planteamientos que cerrarían el proceso, en el periodo de septiembre a diciembre de 2003. Finalmente realicé dos más, en febrero y junio de 2004, con una estancia de quince días.

Es importante anotar que mi presencia en la zona desde diciembre de 1997 hasta la fecha ha sido constante, aproximadamente voy una vez al mes y mi estancia va de 4 a

¹ Con una planeación trabajada.

10 días. Esto me proporciona más información de la que recogí en esos periodos “formales” tanto en diario de campo como con entrevistas.

Las comunidades de la parte central del municipio y la cabecera municipal fueron las que más visité, y de donde obtengo la mayoría de los discursos que se presentan en la tesis, aunque tuve cercanía con la dinámica de la mayoría de las comunidades del municipio a través de los discursos de parientes que tenían mis informantes en las otras comunidades o a través de encuentros informales o formales en la cabecera municipal con nahuas que vivieran en ellas.

Llevé (asumo que no con mucha rigurosidad, pero al final bastante completo) un diario durante la etapa de trabajo de campo. La intención de llevar uno lo experimenté desde mi llegada a la zona y eventualmente lo sigo escribiendo o realizo pequeñas notas en alguna libreta, con más rigor escribo informes de las visitas que sigo haciendo al municipio. En el texto no hago mucha referencia a las notas escritas en el diario o informes, aunque no quiero dejar de mencionar que esta herramienta me permitió tener presentes muchos eventos ocurridos en estos trece años de presencia en la sierra. Mi memoria sola no lo hubiera permitido.

La relación que establecí con los nahuas de las comunidades se conformó antes de mi determinación de entrar al posgrado, se construyó a partir del trabajo que hacía en la Agrupación de Derechos Humanos Xochitépetl, A.C. Durante el posgrado, ya no colaboré con la agrupación pero seguí realizando el mismo trabajo de manera independiente. Fue hasta el primer trabajo de campo planeado que presenté a los nahuas que fueron mis informantes, mi intención de realizar una investigación e inicié² las entrevistas presentando que servirían para una tesis.

La grabadora generalmente incomoda al entrevistado, en mi experiencia sucedió lo contrario, me incomodaba a mí. La relación que había establecido con los nahuas me impedía de alguna manera sacarla, de hecho hasta pedirles la entrevista me costaba. Poco a poco, fui superando esas trabas, esencialmente psicológicas y realicé 49 entrevistas a 37 personas, de los cuales 17 son nahuas (9 hombres y 8 mujeres), 8

² En algunas ocasiones antes de ese periodo había realizado algunas entrevistas, pero no con mucha frecuencia.

mestizos de Ilatatlán (7 opositores), 6 servidores públicos y 6 miembros de organizaciones civiles.

En los primeros momentos de la redacción de la tesis, la preocupación principal era: ¿cómo podría establecer un equilibrio entre lo que sucedía en campo, mi interpretación y la interpretación de los protagonistas? No quería que fuera agobiante mi interpretación, en todo momento presente, por ser yo la que está llevando a cabo la tarea de escuchar para después armar esos discursos y presentarlos en diálogo.

Eso determinó que en este texto tuvieran un lugar importante como punto de referencia los discursos locales, no tan sólo para seguir con la tradición antropológica, sino como eje fundamental de análisis: el punto de vista de los protagonistas. En los capítulos intento entrelazar los distintos discursos locales con los presupuestos teóricos de los autores que tomo como referencia para interpretarlos, y por supuesto también se encuentra entrelazado lo que veo, lo que siento y lo que siento que ven y sienten los otros.

Los dos ejes fundamentales en la investigación son: los discursos sobre el caciquismo y la resistencia. En el texto analizo las formas en las que el caciquismo se ha presentado en el municipio de Ilatatlán, la manera en la que ha evolucionado y se ha adaptado a los cambios políticos, económicos, sociales y culturales. Y las resistencias locales que a lo largo del periodo establecido se han presentado para enfrentar este fenómeno.

Divido el documento en cuatro apartados:

1. “¿Desde qué lentes miramos?”
2. “Reconociendo el terreno”
3. “Análisis de la realidad”
4. “Conocer la realidad para transformarla”.

En el primer apartado, “¿Desde qué lentes miramos?” la idea fundamental es ubicarme. Cuenta con dos capítulos, uno “El papel del investigador”, donde discuto la manera en que veo la antropología y qué tipo de antropología intento exponer en esta investigación. En este capítulo toco la disyuntiva entre militancia y academia. En el

capítulo dos, trabajo los conceptos teóricos: poder, racismo, caciquismo, resistencia. Todos, referentes para poder comprender un proceso político regional.

La segunda parte, “Reconociendo el terreno”, cuenta también con dos capítulos. En el capítulo tres hago un “Esbozo histórico” que nos ayudó a ubicar el espacio en sus dinámicas anteriores a mi trabajo de tesis. Este capítulo salió de una necesidad fundamentalmente de mis informantes. Vari@s de ell@s han olvidado la historia de su municipio, sólo eventos más contemporáneos los tienen presentes. Este capítulo forma parte de un granito de arena a la lucha contra el olvido. En el capítulo cuatro “Ilamatlán hoy” presento el terreno. Este capítulo ha sufrido varios cambios, es obvio ya que en trece años el lugar ha cambiado mucho, pero en lo fundamental, sigue igual, la pobreza es fiel acompañante.

En la tercera parte, “Análisis de la realidad”, se presentan las reflexiones que surgieron de lo recopilado en el trabajo etnográfico. Cuenta con tres capítulos, los nombres que les doy, refieren a una de las categorías teóricas que estoy usando, la del caciquismo; aunque en la discusión que se da en cada uno de los capítulos manejo todas las categorías, a saber, el poder, el racismo y la resistencia.

Al capítulo cinco le llamé “Caciquismo tradicional”, en él trabajo la etnografía del caciquismo vivido en Ilamatlán hasta los años ochenta del siglo XX, caciquismo caracterizado por el uso de la violencia. El capítulo seis “Caciquismo e Intermediación”, se muestra y analiza la etnografía del caciquismo en Ilamatlán después de las matanzas en los años ochenta, aproximadamente hasta el año 2000, en donde el caciquismo sufre una transformación en su forma de ejercer poder. Por último, el capítulo siete “¿La desaparición del caciquismo?”, como su nombre lo refleja, en él se reflexiona sobre si la alternancia en el gobierno local trae como consecuencia el desvanecimiento de esa estructura de poder.

Finalmente, la cuarta parte y última, “Conocer la realidad para transformarla”, está dividida en dos grandes reflexiones. La primera trata de mostrar los aprendizajes incorporados, después del análisis, del binomio caciquismo-resistencia; el caciquismo como una estructura de poder que se adapta con facilidad y la resistencia como un proceso. En la segunda reflexión vuelvo al principio, la discusión sobre academia y

militancia, y continuó deliberando sobre la pregunta ¿Desde dónde hacer la academia? y fundamentalmente sobre como las respuestas que me he dado a esa pregunta desde el inicio de este recorrido, perfilan las respuestas a la pregunta que surgió al ver que el texto ya estaba casi terminado: ¿Qué sigue después de haber analizado la realidad?

Con este acercamiento damos inicio a un viaje que se ha hecho una *impresión...*

De imprenta y de percepción...

Es decir,

no sólo en papel

también en la vida... mi vida.

Parte I

¿Désde qué lentes miramos?

Capítulo 1. El papel del investigador.

1.1 El mito del Etnógrafo solitario: crítica a la etnografía clásica.

Me interesa iniciar esta tesis intentando aclarar desde dónde estoy mirando, desde dónde parto al hacer esta investigación. En este sentido la lectura del libro “*Cultura y Verdad*” de Renato Rosaldo fue fundamental para mí. La crítica que hace de la etnografía clásica, no para desecharla, sino para abrir más posibilidades de análisis social es pertinente. En este momento tomaré específicamente la reflexión que lleva a cabo el autor con respecto a la posición que tomamos como analistas en una investigación etnográfica.

Dice Rosaldo, “... el Etnógrafo Solitario se marchó al ocaso en busca de “su nativo”... encontró al objeto de su búsqueda en una tierra distante... Después de recopilar “los datos”,... regresó a casa y escribió una historia “verdadera” de “la cultura”... describió a los colonizados como miembros de una cultura armoniosa, homogénea internamente e inalterable. Ante tal descripción, esta cultura parecía “necesitar” al progreso, o una elevación económica y moral... Por definición, el Etnógrafo Solitario era culto y su “nativo” no... Después de regresar al centro metropolitano donde se instruyó, el Etnógrafo Solitario escribió su trabajo definitivo” (1989, 39).

Como afirma Rosaldo, el mito del Etnógrafo Solitario acompaña al nacimiento de la etnografía clásica, un género de descripción social. Aquella antropología que se gestó en un contexto colonial configuró una manera de mirarse y mirar a las sociedades que estudiaba. Los primeros escenarios de la antropología fueron sociedades exóticas, geográficamente y culturalmente alejadas de esos primeros antropólogos. Al respecto, Leonor Pastrana escribe, “La mirada desde nosotros sobre los otros implicó siempre condiciones de pesquisa que asumían el distanciamiento geográfico y cultural como garante del conocimiento social objetivo sobre tales entidades. En consecuencia, estas condiciones fueron asumidas como pertinentes del trabajo antropológico” (2007: 2).

Desde la etnografía clásica, la cultura antropológica presume que los analistas debemos permanecer como observadores indiferentes, neutrales e imparciales ante fenómenos de las sociedades registradas. Se afirma que esta posición concede a la investigación objetividad, ya que la distancia y la no implicación genera una mirada clara de la realidad social a estudiar. Se argumenta también que la objetividad en la investigación social es sumamente importante porque ésta nos da la calidad de ciencia y la cercanía con los sujetos implicados en la investigación en esta tradición, la empaña.

La distancia no sólo se proclama para los investigadores; también se comparte la idea de que las posturas y pensamientos de “los nativos” no son válidos teóricamente, porque están tan insertos en su vida cotidiana que es difícil que no distorsionen su realidad. En este sentido, los sujetos (entendidos desde la antropología clásica en realidad como objetos) sirven metodológicamente sólo para generar datos, que nos den a los investigadores la posibilidad de “retratar y analizar su cultura”. No son aptos para la identificación de los temas de investigación y mucho menos para el análisis de la información recabada.

En la descripción del Etnógrafo Solitario se define a la cultura como un todo coherente e inamovible, no se presta atención a procesos de conflicto y cambio y se afirma que cada cultura es distinta completamente a la otra; por tanto, los investigadores al estar culturalmente separados, tienen una distancia apropiada para el análisis. Esta concepción de la cultura se acomoda perfectamente a los preceptos que desde la etnografía clásica se impulsaban.

Después del proceso de descolonización, la etnografía clásica fue severamente cuestionada e impugnada. Varios antropólogos enjuiciaron todo el cuerpo teórico de las distintas corrientes del pensamiento antropológico, obligando a una revisión de conceptos y categorías de análisis, como el de la cultura en equilibrio, la posición “neutral” del investigador y el papel pasivo del sujeto investigado.

1.2 Cultura, investigador y nativo.

La forma de definir la cultura en la etnografía clásica, nos dice Rosaldo, tanto por su homogeneidad interna como por su diferencia con otros, en efecto posee la ventaja de que la cultura a estudiar parezca muy visible a los observadores ajenos, pero en realidad

constituye un problema porque esas diferencias no son absolutas, y menos en un mundo tan globalizado como el que ahora vivimos, donde los llamados nativos “no ‘habitan’ un mundo separado del que ‘habitan’ los etnógrafos. En estos días ‘poca gente permanece en su lugar’” (1989, 51).

Así como la afirmación anterior tira por la borda la idea de que todo ser con otra cultura me es completamente ajeno, no debemos caer en la idea también errónea, que se puede atribuir las experiencias y categorías propias a los miembros de otra cultura. Se recomienda “alcanzar un equilibrio entre reconocer diferencias humanas grandes y el modesto axioma de que dos grupos humanos cualesquiera deben tener ciertas cosas en común” (Rosaldo, 1989, 22). Finalmente, muchas de estas cosas son definidas por el contexto histórico que estamos viviendo con un capitalismo mundializado y en plena expansión.

En opinión de Rosaldo, los analistas sociales rara vez nos convertimos en observadores indiferentes. Es imposible quitarnos y hacer a un lado el condicionamiento que nos impone nuestra cultura, nuestra forma de ver y vivir el mundo. ¿Cómo despojarnos de lo que pensamos y sentimos al relacionarnos con los otros? ¿Cómo despojarnos de nuestras opiniones y posiciones para llegar como sujetos neutrales a un espacio? De ahí su crítica a la etnografía clásica en el mito del Etnógrafo Solitario, donde afirma que la “imparcialidad indiferente” es en efecto una máscara de inocencia que apenas podía esconder su papel ideológico de perpetuar el control colonial de los pueblos que estudiaba. Expresaba, en este mismo sentido De la Peña, que esa antropología “permitió en un comienzo la ficción de estudiar a los pueblos colonizados como si “no lo fueran: suspendidos en el tiempo y el espacio” (1986: 37).

No hay imparcialidad, ni hay indiferencia en la investigación social. Despojarse de valoraciones ideológicas, prejuicios, simpatías y antipatías, es imposible. Estás siempre inciden en un plano no consciente en la elección del tema, la recolección e interpretación de los datos, y por supuesto en las conclusiones de las indagaciones. Y no sólo la cultura del investigador influye, sino también su formación académica.

Esta parcialidad inherente en cualquier investigador de lo social nos lleva a una afirmación importante: todas las investigaciones son interpretaciones, y como tal son

provisionales, en el sentido que están creadas y reproducidas por *sujetos ubicados*³. Por nuestra historia, nuestro contexto, nuestra experiencia, nuestras posiciones, estamos preparados para comprender ciertos fenómenos mejor que otros. Además de la preparación académica, los investigadores como sujetos ubicados, que observamos desde un ángulo particular, tenemos límites y nuestros análisis siempre son incompletos y parciales (Rosaldo, 1989: 20).

Sujetos ubicados son también los protagonistas; como tales son importantes las interpretaciones que le dan a su conducta, a la nuestra y a la de otros; y sin ellas el análisis quedaría incompleto. Se parte de la idea de que el etnógrafo no puede ser más experto en la cultura que estudia que los miembros de la cultura. Al investigar se trata de escuchar, dialogar y enriquecer o cambiar, como dice Rosaldo, nuestros propios discernimientos éticos, políticos y analíticos (1989: 29). Se trata de enfrentar y superar la actitud de supremacía con la que el científico social se presenta. Esta concepción hace una crítica al etnocentrismo, a esta forma de enfrentarse a la alteridad; esta concepción forma “parte de una reflexión sobre el sujeto y la cultura que puede alertarnos de lo que nuestra cultura tiene de único y de común” (Peacock citado por Pastrana, 2007: 21).

1.3 Mi ubicación: recuento de mi llegada.

Al partir de esta forma de concebir la “ubicación”, es imprescindible que los analistas demos cuenta de nuestros intereses, sentimientos y posiciones que están implicados en la investigación. Para que los lectores se informen de lo que estamos en posición de ver o no; de sentir o no; de saber o no. Mi ubicación en esta investigación es importante, por tanto, merece ser aclarada.

Llegué, en diciembre de 1997, a las comunidades indígenas nahuas del municipio de Iliatlán, Veracruz, por invitación de la Agrupación de Derechos Humanos Xochitépétl, A.C. Mi tarea fue crear talleres sobre derechos humanos con niñas indígenas nahuas. La finalidad que la organización depositaba en los talleres era la construcción de una cultura de no violencia que incidiera a largo plazo en el municipio, un municipio que como veremos a lo largo de este documento está lleno de experiencias de abuso de poder, violencia y muerte. Se me hizo la invitación porque la organización

³ “El concepto de ubicación se refiere a la forma en que las experiencias cotidianas permite o inhiben ciertos tipos de discernimiento” (Rosaldo, 1989: 29).

conocía el trabajo que durante la realización de mi tesis de licenciatura en Psicología Social hice con niñ@s en una comunidad tzeltal.

Durante prácticamente ocho meses, antes de decidir entrar a la maestría de Ciencias Antropológicas, estuve viviendo en una de las comunidades y trasladándome a cinco más, trabajando con diversos grupos de niñ@s nahuas de todas las edades. El trabajo con niñ@s abrió la posibilidad de trabajar con grupos de mujeres de cinco comunidades. La idea fue implementar un programa que abordara la problemática de salud en la zona (tema de interés de las mujeres) e ir construyendo alternativas de solución⁴.

La elección de lo que queremos conocer, dice Rosaldo, es principalmente política y ética. En efecto, mi ubicación condicionó mi elección. Los primeros párrafos de mi anteproyecto para ingresar a la maestría de Ciencias Antropológicas fueron:

“El llegar a unas comunidades indígenas nahuas con una idea de alguna manera predeterminada de qué era lo que iba a encontrar, seguramente muy mistificada: mujeres y hombres con sus trajes tradicionales, la práctica de la asamblea como una práctica cotidiana, el sistema de cargos, la autoridad elegida por todos, la cooperatividad, la solidaridad, la comunidad, el ritual. Y al encontrar una cosa completamente distinta: aculturación, individualización, el ‘sistema de pago’, el dedazo, el interés personal, la desintegración comunitaria, etc. me hizo despertar de la utopía.

“... Comunidades indígenas que han vivido un proceso de aculturación algunas veces violento y otras bastante sutil, algunas veces aceptado por ellos y otras obligados, algunas veces obligados sin percibirlo y otras aceptándolo por ser la única posibilidad de sobrevivencia. Comunidades en donde la violación de los derechos humanos y de los derechos indígenas es una práctica cotidiana, no tan sólo de los “poderosos” hacia los indígenas pobres, sino también como una práctica común - “costumbre”- entre los indígenas.

“... Es indudable que por los momentos vividos actualmente por México, hablar del poder, como una relación asimétrica que cada vez más contribuye a la formulación de

⁴ Trabajé con Xochitépetl hasta el mes de julio de 2000, después de esa fecha seguí trabajando con los grupos de mujeres, ya sea a través de otras organizaciones o de manera independiente.

relaciones perversas y a la reproducción de las desigualdades, es muy común. Conocer qué se ha escrito del poder y reconocer qué no se ha escrito es una tarea ardua si queremos dar respuesta a tres interrogantes que particularmente en los últimos meses han viajado por mi mente: cómo se genera el poder, quién lo genera y cuál es la posibilidad de resistencia” (Pérez, 1998, 1).

Mis intereses temáticos y el punto de referencia que tomo para trabajarlos se definieron desde mi llegada a la Sierra Norte de Veracruz. Conocí a miembros de Xochitépetl en un diplomado⁵ titulado “Derechos de los Pueblos Indios”. La Lic. Concepción Hernández, Conchita, presidenta de la asociación, participó como ponente.

Xochitépetl trabaja con una población que en su mayoría es nahua y ñuhu. Inició su trabajo en el municipio de Ilamatlán, Veracruz a finales de la década de 1980, como respuesta a la situación de violencia extrema que existía principalmente en las comunidades de Embocadero, San Gregorio, Santa Cruz, Huistipan, Toltepec y Xoxocapa, causada aparentemente, por diferencias políticas entre miembros de los partidos políticos Partido Revolucionario Institucional (PRI) y Partido Socialista de los Trabajadores (PST), además de la presencia de grupos como el Frente Democrático Oriental de México Emiliano Zapata (FDOMEZ). Sin embargo, Xochitépetl meses después de su llegada se dio cuenta que toda la violencia se generaba alrededor de conflictos agrarios muy fuertes: carencia de tierras para laborar, la mayoría acaparadas por los ganaderos locales.

Este análisis llevó a los miembros de la organización, a emprender un programa de justicia denominado “Defensa, capacitación, promoción y difusión de los Derechos Humanos en comunidades indígenas de la Sierra de Ilamatlán, Veracruz”. Este programa tuvo como resultado la dotación ejidal en ocho comunidades indígenas⁶. A través del programa llevaron también a cabo la defensa de presos indígenas con resultados positivos; intervinieron como mediadores en conflictos entre comunidades y al interior de éstas; también realizaron talleres de capacitación y formación de promotores en derechos humanos; reuniones inter-comunitarias con catequistas,

⁵ Organizado por la Academia Mexicana de Derechos Humanos del 21 de abril al 25 de junio de 1997.

⁶ Embocadero, San Gregorio, Santa Cruz, Toltepec, Tlamecuimpa, Chahuatán, Coacoaco y Amatepec.

autoridades agrarias y municipales para su capacitación en el desempeño de sus cargos o de discusión y acuerdo sobre proyectos comunes.

Al desarrollar este trabajo, sus actividades se fueron diversificando en la medida que detectaron otras necesidades fundamentales concernientes a la defensa de los derechos de las mujeres y hombres nahuas. En este contexto, decidieron abrir un espacio para impulsar un proyecto piloto con niñ@s de algunas de las comunidades, del cuál sólo tenían un objetivo general: favorecer una cultura de la no violencia involucrando al sector infantil en esa disminución al promover en ell@s espacios de conocimiento de sus derechos, de convivencia respetuosa, de trabajo colectivo y cooperativo, y de reflexión sobre la mejor forma de resolver los conflictos.

Recuerdo un documento de la organización que leí en diciembre de 1997 a mi llegada a Huayacocotla, el centro regional. Las cifras ya cambiaron, pero transcribo algunos párrafos del apartado de antecedentes que me golpearon con imágenes que marcaron, como indiqué al inicio, mis intereses temáticos y el punto de referencia que tomé para trabajarlos.

“El municipio de Iliamatlán según datos del Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática, ocupa el lugar 24º entre los más pobres del país.

“... el único camino de acceso al municipio se construyó como respuesta del gobierno estatal a las matanzas que se perpetraron en los años 1984 y 1987 por conflictos políticos-agrarios, para facilitar la llegada de los responsables de la vigilancia pública y de la impartición de justicia.

“... la infraestructura para atención a la salud es insuficiente, registrándose comúnmente casos de enfermedades como el cólera, tuberculosis y otras gastrointestinales que a pesar de ser de fácil tratamiento, en ésta región son causa de mortandad a niveles significativos.

“La violencia que caracterizó al municipio, principalmente en el periodo de 1984-1992, dejó consecuencias psicológicas, económicas y sociales graves que aún no se logran rebasar y repercuten en su forma de vida de manera negativa.

“Dado las condiciones de vida que hasta ahora han experimentado los han convertido en pueblos con poco sentido del colectivismo en lo que se refiere a la solución de sus problemas.

“En el municipio, como es característico de las zonas indígenas del país, existe una situación de marginación económica y social que se traduce en bajos niveles de educación y nutrición que hace vulnerables a sus habitantes a las acciones que los “caciques” de la región practican en su contra, como comunidades y como individuos” (Agrupación de Derechos Humanos Xochitépetl, A.C., 1994).

La primera mirada a Ilimatlán la hice con los ojos de Xochitépetl, toda la información la recibí en su oficina, ubicada en la cabecera municipal de Huayacocotla. Viajé por las comunidades a través de su experiencia, de su rabia, de su trabajo, de sus conflictos, de sus aspiraciones, de sus luchas, y también, a veces de sus miedos (mezclados con mis miedos, porque al estar trabajando la tesis, reconozco que el miedo fue un compañero fiel durante gran parte de mi estancia). El miedo también dice mucho y como afirma Lechner: El miedo es más fuerte cuanto más frágil es el nosotros (2002: 139).

Estas imágenes construidas en mi mente acompañaron mi primera visita al municipio de Ilimatlán (diciembre de 1997) y buscaba con todos los sentidos referencias que me corroboraran tal información. En Chahuatlán, Amatepec, Santa Cruz, San Gregorio y Embocadero, al compás de las peregrinaciones y las posadas, conocí a algunos hombres y mujeres nahuas con los que Xochitépetl había acompañado su lucha agraria. Quedaban pendientes algunos problemas agrarios en Santa Cruz, Amatepec y Chahuatlán, que requirieron de reuniones con los ejidatarios.

Conocí a varios nahuas más, que pese a no haber participado en la lucha agraria, ya participaban en la lucha electoral contra “el cacique”. Y a muchos, muchos más que no participaron en la lucha agraria; tenían miedo de participar en la lucha electoral abiertamente; pero al no ser los aliados del cacique, no eran atendidos por las autoridades del ayuntamiento y se acercaban a la agrupación, porque tenían algún problema con el que requerían ayuda legal o asesoría, fundamentalmente problemas de

linderos, pleitos entre vecinos, petición de apoyos para problemas de salud, denuncias de mujeres golpeadas por sus maridos y ventas ilegales de terrenos.

De los participantes en la lucha electoral el problema más fuerte que se presentó en los meses antes de mi llegada fue la existencia de unos anónimos insultando y amenazando de muerte a varios opositores en la comunidad de Chahuatlán. Este problema estaba precedido por la coyuntura electoral de 1997, donde creció considerablemente la oposición; se registraron por primera vez dos grupos políticos opositores al Partido Revolucionario Institucional (PRI) utilizando la nomenclatura del Partido de Acción Nacional (PAN) y el Partido de la Revolución Democrática (PRD).

En esa primera ocasión no visitamos la cabecera municipal, lugar donde se asienta la familia del tan nombrado ‘cacique’.

Durante los primeros cinco meses de mi estancia en la sierra, la figura del cacique estuvo presente constantemente en los comentarios o denuncias de l@s nahuas de las distintas comunidades del municipio en donde trabajaba, fundamentalmente las que se encuentran en la región central. La cabecera municipal como un espacio desde donde se quiere controlar la vida de los habitantes, estuvo también presente. Comentarios como “...nos dieron un citatorio para ir a Ilatatlán”; “... en Ilatatlán se reunieron los del PRI”; “... se lo llevaron preso a Ilatatlán”; “... el Ministerio Público llega mañana a Ilatatlán”, etc. eran el pan nuestro de todos los días.

Contactos momentáneos con “gente de Ilatatlán”⁷, los tuve en alguna tienda; en el camino, “ellos” en camionetas, yo andando; en una fiesta patronal; y entre más se acercaba el tiempo de sequías, en el río, ya sea para llevar a la muchacha o señora que les lava la ropa con su montón de costales, “ellos” lavando sus camionetas, o transportando botes con agua para llevar a sus casas.

Un domingo, a mediados de 1998, visité por primera vez el ayuntamiento en compañía de la Lic. Conchita. El camino de terracería se terminó al entrar a la cabecera, y nos

⁷ A las personas que nos señalaban como “gente de Ilatatlán era sólo a mestizos con más poder económico que la mayoría de los nahuas que viven en las comunidades o en la misma cabecera municipal.

encontramos con una calle pavimentada (en ese año la única en todo el municipio). Mientras íbamos entrando, con mayor claridad empecé a distinguir las diferencias que esta comunidad guardaba con las demás, no tan sólo por ser la comunidad donde se asienta el gobierno municipal, que le imprime un movimiento particular: nahuas de las comunidades entran y salen para hacer trámites, denuncias, peticiones, etc. Tampoco por ser domingo, día de plaza y misa, donde much@s aprovechaban para llevar pan, comales, bordados, tamales, zacahuil, chile, frijol, o lo que tengan para vender o truequear. Aparte de eso, visiblemente se notaba que una dinámica distinta envuelve a esta cabecera, entre más nos acercábamos al centro, casas de block, de dos o tres pisos empezaron a ser parte del ambiente, era clara la afirmación: ¡aquí viven los mestizos!

Paradójicamente, la calle que lleva al centro del pueblo se llama Emiliano Zapata. Unos pasos antes de llegar a la plaza nos detuvo el comandante de la policía, para preguntarnos ¿quiénes éramos y cuál era nuestra comisión? su actitud era retadora e intimidatoria. La Lic. Conchita, apacible y casi riendo, le contestó ‘que él ya la conocía y que venía a pasear’. Lo anotó rápidamente en su libretita y se fue, aunque siempre tuvimos muy cerca a otros de sus elementos, siguiéndonos a todas partes.

"El grupo mestizo que controla los puestos del ayuntamiento suele gobernar para la población no indígena asentada en su mayoría en la cabecera municipal, y muestra un gran desinterés hacia las necesidades de las diversas comunidades y pueblos que están dentro de los límites de su jurisdicción. Gobernar para todos no está en el código político de aquella élite." (Sánchez, 1999, 81). Esta cita parecía ser una afirmación hecha teniendo en cuenta la vida en el municipio de Iliatlán.

No había ninguna duda, cuando ingresé al posgrado (septiembre de 1998) el fenómeno que había vivido sensiblemente en esos primeros ocho meses de mi compromiso con Xochitépetl, fue el abuso de poder que ejercía una familia sobre la población nahua. Por lo menos la población nahua con la que tuve cercanía. Mis intereses personales, políticos y profesionales estaban dirigidos a comprender esta forma de dominación regional con la finalidad de ir aportando elementos para su transformación.

1.4 ¿Hacia dónde va la investigación?

En efecto, mi ubicación condicionó mi elección, mi mirada no fue, ni es neutral. En todo el proceso de investigación ha estado en juego mi interés por teorizar un tema, pero también mi interés por conocer más la dinámica del lugar y de las personas que ahí viven, para ir aclarando el trabajo profesional y político que hago en la zona. Y rascando más a mis intereses personales, encuentro presente la necesidad de aclarar y crear mis propias posibilidades de ser... de estar, porque ese abuso de poder se experimenta en todas partes. Digamos que ese abuso de poder es un dolor individual que siento y en este trabajo claramente lo percibo como un dolor que comparto con otros; es decir, es un dolor colectivo, que debe y necesita ser entendido y transformado colectivamente.

Está presente en mí, la histórica discusión sobre la conciliación entre la teoría y la práctica, la interminable discusión de la investigación vista como una actividad sólo intelectual o también como una actividad social y política. Ya en 1845 lo decía Marx en las Tesis sobre Feuerbach “[II] El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento... [XI] Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”.

Discusión que también hace crítica a la etnografía clásica: No a la neutralidad del investigador y no a la concepción del sujeto investigado como sujeto informante. Sí, un sujeto actor, que en el proceso de investigación se pone como objeto de análisis su vida para crear estrategias de solución a las problemáticas de su contexto⁸.

Y la discusión aún sigue, pese a que varios analistas puedan aceptar el carácter inseparable de la teoría y de la práctica, “Toda investigación en ciencia social, como lo indicara L. Goldmann, tiene por lo menos una doble función: Teórica: el intento de alcanzar la máxima certeza en su aplicación. Esto es, captar lo más objetivamente posible los procesos que interpreta. Práctica: la capacidad utilitaria de la teoría para

⁸ Gil, 2004, revista electrónica:
<http://www.cem.itesm.mx/dacs/publicaciones/logos/anteriores/n38/lgil.html>

cambiar las relaciones sociales estudiadas o impedir en ellas toda transformación” (Vázquez, 1993: 50).

Y la discusión se mantiene, porque pese a lo anterior, en la academia, pareciera que la implicación política y la construcción de conocimiento no se pueden asociar de manera virtuosa. Por lo menos, yo así me sentí en el posgrado, con una sensación de no estar “haciendo academia” porque mi compromiso político con l@s compañer@s nahuas empañaban la posibilidad; con una sensación de no poder, repito virtuosamente unir la teoría y la práctica; con una sensación dicotómica, esquizofrénica. La viví de tal forma que por muchos años decidí mejor seguir con mi trabajo político y abandonar mi trabajo académico.

No he sido la única a quien desde la academia, le ha costado trabajo unir la teoría y la práctica; varios estudiantes han ido a la zona. Desde los que parten de la posición teórica y política de no involucramiento y desde ahí hacen sus tesis; hasta los que parten de la posición teórica y política de que ambos aspectos son un lado de la misma moneda y que tienen que estar presentes en el proceso de su investigación. Pese a eso, la misma dinámica académica los ha llevado a usar a l@s compañer@s para sacar la información que necesitan, irse, discutir sus resultados con otros inmersos en la academia, titularse y nunca volver.

Claro está, estas investigaciones han servido para hacer más grande la actividad intelectual, sirven para que nuestro país cuente con más licenciados, maestros y doctores, pero no han servido para cambiar las condiciones opresivas y de pobreza que viven l@s nahuas del municipio, no ha servido siquiera para que l@s nahuas se miren, se reflexionen y se transformen, si así lo deciden. No porque ell@s no quieran, simplemente porque nunca les han regresado el reflejo de su relato, su disposición de contar su historia se ha quedado en un monólogo que ha llevado a otros a su gloria particular: un grado más.

Al alejarme del trabajo académico que estaba realizando también de una u otra forma estaba alejando la posibilidad de vivir una academia distinta; estaba alejando la posibilidad de volver a la sierra y presentar los distintos reflejos y caminos que me presentaron sus historias. No niego que sigue en mí la sensación de incapacidad

académica, pero este esfuerzo de años que hemos hecho tod@s no debe quedar ahí. Sergio Rodríguez recuerda una frase que le gustaba a Carlos Marx repetir (parafraseando a Goethe), que ejemplifica mi sentir ahora, “gris es la teoría... verde el árbol de la vida” (2003: 17). Pero como el mismo Sergio ahí dice “el reto es saber si la teoría puede tener un color diferente al gris, aproximándose sucesivamente al verde. Creo que el zapatismo dice que sí, la condición: que la teoría sea el resultado de nuestra práctica” (2003: 17).

Esta práctica también nos ubica en el sentido de Rosaldo, así lo dice el Subcomandante Insurgente Marcos: “Producir teoría desde un movimiento social o político no es lo mismo que hacerlo desde la academia. Y no digo ‘academia’ en sentido de asepsia u ‘objetividad’ científica (inexistentes); sino sólo para señalar el lugar de un espacio de reflexión y producción intelectual ‘fuera’ de un movimiento. Y ‘fuera’ no quiere decir que no haya ‘simpatías’ o ‘antipatías’, sino que esa producción intelectual no se da desde el movimiento sino sobre él... Quienes son parte de ese recorrido y de quien hace el inventario, pueden descubrir cosas que quienes suman y restan en los escritorios de las ciencias sociales no alcanzan a ver...” (2003: 4 y 5)

Por ahí va este intento.

1.5 ¿Cuál Antropología?

Mucho gusto me dio conocer los distintos caminos que diversos antropólogos han tomado para concebir una antropología que tenga en cuenta esta relación entre la teoría y la práctica transformadora. Antropología Militante, Antropología Comprometida, Antropología de la Liberación, le han llamado a estos esfuerzos. Ante la realidad bailando delante de sus ojos, varios antropólogos no pudieron evadirla. Así lo dice Rosaldo “La forma en que la gente hacía sus propias historias y la interacción entre dominación y resistencia parecían más apremiantes que las discusiones de libros de texto sobre el mantenimiento del sistema y la teoría del equilibrio. La aplicación de antropología comprometida era más sensata que tratar de conservar la ficción del analista como observador indiferente e imparcial” (1989: 44).

El Coloquio “La Otra Antropología” realizado en septiembre de 2005 en la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, organizado por el Departamento de Antropología,

fue el pretexto que tuvo López y Rivas para recordar y recordarnos un término, como él dice, muy usual entre los estudiantes marxistas en los años sesentas en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH): Antropología Militante. Término que si bien es cierto, no es muy usado actualmente en la jerga del gremio, si es vivido por varios antropólogos, empezando por quien nos lo remite.

En este documento López y Rivas habla primero de una discusión teórica álgida sobre la actuación y compromiso de los antropólogos, entre esos estudiantes marxistas aglutinados en el Grupo de los Viernes y el profesor Alfonso Villa Rojas. Así se concebían esos jóvenes estudiantes: “Para nosotros lo esencial ya no es acumular hechos y anécdotas, ni hacer catálogos de conductas ‘exóticas’, como lo fue para el liberalismo condescendiente de la mayoría de los antropólogos ‘clásicos’; para nosotros lo fundamental no es la transformación de la mentalidad de los oprimidos, como lo es —en la práctica— para el indigenismo, sino la modificación radical de la situación que los oprime, lo que exigimos es una manera de pensar y entender el mundo social en función de las necesidades, los intereses y las conductas específicas de los grupos marginados, explotados y colonizados del mundo. Al revelar nuevas posibilidades para la acción política, que ayuden a abolir la estructura clasista de la sociedad, el antropólogo revela nuevas posibilidades de desarrollo y aplicación de su ciencia” (Grupo de los Viernes citado por López y Rivas, 2005: 3).

También enumera una serie de investigaciones hechas por él, que han tenido como finalidad incidir en la realidad política y termina diciendo: “Aunque muchas veces el fantasma de la antropología academicista aparece en cualquier congreso o mesa redonda reclamando “objetividad científica” y criticando el uso político de nuestra disciplina; no obstante el productivismo intelectual y los patrones de excelencia en función de las necesidades del sistema imperante, la antropología militante, la de los antropólogos comprometidos con los procesos de transformación social, sigue gozando de cabal salud” (López y Rivas, 2005: 9).

A este esfuerzo se suma esta investigación. No estoy interesada en describir los problemas que viven los nahuas del municipio de Iliatlán, ni quiero ser parte de la justificación para perpetuar las condiciones de desigualdad en la que viven. Tengo un compromiso político y desde ahí parto. No soy neutral, dejo clara mi implicación

práctica, no como una mera enunciación sino para informar desde dónde estoy mirando y fundamentalmente para que sea parte de una manera tal en la investigación, que permita florecer la parte teórica. Es decir, también asumo el compromiso que el quehacer académico implica, espero ser lo más rigurosa posible para también enriquecer el análisis del caciquismo rural contemporáneo. Pero fundamentalmente asumo el compromiso político, que deberían tener las ciencias sociales, “con los de abajo”, “con los subalternos”.

Capítulo 2. Conceptos Teóricos.

El argumento central en todo el texto es que la estructura caciquil es una pieza clave y no transitoria en una sociedad capitalista. En contraposición con la afirmación dada en los primeros estudios coordinados por Bartra, en donde indicaban que en la medida que el capitalismo se desarrollara en nuestro país, el caciquismo entraría en crisis.

La extensión del capitalismo no implicó la desaparición del caciquismo. Ha persistido, no sin transformarse; quienes se han sustentado como caciques han aprendido a notar las contradicciones que pueden golpear su estructura de dominación y han logrado hacer las adecuaciones pertinentes para articularse a los cambios que el sistema impone, adaptándose a las nuevas formas de control.

Los caciques no desaparecen, simplemente disminuye su zona de influencia. De tener un poder independiente sostenido por el uso casi exclusivo de la violencia, se ha transformado en un poder dependiente construido en una estructura de partido. Donde todos se integran a la misma red en un lugar jerárquico distinto dependiendo de los recursos que se controlen, en este sentido, sostenido por relaciones patrón-cliente. La constante sociológica en las diferentes caracterizaciones del caciquismo es el *poder sobre*, el poder entendido como dominio, control y mando.

Por lo tanto, el caciquismo constituye un mecanismo de articulación (como cualquier otra estructura formal o informal que forme parte del Estado) que tiene como función el sometimiento de la capacidad que tienen las personas de determinar y determinarse políticamente; es decir, tiene como función la nulificación de cualquier manifestación de autonomía en su territorio. Y esto se impulsa haciendo uso de la dominación directa (la violencia) o la dominación indirecta (la mediación).

La lucha electoral que promueve la alternancia en el poder puede remover caciques, pero no acaba con el caciquismo. La lucha contra el poder caciquil termina generalmente siendo una lucha entre facciones. Cualquiera que sea el rostro y el color de los que contienden el planteamiento básico es el mismo: la representación (formal o informal), que es la forma política por excelencia de la separación gobernante-gobernado, es la cara institucionalizada del cacique moderno.

Este argumento fue construido a partir de un diálogo entre lo etnográfico y los conceptos teóricos que utilicé. Desde que inicié la investigación, las categorías que han estado rondándola han sido: poder, caciquismo, intermediación, redes, racismo y resistencia. Inicié el trabajo de campo con un marco teórico construido. Teoría que me permitió ver algunos fenómenos y seguramente no ver otros. Mi primer intento de borrador para el doctorado, fue un esquema bastante cuadrado que daba cuenta de cada una de esas categorías en el campo.

En este primer esfuerzo sólo alcance a relacionar las categorías teóricas con lo mirado, escuchado y aprendido a través de las voces de los protagonistas. Pero no había un esfuerzo bilateral, es decir, lo mirado, escuchado y aprendido en campo no regresaba a enriquecer la teoría. Por lo tanto, la idea de que la teoría es el resultado de nuestra práctica, no estaba presente.

En este capítulo sí se hace ese esfuerzo. Expongo cuatro categorías: poder, racismo, caciquismo y resistencia; todas ellas enlazadas dentro de un contexto capitalista del México rural. Este capítulo fue elaborado después de hacer el trabajo de campo y antes de elaborar los siguientes capítulos que contiene la tesis. Por tanto, no contiene formulaciones hipotéticas a probar o refutar, sino que presenta conceptos que me ayudaron a entender lo aprendido en el campo, pero también que se enriquecieron de él.

2.1 Poder

2.1.1 Poder: ¿capacidad del sistema o relación social?

Las relaciones de poder son un eje importante en esta investigación. La concepción de poder con la que yo partía cuando la inicié: “relación asimétrica que cada vez más contribuye a la formulación de relaciones perversas y a la reproducción de las desigualdades”⁹, marcaba la relación que establecía con el concepto y en este sentido, con la idea de conocerlo para superarlo, conocerlo para construir otra relación.

El poder vivido como dominación fue según Richard N. Adams, la semilla que generó la atención académica. Surge como un concepto central por el hecho de que a mediados del siglo XX “... ya fuese para un antropólogo que trabajara en una universidad

⁹ Anteproyecto presentado para entrar a la maestría. Documento personal.

moderna o un indio aldeano que tratara de identificar y resolver sus problemas en una nación centroamericana, *había determinantes complicados y esencialmente similares que encadenaban al actor y lo obligaban a aceptar opciones muy distintas de sus deseos*¹⁰” (1983: 10).

La mayoría de los autores que se han ocupado del tema han conceptualizado al poder como una relación. Sin embargo, como nos dice Minello, existen dos grandes vertientes del estudio del poder: el poder como capacidad del sistema y el poder como relación (1986: 55-77).

El poder entendido como capacidad del sistema, tiene como finalidad asegurar la ejecución de obligaciones ligadas en un sistema de organización, suponiendo que estas obligaciones están legitimadas por ser metas colectivas. El poder aparece, entendido así, como un medio legítimo para asegurar la reproducción del orden. Es un medio que influye “... sobre los procesos de ‘decisión’ que se realizan en una determinada colectividad” (Parsons, citado por Minello, 1986: 72). Es por tanto, un instrumento de influencia.

Como afirma Minello, esta concepción tiene una clara herencia durkheimiana. El poder se tiene que institucionalizar, desde esa perspectiva las instituciones expresan y refuerzan la solidaridad. Esto se logra a través de la autoridad, que tiene el derecho de control sobre las situaciones en que las personas deben actuar, y por tanto, ésta ejerce el poder.

La adaptación y la inadaptación a la sociedad son conceptos importantes en esta forma de concebir al poder. La adaptación, en sociología, se refiere a un proceso de ajuste al medio social y cultural del individuo, en el que adquiere las normas, costumbres y valores del grupo con vistas a su integración (se entiende como una actitud positiva). Si bien es cierto que en los primeros años de la vida de los individuos esta adaptación es necesaria ya que forma parte del proceso de socialización, también es cierto que la cultura y todo lo que ella conlleva, no es estática y son los sujetos sociales los que van históricamente transformando su realidad.

¹⁰ Continúa más.

En este sentido, también hay procesos que muestran el surgimiento de pensamientos críticos que cuestionan normas, costumbres y valores del grupo, que desde su perspectiva, merecen transformarse. Esta vertiente que concibe al poder como capacidad del sistema no aprecia en una actitud de esta forma, una “inadaptación positiva” o sana que llevará al grupo social a transformarse y crecer. Más bien, esta actitud, generalmente, es leída como una “inadaptación negativa”, la cual enfrentará al poder coercitivo.

El poder, en esta perspectiva por tanto, también es un instrumento de coerción que evita la ruptura de la ‘armonía establecida por el consenso’, “... por medio de procesos que abarcan una amenaza explícita de aplicar sanciones coercitivas, incluyendo la retención de sanciones positivas” (Parsons, citado por Minello, 1986: 72). El castigo se impone sólo al transgresor del orden establecido; el castigo supone y simboliza el orden ‘consensado’. El poder como capacidad del sistema es un instrumento de influencia y coerción, *necesario* para mantener y reproducir el orden que se presupone legítimo.

El poder pensado de esta manera tiene una tendencia claramente funcionalista. Toma a la sociedad, a la cultura como algo dado e inmutable. Parece obviar que el poder se ejerce *sobre* alguien; con esta suerte de consenso entre los detentadores de poder y aquellos sobre los cuales se ejerce, desaparece de un plumazo el carácter jerárquico del poder que describe y las divergencias que éste produce. El poder entendido como capacidad del sistema, niega o disfraza el hecho que la sociedad está dividida en clases y que una de éstas ha creado las condiciones para hegemonizar su pensamiento, a partir de vender la idea de que el orden establecido ha sido consensado cuando en realidad ha sido impuesto.

Vislumbra poco o nada que el poder vivido como dominación, hecho institución, hegemoniza una verdad, una idea y la mantiene. Y justo esto último, era lo que le interesaba a Durkheim, entender los mecanismos que *mantienen* cohesionada a la sociedad. Abordar el tema de la génesis de la religión es muy significativo en este sentido, para él la religión es una institución necesaria que contribuye a la *integración social* como el Estado lo impone en la esfera política.

En este estudio parto de entender al poder como un concepto que designa un campo relacional y no como una capacidad del sistema, ya que esta forma soslaya el hecho que existan relaciones jerárquicas, de explotación y de acceso desigual a recursos, presentando a la sociedad como un conjunto de individuos en igualdad formal y abstracta.

Se pueden distinguir dos ventajas generales de concebir al poder como una relación: primero, supone que los individuos, grupos o clases tiene poder *en relación* con otros individuos, grupos o clases; es decir, que son ambos actores los que le dan sentido al poder. Segundo, supone la posibilidad de una *influencia recíproca*, es decir, hay correspondencia de uno a otro, hay posibilidad de respuesta de ambos actores aún en sistemas jerárquicos. Puede estimarse como la capacidad que tiene uno de los elementos en la relación de resistir al otro, intercambiar recursos y compartir zonas de influencia (Minello, 1986: 60).

2.1.2 Poder como despojo de la capacidad de determinarse.

Minello considera que el poder “en todos los casos implica una *relación asimétrica*; si así no fuera- es decir, que la relación fuera equivalente o proporcional- no estaríamos ante la relación de poder” (1986: 60). En este sentido, supone siempre la existencia de una distribución desigual del poder.

Los estudios feministas por el contrario, conceptualizan al poder desde otros términos. Jo Rowlands¹¹ caracteriza cuatro clases de poder –*poder sobre, poder para, poder con y poder interior*–, los tres últimos implican una relación simétrica. Esto es relevante, ya que en el mismo término se muestra las dos vertientes en las que se puede vivir una relación, la vertical y la horizontal; muestra las dos potencialidades, la dominación y lo que podemos llamar la emancipación.

El poder como dominación es al que llama poder *sobre*, es el más familiar y común y es el tipo de poder que la mayoría de los estudios aborda. Dice Rowlands, que el poder pensado como dominación, lo que ella llama *poder sobre*, impulsa la idea de que el poder es limitado; es decir, si uno tiene más, el otro tiene menos. La confrontación y el

¹¹ 2001, versión electrónica:

<http://www.developmentinpractice.org/readers/spanish-readers/yDiversidadSocial/rowlands.htm>

enfrentamiento en las relaciones sociales se dan basados en el fundamento de que el aumento de poder de un actor se ejerce necesariamente a costa de otro. Esta idea es muy clara en los estudios del antropólogo Richard Adams en donde nos dice que mayor poder implica mayor control del ambiente y este mayor control implica menor control de otros.

Empezaré puntualizando, a través de una serie de autores, las características de este tipo de poder:

Armando Martínez Verdugo define al poder, o *poder sobre*, como una relación social de dominio, control y mando. De dominio porque es sometimiento, “el poder es una relación humana de establecer la vida ajena, un fundar, instituir y fijar la vida de los otros según principios, órdenes e ideas de quienes socialmente son tributarios y detentadores”; es una relación de control porque “es una intervención constante en la vida de los demás para inspeccionar y fiscalizar que el orden establecido se realice y se siga en lo fundamental para que el sometimiento nunca cese y siempre se perfeccione”; además es una relación de mando ya que el poderoso dispone de las condiciones que permiten que dirija a otros seres por el rumbo que él define (2003 : 172-173).

Armando Martínez también considera que “El vivir humano es, sobre todo, un permanente ejercicio de selección, de exclusión, de diferenciación, de separación, de establecimiento, de definición, de diversificación: es repetición pero en su permanente conducirse, lo que significa *determinarse*” (2003: 181). El hombre tiene la capacidad de determinar y determinarse, por lo tanto, este autor conceptualiza al poder como sometimiento de esa capacidad “que es la esencia del humano vivir... Para aquellos que lo sufren, el poder es vivir bajo determinación ajena. Para quienes lo detentan y lo ejercen, el poder es vivir de la determinación de la vida de los demás” (2003: 183, 184 y 191).

De la misma manera lo entiende Sergio Rodríguez Lascano, quien considera que el poder es esa “relación social que cruza el grueso de las actividades del ser humano, despojando a los individuos de su capacidad de decisión, inhibiendo la participación y procurando la inmovilidad” (2002: 7).

El poder entendido como una relación social de dominio, control y mando me remite a Michel Foucault. El poder como dominio se ejerce mediante la producción de discursos que se autoconstituyen como verdades incuestionables. Foucault dice: “Estamos sometidos a la producción de la verdad desde el poder... estamos constreñidos a producir la verdad desde el poder que la exige, que la necesita para funcionar: Tenemos que decir la verdad... el poder no cesa de preguntarnos, de indagar, de registrar, institucionaliza la pesquisa de la verdad, la profesionaliza, la recompensa. En el fondo, tenemos que producir ‘verdad’ igual que tenemos que producir riquezas” (1992: 148).

El poder se funda entonces en la construcción de valores que se constituyen como verdades para todos, que limitan la propia determinación y construcción de valores de los sujetos. Esto es lo que llamaría Scott, el discurso público, “el autorretrato de las élites dominantes donde éstas aparecen como quieren verse a sí mismas” (1990: 42). Foucault señala que estas verdades cuando no se pueden enunciar en términos de bien y mal (moral) se la expresa en términos de normal – anormal, permitido – prohibido, inocente – culpable, racional – irracional (1992: 44).

El poder como una relación social de control que institucionaliza, inspecciona, vigila y fiscaliza que el orden establecido por los detentadores de poder se realice, requiere de una tecnología para ejercerse. Foucault afirma que el ejercicio de poder en lo concreto se expresa como institución, que modela, vigila o endereza el comportamiento, es una institución que pone límites; pero también se expresa como estrategia, como técnica, como instrumentos de intervención -violentos o no- (1992: 150).

El poder como una relación de mando, produce efectos de dominación porque el fin es el control de los cuerpos. Aunque Foucault asume que el poder produce relaciones de dominación, no lo percibe como una relación exclusivamente negativa: de represión, opresión, censura, exclusión, etc.; afirma que el poder también produce efectos positivos a nivel del deseo y del saber (1992: 115).

En definitiva, concuerdo en conceptualizar al poder como una relación social de dominio, control y mando que tiene como finalidad despojarnos de la capacidad de determinar y determinarse que tenemos los humanos.

2.1.3 El poder alcanza nuestros cuerpos.

En esta concepción hay algo que no queda explícito, ni en Martínez, ni en Foucault, ¿Cuál es la base del poder? ¿Cuáles son las condiciones que permiten que unos dirijan la vida y el rumbo de otros? Richard Adams desde su teoría neo-evolucionista¹² argumenta que la base del poder es el control de recursos. Este autor afirma que justamente la cualidad que se presenta en la siguiente afirmación de Marx, es lo que vuelve útil el concepto de poder para el análisis de todas las sociedades: "... cada individuo posee la potencia social bajo la forma de un objeto material. Si quitáis al objeto, esta potencia social tendréis que entregarla a unas personas *sobre* otras" (citado por Adams, 1983: 23). Adams incluye en la noción de material, además de los medios de producción, todas las formas y los procesos energéticos de lo que llama ambiente, "aspecto material, físico o de forma y flujo de energía del habitáculo social y físico del hombre" (1983: 29).

Adams sostiene que al extender la concepción de los recursos que pueden controlarse, se puede señalar la existencia de poderes que no se explican por una división de clases de la sociedad, pero que sí se viven cotidianamente. En ese mismo sentido, Foucault afirma que el poder no sólo debe entenderse como un fenómeno de dominación masiva y homogénea de una clase o grupo sobre otro o como algo dividido, radical y claramente, entre los que lo detentan y los que lo sufren. El poder circula por todos los individuos, quienes son productos y generan relaciones de poder. El poder ocupa un gran espacio de vivencia, alcanza al cuerpo, los gestos, los discursos, los deseos, las prácticas de los individuos. Afirma, "... nada es más material, más físico, más corporal que el ejercicio del poder" (1992:113), y con sus estudios intenta mostrar cómo las relaciones de poder pueden penetrar materialmente en los cuerpos, y este hecho, afirma hace funcionar los poderes más globales.

El siguiente párrafo es muy esclarecedor al respecto: "Entre cada punto del cuerpo social, entre un hombre y una mujer, en una familia, entre un maestro y su alumno, entre el que sabe y el que no sabe, pasan relaciones de poder que no son la proyección pura y simple del gran poder del soberano sobre los individuos, son más bien el suelo

¹² Los neoevolucionistas desechan el principio de que todas las sociedades se desarrollan recorriendo las mismas fases o estadios de desarrollo social, pues reconocen que la evolución social ocurre a través de caminos diferentes e incluso divergentes, por tal motivo dejan de asociar evolución y progreso.

movedizo y concreto sobre el que ese poder se incardina, las condiciones de posibilidad de su funcionamiento. La familia, incluso hasta nuestros días, no es el simple reflejo, el prolongamiento del poder de Estado; no es la representante del Estado respecto a los niños... Para que el Estado funcione como funciona es necesario que haya del hombre a la mujer o del adulto al niño relaciones de dominación bien específicas que tienen su configuración propia y su relativa autonomía” (Foucault, 1992,167).

Es importante anotar esto, porque aunque en esta investigación la referencia principal será el poder político, es decir, aquel que se lleva a cabo y ejerce en las relaciones con los otros que conllevan asuntos públicos, en donde se pone a disposición la definición de la vida en sociedad. Quienes integran esta sociedad son los individuos, entre ellos permean muchas relaciones de poder íntimas y locales que perfilan sus reacciones y respuestas en las relaciones de poder públicas y globales.

Pese a no ser, como lo aclaraba, nuestra referencia los comportamientos particulares, considero importante tener un marco de referencia teórico para estudiar las conductas de los individuos. Para esto tomo los trabajos de Leticia Nieto¹³. Al igual que en los estudios feministas, utiliza la palabra poder para referirse a las relaciones simétricas, pero marca una diferencia importante ya que, en su modelo teórico sobre la opresión, no utiliza el término *poder sobre* para referirse a la relación de dominación. Para definir y significar a esta relación, Nieto utiliza otros dos términos, el de status y rango.

Su modelo es fundamentalmente psicológico, parte asumiendo que en este proceso de constitución del sujeto social dentro del capitalismo, vamos adquiriendo membresías sociales; y dependiendo de éstas, experimentamos privilegios u opresión. Con el término rango se refiere al “sistema mediante el cual se valora a las personas diferencialmente, dependiendo de ciertas membresías sociales... el Rango hace sólo una cosa: divide a la gente en dos categorías: un grupo pequeño de personas que está sobrevaluada y un grupo más grande que está devaluada. Llamamos a estas dos categorías ‘miembro de grupo privilegiado’ y ‘miembro de grupo marginado’” (Nieto, 2006: 32).

¹³ Docente de la Maestría de Artes en Psicología en la Universidad de Saint Martin.

Leticia Nieto también indica, como los anteriores autores, que no sólo la categoría de clase social nos muestra los privilegios y opresiones que se dan en este sistema capitalista. Ofrece por lo menos ocho categorías de rango más¹⁴: la edad, discapacidad, cultura religiosa, origen étnico, orientación sexual, antecedente indígena, nacionalidad y género, todos ejes para construir jerarquías.

Nos dice, “En estas nueve categorías la gente es clasificada ya sea como ‘miembro de grupo privilegiado’ y ‘miembro de grupo marginado’. L@s miembros del grupo privilegiado reciben ventajas o privilegios, mientras l@s miembros del grupo marginado reciben desventajas u opresión... Y al mismo tiempo, este sistema de rangos, tan absurdo como es, tiene un efecto tremendo en nuestras vidas. Ser clasificado como hombre o mujer, como heterosexual o homosexual, o dentro de cualquiera de las otras categorías de rango, puede hacer una gran diferencia en el acceso, las oportunidades y la comodidad de nuestras vidas” (Nieto, 2006: 33). Los beneficios y ventajas de los privilegiados, en cualquiera de las categorías de rango, incluyen ventajas económicas, culturales, sociales, políticas, psicológicas y de acceso.

En los comentarios de Leticia Nieto a este capítulo teórico, me indicaba que utilizan una metáfora. Hay dos conceptos que se tienen que tomar en cuenta al intentar entender el rango: la idea de la verdad y la realidad. Bajo la idea de la verdad estas categorías no tienen validez, porque han sido construidas para crear esa desigualdad. Pero pese a que se descubre esa falta de validez, la realidad es que se mantienen operativas y consistentemente activas. Por ejemplo, la idea de razas diferentes dentro de la humanidad ya se ha definido como una idea sin validez, sin embargo, el racismo continúa activo.

Estas membresías de rango son estables y reflejan las relaciones desiguales que son parte del sistema, aquellas que se institucionalizan. A diferencia de lo que llama “estatus” que marca una conducta temporal que no afecta al sistema de jerarquías, ya que son condiciones circunstanciales, superficiales y reversibles. Una persona puede tener durante su cotidiano, comportamientos de alto estatus (postura dominante o asertiva, y mensajes verbales de afirmación, liderazgo, dominancia o conocimiento) o

¹⁴ Advierte que estas categorías son las que han identificado en la cultura estadounidense.

bajo estatus (postura sumisa o pasiva, y por mensajes verbales de acuerdo, conformidad, aceptación y apoyo), pero el estatus no es un estado permanente. Plantea que ciertos roles sociales, como ser maestro o padre, evocan comportamientos de estatus particulares (Nieto, 2006: 32).

Es decir, en el cotidiano cualquier persona puede excluir a otra por su pertenencia a un rol, por ejemplo una maestra universitaria que puede ejercer desigualdad con un alumno. Este comportamiento es fundamentalmente de estatus, es transitorio; en algún momento ella dejará de ejercer ese rol. Pero a ellos (la maestra y el alumno) también los atraviesan categorías de rango, como la de género. El alumno es hombre y por eso tiene mayores privilegios, la exclusión de género no es temporal, es sistémica e institucionalizada.

Esta diferenciación me parece importante, ya que parto del punto de la cita anterior de Foucault que: “Entre cada punto del cuerpo social, entre un hombre y una mujer, en una familia, entre un maestro y su alumno, entre el que sabe y el que no sabe, pasan relaciones de poder que no son la proyección pura y simple del gran poder del soberano sobre los individuos, son más bien el suelo movedizo y concreto sobre el que ese poder se incardina”. Pero, si soy más rigurosa y deshilamos esta cita con el modelo teórico de Nieto, veremos que en este suelo movedizo hay relaciones desiguales que son sistémicas y más estables; otras que son circunstanciales y temporales. Esto lo debemos de tener bien claro, cuando nuestra intención es conocer el *poder sobre* para transformarlo de raíz.

2.1.4 El poder económico y el poder político.

Esta investigación se enfoca fundamentalmente sobre el poder político en Iliatlán. En la caracterización del poder político, la definición marxista me es muy útil. Poulantzas define al poder como la capacidad de una clase social para realizar sus intereses y objetivos específicos; esta capacidad se encuentra determinada por la extracción de plusvalía por quienes ejercen el control sobre los medios de producción (citado por Minello, 1986: 68). El control que ejercen ciertos actores (clase dominante) sobre ciertos recursos (medios de producción) es lo que les posibilita ejercer *poder sobre* otros (clase dominada).

Escribe Rodríguez Lascano: el “proceso de separación de los ciudadanos de la conducción y decisión políticas se da en forma paralela al proceso de separación de los productores de los medios de producción” (2002: 7). La relación de explotación y opresión de trabajo asalariado-capital, encuentra a su lado la relación de mando-obediencia, este despojo y sometimiento de la capacidad de determinar y determinarse políticamente.

Los neozapatistas lo explican de una manera muy sencilla en la Sexta Declaración de la Selva Lacandona: “En el capitalismo hay unos que tienen dinero o sea capital y fábricas y tiendas y campos y muchas cosas, y hay otros que no tienen nada sino que sólo tienen su fuerza y su conocimiento para trabajar; y en el capitalismo mandan los que tienen dinero y las cosas, y obedecen los que nomás tienen su capacidad de trabajo” (EZLN, 2005: 8).

El poder político aún en nuestros días está concentrado en el Estado. Para dar cuenta del origen del Estado capitalista, parto de los postulados marxistas, los cuales pienso siguen siendo válidos. En este sentido, considero que el Estado no nace como un órgano de conciliación sino de dominación. La clase dominante económicamente necesitaba una institución que mantuviera el estado de cosas, la respuesta a esta necesidad fue el Estado. Con el Estado, la clase dominante económicamente se hace dominante políticamente.

No me voy a detener mucho en exponer cómo fue el surgimiento de la clase dominante capitalista, sólo anoto que el capítulo de la Acumulación Originaria de Capital de Carlos Marx es muy sugerente al respecto, despojo y explotación son los mecanismos fundamentales de acumulación de capital. Marx nos explica que uno de los métodos de la acumulación originaria fue el sistema colonial, éste consolidó condiciones para la transformación del modo de producción feudal en modo de producción capitalista al crecer el comercio y la navegación. Las colonias como México, aseguraban un mercado, y también un territorio vasto y rico para saquearlo. Los tesoros expoliados por la fuerza, esclavización, violencia e impuestos, eran llevados a las metrópolis en donde se transformaban en capital.

Regresando al Estado. Engels anota tres características que diferencian al Estado y a las tribus gentilicias -sociedades sin Estado-. El Estado, tiene como primera característica, que se construye a partir de las divisiones territoriales y ya no por parentesco; tiene también una fuerza armada con la finalidad de defenderse de un ataque externo, pero ésta ya no surge del pueblo. El Estado es una institución de represión y utiliza esta fuerza armada, que incluye a todas las instituciones que están alrededor de ello, como son las cárceles, para mantener en 'orden' a la clase dominada. Y por último, tiene una burocracia (los funcionarios) quienes 'mantienen las instituciones necesarias para el funcionamiento del Estado' a través del cobro de impuestos y el endeudamiento (1884: 606 y 607).

Estas características que apunta Engels son primarias, el Estado es mucho más complejo que eso. Es importante aclarar, además, que esta institución no ha permanecido intacta, a lo largo de la historia ha sufrido transformaciones. Sin embargo, estos cambios no invalidan la tesis del Estado como órgano de dominación, al contrario la fortalecen. En el periodo que comprende esta investigación podemos distinguir la existencia de dos tipos de Estado: El Estado benefactor y, lo que algunos autores llaman, el Estado nacional de competencia.

Hirsch escribe que las características esenciales del Estado Benefactor o fordista son: "un grado relativamente alto de intervención estatal socioeconómica, una política planificada de crecimiento, de repartición del ingreso y de ocupación, así como la paulatina ampliación de los sistemas de bienestar. Su base política era la institucionalización de amplios compromisos de clases a través de la incorporación de los partidos políticos socialdemócratas y los sindicatos en el proceso político de regulación. El Estado fordista trajo consigo fuertes tendencias de neocorporativismo liberal. La regulación social organizada estatalmente valió como condición importante en el proceso de crecimiento económico, dirigido sobre todo al desarrollo del mercado interno. El creciente ingreso de masas y la ampliación del Estado de bienestar fueron obtenidos en esencia ciertamente por medio de las organizaciones de los movimientos obreros"¹⁵.

¹⁵ (1996:96) Versión electrónica: http://bidi.xoc.uam.mx/tabla_contenido_libro.php?id_libro=227

Hirsch parte de que este tipo de Estado no sólo es resultado de la lucha de clases, sino que también forma parte estructural del carácter fordista de socialización. "...a fin de asegurar la realización del capital, la necesidad de capitalizar la sociedad es inherente a los procesos históricos de acumulación. Esto no sólo significa un desarrollo de las fuerzas de producción en términos capitalistas; también requiere un profundo cambio en la división del trabajo, en las relaciones de clase y, en general, en las relaciones sociales. Dentro de la estructura capitalista, por tanto, tenemos que reconocer un cambio en el modo de producción. Éste se basa en la destrucción de las condiciones capitalistas naturales y sociales. Para conseguir estas condiciones (en términos capitalistas), una organización social (una particular forma de Estado) es ahora necesaria"¹⁶.

Al respecto, Sergio Rodríguez afirma que, "Este tipo de Estado tenía una doble característica: por un lado, era el resultado de un proceso generalizado de lucha de clases que permitió una serie de conquistas sociales y la creación de una serie de espacios culturales de disputa por la hegemonía y, por otro, era una respuesta del capital para utilizar ese impulso social con el fin de reorganizar el proceso de producción en una época convulsa (la segunda guerra mundial, donde murieron entre 50 y 80 millones de seres humanos en campos de concentración, en batallas, de hambre, de enfermedades, etcétera), en la cual era indispensable la participación del Estado para la reconstrucción de países enteros, lo mismo que de las fuerzas productivas y los medios de producción y sobre todo, de burguesías" (2004 :21-22).

En México hacia los ochenta del siglo XX, con la entrada del neoliberalismo se requiere de otro tipo de Estado. Este pasa de las posiciones keynesianas a la reducción de su intervención, condición que se ha llamado "adelgazamiento del Estado". "Esta forma de reorganización de la dominación tiene una serie de ideas fuerza: El fomento a los valores propios del individuo que, a lo más que puede aspirar, es a convertirse en ciudadano si participa del proceso electoral y cuya representación colectiva solamente se ubica en la familia. El Estado debe abandonar una serie de espacios públicos: la educación, la producción, los servicios, los medios y debe reducirse a sus funciones jurídicas y políticas, las más elementales. El Estado debe delegar en las instituciones de interés privado las funciones que abandona. La privatización del poder debe reducir los

¹⁶ (1996:27) Versión electrónica: http://bidi.xoc.uam.mx/tabla_contenido_libro.php?id_libro=227

espacios públicos, las comunidades, lo colectivo, banalizar el debate público y la agenda social. El ciudadano se convierte en cliente del Estado y de las instituciones privadas que promueven la filantropía social” (Rodríguez, 2004: 53).

“En lugar de la normalización, estandarización e igualación burocráticas, el individualismo, la diferencia y la libertad de mercado desencadenada se convierten en los valores dominantes. El Estado ha perdido como consecuencia del proceso de globalización una parte esencial de su instrumental intervencionista, y el ‘asegurar una posición’, es decir, la creación de condiciones óptimas de revalorización para el capital internacional en la competencia interestatal, se ha convertido en la máxima política principal. Ello significa el retroceso de las seguridades sociales, el forzamiento del proceso de disociación social y la renuncia a las estrategias comprensivas de integración de masas”¹⁷.

Hirsch afirma que el resultado de “este desarrollo es que el contenido y los márgenes de acción de la política nacional estatal es determinada directa e indirectamente por los movimientos internacionales del capital... La consecuencia es una primacía absoluta de la ‘política del lugar óptimo’. Con este concepto se define una política cuya meta principal consiste en crear, dentro de las respectivas fronteras nacionales, condiciones óptimas para la valorización del flexible capital internacional...en continua competencia con otros ‘lugares óptimos’ nacionales. Esto ocurre sin consideración de la correlación interna de los intereses sociales y políticos, y sin tomar en cuenta el bienestar material ni las necesidades de crecimiento proporcional en los ingresos de los diferentes sectores sociales”¹⁸. Entonces para elevar las ventajas competitivas de un país, el Estado vende, transfiere, liquida, casi regala las empresas públicas al capital privado.

Es evidente que las relaciones de poder se han ido perfeccionando con el Estado Moderno, de tal forma que el Estado nacional de competencia ya no utiliza el disfraz de las mediaciones políticas y de la política social que estaban presentes en el Estado benefactor. Con el Estado nacional de competencia, la tesis del Estado como órgano de dominación de la clase económicamente dominante se reafirma. Pero para evitar un

¹⁷ (Hirsh, 1996:67) Versión electrónica: http://bidi.xoc.uam.mx/tabla_contenido_libro.php?id_libro=227

¹⁸ (Hirsh, 1996:97 y 99) Versión electrónica:
http://bidi.xoc.uam.mx/tabla_contenido_libro.php?id_libro=227

estallido social por la ausencia de una política social de Estado se han elaborado programas para “enfrentar el problema de la pobreza”, como Solidaridad, Progresá, Oportunidades, etc. “Este tipo de programas son totalmente funcionales al sistema neoliberal. Lo que se gasta en esas ‘becas’ no tiene comparación con lo que se invertía en el terreno de salud, educación, vivienda, etcétera. Por eso, desde la India, pasando por Sri Lanka, Brasil (el plan hambre cero de Lula consiste en entregar 50 reales mensualmente a un poco más de un millón de brasileños frente a los más de 50 millones de pobres) o México, estos programas son vistos como el paliativo social frente al descontento y la rebeldía” (Rodríguez, 2004: 49).

El Estado nacional de competencia también tiene como característica lo que Hirsch llamó una desdemocratización, es decir, como la política estatal está sometida al mercado mundial, “las decisiones políticas fundamentales son desenganchadas de los procesos democráticos de formulación de voluntades y de los intereses expresados por la población... se toman con mayor frecuencia decisiones políticas en negociaciones directas entre los gobiernos y los poderosos consorcios multinacionales”¹⁹.

La democracia como gobierno del pueblo se construye como una falacia. Como lo fue también cuando lo enunciaba Aristóteles, no olvidemos que en aquella Grecia, el pueblo sólo lo conformaban los ciudadanos libres, quienes podían ser propietarios de otros seres humanos como si fueran cosas. Por supuesto, los esclavos no formaban parte de ese pueblo. Ya lo decía Marx, la democracia es también una forma de Estado, por lo tanto, también se le usa para seguir oprimiendo (citado por Lenin, 1917: 54 y 55).

Marcos Roitman define críticamente a la democracia que impone el capitalismo como “un conjunto de procedimientos que permiten mantener el funcionamiento de las instituciones del Estado por medio de la elección de una élite que gobierna. Así la democracia termina siendo una técnica procedimental para elegir elites que administran y gestionan la razón de Estado”²⁰. En este sentido, López Monjardín escribe que se “trata también de un proyecto y una manera de hacer y concebir la política encaminados a disociar a la democracia de la ética y a cancelar los derechos sociales, comenzando por el derecho de los ciudadanos a construir sus propias formas de organización,

¹⁹ (1996: 100) Versión electrónica: http://bidi.xoc.uam.mx/tabla_contenido_libro.php?id_libro=227

²⁰ Citado por López y Rivas, 2008, versión electrónica: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=63692>

expresión y lucha, que son condenadas a subordinarse y encuadrarse en un espacio único: el de los partidos políticos” (2003: 34).

Justamente en esta manera de ejercer la democracia, se mira con claridad el despojo de la capacidad de determinar y determinarse a nivel político. “Como base de este proceso se encuentra el sometimiento de la gente, frente a la necesidad de entregar su poder individual o social a un grupo de políticos profesionales²¹ que los representan en la ‘búsqueda del bien común’”. Generando además la idea de que esa es la única manera de hacer política en una sociedad ‘democrática’, ser político es una labor -dicen- que requiere de preparación y profesionalización (Rodríguez Lascano, 2002: 7).

Es pertinente aclarar que para enmarcar el poder político tomamos una de las categorías de rango que utiliza Nieto, el de clase. Pero no hay que olvidar que las otras categorías de rango están jugando también un papel importante en la implementación de la opresión.

2.1.5 La formación del Estado: la autonomía nulificada.

La conformación del Estado-nación tiene dos procesos: la formación del Estado y la formación de la nación (de la que hablaré en el siguiente apartado). El primer proceso, la formación del Estado, implica la minimización de otros poderes independientes. La mediación, significa en términos políticos, la nulificación de cualquier manifestación de autonomía a partir de la generación de un alto grado de dependencia, ya que las instituciones del Estado no pueden ejercer poder (inmediato o delegado) sobre los actores sociales en tanto ellos mantengan algún grado de control independiente sobre sus recursos (Adams, citado por De la Peña, 1986: 39). La función de la mediación política dentro del Estado (benefactor o nacional de competencia) no es tanto la conciliación entre clases, más bien es el control de la autonomía de los grupos para impedir el pluralismo político y la fuerza política que conlleva.

Esta negación está inscrita como parte fundamental en la conformación del Estado mexicano. Se inhibió la participación ciudadana en la toma de decisiones en los

²¹ Al decir profesionales, no se refiere a la condición educativa o capacidad de los políticos; sino, a la idea de que la política tiene que ser implementada por personas que se dediquen exclusivamente a eso. Minimizando la práctica rotativa de los cargos políticos en la sociedad, como se implementa en la mayoría de las comunidades indígenas, por lo menos a nivel comunitario.

distintos niveles de gobierno (municipal, estatal y federal), corporativizando este poder en grandes instituciones políticas, una de ellas, lo que fue durante más de 70 años el partido oficial, el PRI. Estas dos instituciones, gobierno y partido, entrelazados conforman un sistema piramidal en donde el que está a la cabeza es el presidente de la "república"²².

El dato distintivo del poder nacional mexicano es su centralización, que se extiende bajo la forma de imposición de un orden de dominio, y que ha dejado poco margen de expresión para los niveles regionales y locales de poder (Villa, 1986: 13). Algunos autores señalan que el denominador común de las revoluciones del siglo XX es la concentración y centralización del poder. En efecto ambas características se encuentran en el sistema político mexicano que se consolidó en las décadas después de la Revolución de 1910.

Al respecto, Consuelo Sánchez afirma: "La concentración y la centralización del poder político y de los recursos públicos fueron determinantes en el proceso de expropiación de los derechos políticos de los mexicanos y en la imposición del tutelaje como forma de gobierno" (1999: 56).

El presidencialismo mexicano es una de las muestras más evidentes de la concentración del poder. El centralismo basado en esa concentración de poder elimina o atenta dramáticamente contra el poder de decisión -política, financiera y administrativa- de los municipios y comunidades. La mayoría de las políticas públicas se diseñan en el centro por medio de las secretarías de Estado (por supuesto, delimitadas por las políticas internacionales) y se aplican a través de las instituciones federales o por medio de convenios con los estados de la federación. Así se mantiene al margen los niveles locales y regionales. La consolidación del Estado mexicano ha implicado detener todo movimiento autonómico, los grupos populares con pretensiones de autonomía se vuelven blanco de ataque: son cooptados, comprados, perseguidos o simplemente asesinados.

²² Esto no cambió sustancialmente con la llegada del PAN al gobierno federal.

Abro un paréntesis para profundizar en esta última idea. Ya Engels anotaba como característica del Estado la posesión de una fuerza armada, no sólo para defenderse de un ataque externo sino como una institución de represión interna de control social. Sin embargo, es hasta esta época neoliberal que la fuerza represiva es una de las pocas funciones que ejerce el Estado nacional de competencia. De esta manera lo dicen un insurgente y un antropólogo:

“El Estado, en el neoliberalismo, tiende a contraerse al "mínimo indispensable". El llamado "Estado Benefactor" no sólo se convierte en obsoleto, se desprende de todo lo que lo constituía en tal y se queda desnudo. En el cabaret de la globalización, tenemos el "show" del Estado sobre una "table dance" que se despoja de todo hasta quedar con su prenda mínima indispensable: la fuerza represiva. Destruída su base material, anuladas sus posibilidades de soberanía e independencia, desdibujadas sus clases políticas, los Estados Nacionales se convierten, más o menos rápido, en un mero aparato de "seguridad" de las megaempresas” Subcomandante Insurgente Marcos²³.

“Las ideas en torno al desmantelamiento del Estado en el capitalismo neoliberal son parcialmente ciertas. Es verdad que todas sus obligaciones sociales (salud, educación, seguridad pública, pensiones, etcétera) -y por ende las instituciones relacionadas con éstas- se deterioran o privatizan al desaparecer los elementos constitutivos del Estado benefactor. Sin embargo, con el neoliberalismo se fortifican sus tareas represivas y de control social y, en consecuencia, toman preeminencia política las fuerzas armadas, policiales y de inteligencia. Esto es, la violencia y el autoritarismo -intrínsecos del sistema estatal capitalista- asumen un papel preponderante. Los estados *nacionales* se transforman lisa y llanamente en guardianes del orden y la reproducción del sistema mundial de explotación al transnacionalizarse sus clases dominantes” Gilberto López y Rivas²⁴. Cierro paréntesis.

Esta política de nulificación de la autonomía ha sido muy clara con respecto a los pueblos indios. El Estado, primero a través de la asimilación, luego a través de la integración, incluso ahora con su política “pluralista”, ha propuesto una serie de

²³ 1997, versión electrónica: <http://www.cgt.org.es/IMG/pdf/marcos-7-piezas.pdf>

²⁴ 2007, versión electrónica:
<http://www.jornada.unam.mx/2007/07/13/index.php?section=opinion&article=018a1pol>

acciones que imposibilitan el derecho de estos pueblos a autogobernarse. En la Constitución se sigue desconociendo política y jurídicamente las formas de gobierno indígena, imponiéndoles a las comunidades que se adscriban a un municipio libre como única forma de gobierno reconocido. Se impide la construcción de unidades sociopolíticas regionales que abarquen varias comunidades. No reconoce los usos y costumbres, tanto en la forma de elección de autoridades como en la forma de administrar justicia.

El proceso vivido por los pueblos indios en México durante la discusión y construcción de los Acuerdos de San Andrés (1995-1996), las iniciativas que se dieron para poder impulsar que se discutieran en el Congreso estos acuerdos y formaran parte de la Carta Magna, son un claro ejemplo del despojo de la capacidad de determinarse. La reforma aceptada reduce completamente los acuerdos firmados. Pero estratégicamente la clase política fingió ‘reformular la ley’ y con ayuda de los medios masivos aliados darle un tinte de incluyente. Escribe Leticia Nieto, “Como sociedad, la inclusión es vista muchas veces como el punto más alto de la apreciación intercultural, la diversidad y la liberación” (2007: 37). Pero esta “inclusión” no coloca el remedio en la herida, sólo quiere ponerle un curita.

Sin embargo, varios pueblos indios, principalmente los cercanos al movimiento zapatista, han decidido hacer de los Acuerdos de San Andrés su ley y han construido espacios autónomos cultural, política, jurídica, social, económica y administrativamente. Leticia Nieto afirma que los grupos marginados para empoderarse tienen que desarrollar sus habilidades autodeterminantes, manteniendo claridad de la opresión que sobre ellos pesa. Una forma de lograrlo es crear espacios propios, sin la interferencia del grupo privilegiado. Esta es la causa por la que estos espacios son prohibidos.

2.2 Racismo

2.2.1 La formación de la nación: lo culturalmente homogéneo.

El segundo proceso de la conformación del Estado-nación es la formación de la nación. Comenta Olivia Gall, “el proceso de construcción de la nación moderna necesitaba dotarse de una comunidad étnico-nacional, de una unidad histórico-cultural, como elemento fundador, estructural y estructurante fundamental” (2001: 94).

La cultura hace existir a una colectividad, la determina y es determinada por ella, como dice Gilberto Giménez: "todo actor individual o colectivo se comporta necesariamente en función de una cultura"²⁵. Por tal motivo, la cultura es un elemento importante en el segundo proceso de la consolidación del Estado. La formación de la nación en países con una gran cantidad de grupos étnicos ha implicado un alto grado de transculturación.

¿Cómo lograr esa unidad nacional? La respuesta en el México post revolucionario fue: vía el mestizaje. El mestizo, pensaban los intelectuales de ese tiempo, era el equivalente a la nacionalidad, era el único que presentaba la unidad de costumbres. Molina Enríquez decía, "El indígena no lo tiene por su situación de aislamiento, de división e incultura. El criollo sólo tiene conciencia de grupo que pretende defender sus exclusivos intereses; se encuentra además ligado fuertemente a intereses extranjeros" (citado por Villoro, 1950: 214).

En este mismo sentido, Pimentel se refiere a los indígenas como la pieza que falta para lograr la unidad nacional y la solución es que se conviertan en mestizos "debe procurarse que los indios olviden sus costumbres y hasta su idioma mismo, si fuere posible. Sólo de este modo perderán sus preocupaciones y formarán con los blancos una masa homogénea, una nación verdadera" (citado por Villoro, 1950: 219). Aunque los distintos exponentes del mestizaje diferían en el enfoque, todos coincidían en que la heterogeneidad étnica enfrentaba a la nación con un problema, que sólo podía ser resuelto con la homogeneización cultural de la sociedad mexicana. Esto por supuesto requería de la integración gradual de los indígenas a la nación mediante políticas del Estado.

La conformación de la nación partió de la construcción ideológica del mestizaje y en ese sentido, la política impulsada para lograrlo fue el indigenismo. Es claro que la política indigenista no surgió sólo como respuesta al movimiento indio, surgió como una necesidad del Estado. Tanto el mestizaje como el indigenismo forman parte de un programa cultural institucional planeado y ejecutado por éste. Este nuevo discurso

²⁵ 1997, versión electrónica: ciencias.arte.googlepages.com/Territorio.doc

aparentemente no persigue la abolición de las identidades diferenciadas, y esto les permite que esta propuesta en su momento no sea estimada como racista.

Es el propio Gamio, iniciador del indigenismo, quien hace la distinción entre asimilación -la política del periodo anterior- e integración -política que implementaría el indigenismo-. Entre otras cosas, nos dice que la población indígena no debe asimilarse a la población nacional, sino integrarse con ella en un intercambio de valores. Esto significa que en la construcción del mestizaje, éste se quedará con lo bueno de cada cultura.

Lo cierto es que la política cultural la construían los mestizos desde la perspectiva de lo que consideraban progreso, el cual por supuesto, estaba conceptualizado desde el modelo fenotípico y cultural dominante: el occidental. Wallerstein sostiene que el término mestizo proclama una ausencia de identidad y, por ese motivo tiene una correspondencia importante con las relaciones sociales capitalistas (citado por Pineda, 2003: 47), que necesitan de hojas en blanco para imprimir su sello monetario. Quizá por esto la invención del "mestizo" fue tan exitosa en la conformación del Estado nación en México.

La mediación cultural impulsada por el Estado busca la desaparición de la diversidad étnica en la imposición de un sólo modelo de valores. Richard Adams argumenta que el intermediario cultural se ocupa del cambio de los significados y los valores entre los miembros de las poblaciones que tienen un origen cultural distinto al proyecto impulsado por el Estado (1983: 67). Alicia Castellanos considera que esa perspectiva es etnocéntrica y racista, porque encuentra en la acción indigenista un mecanismo para inducir el cambio, negando el derecho a la diferencia cultural y participación a los pueblos indios en las políticas del Estado (2000: 63).

“Los ideales universalistas que legitimaron las conquistas coloniales eran, en esencia, los mismos que los estados nacionales utilizaron para ‘destruir’ la heterogeneidad interna” (Castellanos, 1994: 101 y 102). La imposición de una lengua “nacional”, la instrucción pública uniforme y la igualdad jurídica de derechos individuales son medidas homogeneizadoras de los estados nacionales que buscan, en última instancia, la abolición de las identidades étnicas (Akzin, 1968: 109-110).

De la misma manera que los liberales del siglo XIX, la lógica de la que partían el mestizaje e indigenismo, aunque sus ideólogos no lo quisieran presentar así, era el asimilacionismo. Por tanto, aunque enmascarada era una política racista. Las implicaciones de esta política las podríamos ubicar en dos aspectos. Primero, reemplazó la polarización blanco-indio que pretendía combatir, con la polarización mestizo-indio (Gall, 2001: 98). Segundo, produjo la disolución silenciosa de los pueblos indios, debido a que el mestizaje ni integró, ni fusionó dos tradiciones culturales, sino que impuso un modelo cultural que se presentó como referencia y preferencial con respecto a los otros pueblos (Castellanos, 1994: 112).

2.2.2 Racismo, el despojo del derecho a la diferencia.

Pese a que Taguieff asegura que el racismo es una invención occidental (2001: 11), concuerdo con Castoriadis, que el racismo “comparte algo mucho más universal que lo que se desea admitir frecuentemente” (2001: 19). Este fenómeno se engarza con la construcción identitaria. La identidad no es más que el lado subjetivo de la cultura, la identidad deriva del latín *ídem*, que significa “lo mismo” y de esta manera alude oposicionalmente a “lo diferente” o “lo otro”.

En todo proceso identitario encontramos las representaciones que elaboran los grupos de sí y de los otros. Afirma Castoriadis, que toda sociedad se instituye creando su propio mundo. Esto significa crear un modo de representar, una categorización del mundo, una estética, una lógica, un modo de valorizar y de ser afectado. En esta creación del mundo encuentran siempre su lugar la existencia de otros humanos y de otras sociedades (2001: 20).

Vernaut observa que desde los orígenes de la humanidad, todo agrupamiento humano, para preservar lo propio, ha debido enfrentar la alteridad de muy variadas formas (citado por Castellanos, 1994: 103). Castoriadis presenta un esquema, bastante rudimentario – como él lo llama- para pensar las formas de enfrentar la alteridad con las que se cuentan:

“... se presentan trivialmente tres posibilidades: las instituciones de esos otros (y consecuentemente ¡esos otros mismos!) pueden ser consideradas como superiores (a las

‘nuestras’), como inferiores o como ‘equivalentes’. Observamos de inmediato que el primer caso implicaría simultáneamente una contradicción lógica y un suicidio real²⁶... El encuentro, por consiguiente, no deja más que dos posibilidades: los otros son inferiores o los otros son iguales a nosotros. La experiencia demuestra, como se dice, que la primera vía se sigue casi siempre y la segunda casi nunca” (2001: 20-21).

En este mismo sentido, dice Castellanos que el “etnocentrismo, reconocido como la ‘actitud más antigua’ común a todos los pueblos... sobrestima lo propio frente a lo ajeno para afirmar su imagen del mundo y su propia existencia. Esta forma de enfrentar la alteridad es universal por ser la expresión de un principio de clasificación básico para la delimitación de grupos y la interacción social” (Castellanos, 1994: 103).

Castoriadis considera que es “proclividad natural” de los humanos y en ese sentido, de las instituciones creadas por ellos, que los otros sean casi siempre establecidos como inferiores. Se trata, nos dice, “de la aparente incapacidad de constituirse uno mismo sin excluir al otro y de la aparente incapacidad de excluir al otro, sin desvalorizarlo y, finalmente, sin odiarlo” (2001: 19). El autor reflexiona el racismo entendiéndolo como la expresión más extrema del odio hacia el otro, por la idea de que el otro es inconvertible, parte de la concepción del racismo de vertiente biológica. Pese a que esta concepción fue superada, me parece importante apuntar su punto de vista.

Desde ahí, la sociedad, con su modo de ver y hacer la vida, se encuentra en *peligro mortal* cuando se le presenta la demostración de que existen otras formas de ver y hacer la vida, que son coherentes y tienen sentido como la suya. Desde ahí, la otra cara de la afirmación de lo propio es la inferioridad de los otros. Y como todo enunciado ideológico, en todo momento se traduce en una acción concreta en la relación que tengo con el otro, es decir, se traduce a una relación social: “A partir del momento en que se produce la fijación racista, como se sabe, los ‘otros’ no sólo son excluidos y tenidos como inferiores, sino que como individuos y como colectividad, se vuelven punto de apoyo de una segunda cristalización imaginaria que les confiere un conjunto de

²⁶ En el apartado de resistencia veremos que esta opción también es posible. Indica Leticia Nieto que se está comprobando en muchos estudios de desarrollo infantil, que en condiciones de racismo, los niños que pertenecen a grupos marginados se identifican ellos mismos como inferiores y al grupo dominante automáticamente como superiores. Audio con sus observaciones al capítulo. Febrero 2009

atributos y, detrás de estos atributos, una esencia malvada y perversa que justifica de antemano todo lo que uno se proponga hacerles sufrir” (Castoriadis, 2001: 23).

La categoría racismo ha tenido diversas concepciones y éstas implican a su vez visiones diferentes de antirracismo. Dice Taguieff que es necesario distinguir el carácter pluridimensional del racismo -se distingue en actitudes, comportamientos, funcionamientos institucionales, discursos ideológicos, etc.-, además, que es necesario “... suponer la existencia de múltiples racismos... Y suponer... que las visiones racistas varían, se transforman, se adaptan a diversos contextos, se reciclan, en resumen, se metamorfosean” (2001: 8 y 9).

Pese a tener claro la existencia de múltiples racismos, los autores citados consideran que existen dos definiciones importantes para identificar las prácticas racistas. La primera es la que se dirige a la biologización de lo diferente, naturaliza la inferioridad atribuida y establece una clasificación jerarquizante de los grupos humanos. Esta primera concepción de alguna manera fue superada debido a los cambios en la forma en que el racismo se iba presentando.

Gall resume muy bien la segunda concepción, “... el racismo es el grupo de representaciones, de normas y de valores expresados en prácticas (actitudes y conductas) que conducen a la exclusión y/o inferiorización del “Otro” próximo o distante, percibido como diferente por el grupo hegemónico, desde uno -o ambos- de los siguientes dos ángulos: a) el ángulo de sus atributos fenotípicos y b) el ángulo de sus atributos culturales” (2001: 91).

Desde la mirada de Leticia Nieto, el racismo está enmarcado sólo dentro de una categoría, del sistema de opresión y privilegio, que llama “antecedente indígena”. Ella utiliza el término opresión para englobar las nueve categorías que producen marginación o privilegio. Sin embargo, he decidido utilizar el término racismo y no el de opresión, debido a que justamente en un territorio como el de la Sierra Norte de Veracruz, se ha vivido de manera histórica y cotidiana “una posición agresiva de los

mestizos hacia los indígenas”²⁷. Aunque esté clara de que hay ocho categorías más de opresión, las cuales tendré presente, pero no trabajaré a profundidad.

Además considero que la segunda concepción de racismo, resumida por Olivia Gall, supera la visión de raza. En ese sentido, podemos decir, en forma simple, que el racismo es la intolerancia a lo diverso, la forma rígida de la percepción negativa de la alteridad, la negación al derecho a la diferencia -cualquiera que esta sea-. Los neozapatistas lo llaman desprecio. Dentro de su teoría, el desprecio forma parte de las cuatro ruedas que hacen caminar al capitalismo. El despojo, la represión y la explotación, son las otras tres.

El racismo o el desprecio es una forma específica de rechazo al otro, sustentado en un sistema de representaciones que elaboran los grupos de sí y de los otros. La representación del otro, la mirada hacia el otro, puede ser expresada desde diversos sentidos, según los protagonistas y fundamentalmente, según el contexto socio-político y cultural que se viva.

Las identidades colectivas son socialmente "construidas" y este proceso de construcción de identidades y diferencias puede implicar el intercambio entre sujetos; pero como "los actores más relevantes en la construcción social de identidades y diferencias suelen ser gobiernos..." (Mato, 1994: 17), este proceso tiende a ser unilateral.

Ante esto, como lo recomienda Alicia Castellanos, no hay que olvidar que el universalismo es un pensamiento que ha intervenido más frecuentemente en la construcción social y cultural de la otredad. "La ideología del universalismo, basada en el principio de que todos los hombres son iguales y tienen los mismos derechos, es uno de los fundamentos del proceso *nacionalitario*" (Balibar y Wallerstein citados por Castellanos, 1994: 101). "Lo universal es definido a partir de una escala única de las civilizaciones, en cuya cima se encontraba Occidente, negando las diferencias étnicas y regionales" (Castellanos, 1994: 101).

²⁷ Entrevista a Alfredo Zepeda, noviembre 2001 Jesuita, que a finales de los años setenta llegó a trabajar en la zona, miembro del Comité de Derechos Humanos de la Sierra Norte de Veracruz, mantiene un trabajo constante en Radio Huaya y en la parte baja del municipio de Texcatepec.

Es claro, lo que se busca es que no haya identidades colectivas diferentes al modelo cultural que requiere el Estado nacional capitalista para existir. Ya lo decía Giménez, “Sin identidad no hay autonomía, y sin autonomía no puede haber participación de la población en el desarrollo de su región. Lo que equivale a decir que no puede existir un desarrollo endógeno sin identidad colectiva”²⁸.

2.2.3 Racismo, poder y capital.

No importa cual es la base de esta distinción entre lo propio (superior) y lo diferente (inferior): genes, cultura o control de recursos. Esta distinción lleva necesariamente a una relación de poder dominado-subordinado y a una relación económica de explotación. Wallerstein sostiene que en el capitalismo, el racismo tiene como función justificar el reparto diferencial de la riqueza. “Se ha afirmado que aquellos que están económica y políticamente oprimidos son culturalmente ‘inferiores’... El racismo ha servido como ideología global para justificar la desigualdad”. Recuerda Pineda que Malcolm X decía, “No hay capitalismo sin racismo” (citados por Pineda, 2003: 47 y 54).

Pineda asegura que “El racismo es mucho más que prejuicios, es un despojo de la condición humana” (2003: 50). En este mismo sentido, Foucault afirma que el racismo es una justificación social del homicidio de los otros; la condición de la aceptabilidad de matar, y por matar no se refiere únicamente al asesinato directo, sino también a todas esas muertes indirectas: “el hecho de exponer a la muerte o de multiplicar para algunos el riesgo de muerte, o más simplemente la muerte política, la expulsión” (1992b: 207). Es decir, todas esas muertes que se producen en la explotación, el despojo, la represión y el desprecio al otro marca el camino que recorre el capital.

En sintonía con esto, uno de los conceptos que se introdujo ampliamente en los estudios sobre racismo en los años setenta del siglo pasado fue el de etnocidio. Alicia Castellanos afirma que “El etnocidio es un conjunto de prácticas de destrucción cultural que pueden llevarse a cabo ‘con toda amabilidad’ o con toda violencia”. Según Fonval, la condición para que exista etnocidio “es que las relaciones interétnicas estén establecidas siguiendo un esquema de dominación/dominado cuyo desenlace lógico sea

²⁸ Giménez, 1997, versión electrónica: www.cienciasyarte.googlepages.com/Territorio.doc

la destrucción de la cultura dominada o su absorción (integración, asimilación). Es una "política consciente" (e institucionalizada) de destrucción de los grupos étnicos" (citado por Castellanos, 2000: 67). El discurso y la política del mestizaje es un conjunto, entre otros, que legitima el etnocidio (Castellanos, 2000: 67).

2.3 Caciquismo

2.3.1 Sabemos que es un cacique: intermediación.

Racismo y *poder sobre* son realidades vividas en las comunidades de la Sierra Norte de Veracruz y la manera en la que se traducen es a través de lo que los científicos sociales han llamado caciquismo. Es común escuchar en los profesionistas y luchadores sociales y religiosos que trabajan y/o investigan la zona, que el caciquismo es un fenómeno que azota a la región desde hace ya muchos años. Así lo dice Briseño para la Huasteca Hidalguense, sin olvidar que esta es una característica que también ha tenido la Huasteca Veracruzana, "... la característica social y política más notoria de la Huasteca Hidalguense es la prolongada presencia del caciquismo como sistema político de dominación" (Briseño, 1992: 3).

La presencia, principalmente de los luchadores sociales y religiosos ha determinado en gran medida que el término cacique haya sido acuñado por los pobladores indígenas del municipio. Don Raúl -opositor, quien ha sido autoridad ejidal en la comunidad de Chahuatlán-, en una plática informal comentó "antes no sabíamos cómo se llama, sólo sufrimos lo que hace, ahora sabemos que es un cacique"²⁹.

"El término cacique viene de la palabra "Kassiquian" de la lengua arawaka del Caribe que quiere decir 'tener o mantener una casa'. Es con ese vocablo que se designaba a los jefes en las Antillas Mayores en el momento de la conquista" (Paré, 1975: 36). En Nueva España se adoptó esa palabra para referirse a autoridades autóctonas entre los pueblos conquistados, los caciques eran los indígenas que tenían títulos de nobleza por parte de la Corona de España, ellos sin poder real, eran los intermediarios entre colonizadores y colonizados.

²⁹ Diario de campo, diciembre 1997

Leopoldo Allub cuenta que en los países como México, en donde el trabajo indígena fue explotado, el caciquismo floreció. Como el poder colonial carecía de funcionarios para extender su poder en los vastos territorios de América, además del problema que representaban las lenguas indígenas, utilizó la figura del cacique para recolectar el tributo y para que le fuera proporcionada mano de obra servil. En 1824, se abolieron los títulos de los caciques en México, pese a eso se siguió utilizando el término popularmente para designar a aquellos que ejercen poder mediante el nombramiento o manipulación de las autoridades (1986: 122).

Los estudios de los años setentas coordinados por Roger Bartra (1975) quisieron responder la pregunta: ¿Por qué y cómo surgió el caciquismo como elemento importante en el sistema de control político en México? Llamaron caciquismo a un sistema informal de poder, asociado al campo mexicano, ejercido por individuos o grupos que ocupaban posiciones estratégicas en la estructura económica y política (Martínez, 1975: 149 y Paré, 1975: 31).

Lo que se denomina caciquismo en México, nos dicen los autores, “es una forma de control político en zonas rurales característica de un período en que el capitalismo penetra modos de producción no capitalista... En términos generales definimos al caciquismo (sea el de la época colonial, independiente o posrevolucionaria) como un fenómeno de mediación política caracterizado por el ejercicio informal y personal de poder para proteger intereses económicos individuales o de una facción” (Paré, 1975, 35-36).

Para conceptualizar al caciquismo dentro de la estructura de mediación, los autores parten del siguiente contexto histórico: Nos explican que entre finales del siglo XIX y el primer decenio del siglo XX hay un proceso de concentración de tierra y en ese sentido despojo de los campesinos. Se crearon inmensos latifundios con muy poca inversión de capital. Los hacendados no estaban interesados en hacer inversiones productivas, más bien explotaban a los peones. Bartra llama a este proceso la vía “junker” (terrateniente) en su versión porfiriana. Esta falta de inversión, por un lado y la extrema pobreza, por el otro, fue la contradicción principal que generó la revolución mexicana (1975, 5-7).

Se genera en ese sentido un movimiento campesino. Según Luisa Paré “En el campo, en muchos lugares, después de derrotar a la clase de los terratenientes que tenían el poder político, se creó un vacío en el poder debido a que las masas que llevaron a cabo el proceso revolucionario no tenían ninguna organización o cuerpo ideológico que ofrecieran alternativas ideológicas y políticas para un cambio efectivo en la distribución del poder... En algunos casos este vacío se llenó con el regreso al poder de los terratenientes que cuando no pudieron recobrar sus tierras, monopolizaron el comercio; en otros casos, los propios caudillos de la Revolución se apropiaron tanto del poder político como del poder económico recién expropiados” (1975, 33 y 35).

Pese a que uno de los lemas de la revolución de 1910 era “mueran los caciques”, pese a que pudo “matar, exiliar o momentáneamente vencer” a los caciques que en el Porfiriato eran los grandes terratenientes, no destruyó al caciquismo. “...la Revolución y el partido político que engendró han creado una estructura de poder tal que ha permitido, sino la sobrevivencia del caciquismo del tiempo de Porfirio Díaz, por lo menos el nacimiento de un nuevo estilo de caciquismo” (Paré, 1975: 31). Se parte entonces de la afirmación de que la revolución no fue una revolución campesina, sino “una revolución burguesa *contra la misma burguesía*, en la cual la masa campesina despojada jugó el papel de actor principal pero no dirigente” (Bartra, 1975: 7).

Políticamente encontramos una consolidación en el poder de la burguesía con “apoyo” del movimiento campesino. Este apoyo obliga a la clase en el poder a hacer una alianza satisfaciendo las reivindicaciones campesinas, para poco a poco ir controlando su participación política. Alianza que al mismo tiempo le permitiera seguir caminando el proyecto capitalista nacional.

Los estudios coordinados por Bartra afirman que en ese periodo se vive una situación de articulación de distintos modos de producción (capitalista y no capitalista), que presenta la necesidad histórica de “*intermediarios políticos*” entre las clases de ambos modos de producción. Esta necesidad está vinculada también con las condiciones que estructuran el medio en donde se desarrolla este fenómeno. Dice Betanzos que el aislamiento geográfico y el estado de las comunicaciones y los modos como se daban las relaciones sociales fueron las condiciones que perpetraron la presencia de los caciques (1988: 214).

Ante la incapacidad de la clase política de llegar a todos los rincones del país y la capacidad de los caciques regionales de dominar espacios geográficos determinados, estos asumen el papel de intermediarios entre su entorno y la "sociedad mayor". Esta lejanía permitió que durante los primeros años pasada la revolución, tuvieran los caciques una autonomía para gobernar que les permitió constituir pequeños ejércitos que les sirvieron para luchar contra sus rivales regionales o para enfrentarse a la autoridad nacional. Es así como se instituyó el caudillismo como forma de control político (Betanzos, 1988, 226). Esto originó cruentas peleas entre ellos. Este fraccionamiento del poder fue la justificación detrás de un movimiento de unificación de tendencias que asegurara el mantenimiento y la reproducción de sistema político nacional. Así nació un partido nacional y el Estado mexicano moderno.

Bartra, asegura que la relación de los dos modos de producción necesita al ejido y a los minifundios como colchón amortiguador que permita controlar la violencia que se podía desatar por, lo que él llama, la rápida expansión del sector capitalista. Se requería, de ese mecanismo para echar a andar la reproducción del capital, y a la vez mantener la esperanza de los campesinos (1975: 6).

Fue hasta en tiempos del presidente Cárdenas que se cumplió con las demandas campesinas. Se les dio tierras desde la perspectiva de que el desarrollo en el campo pasaba por un periodo de transición, en el cual los inversionistas irían acumulando poco a poco tierras. Para que se llevara a cabo esa transición se irían, legalmente quitando los candados a los ejidos, para echar a andar el despojo político.

Esta alianza con los campesinos fue erosionándose poco a poco. Empezó el viraje en el régimen de Ávila Camacho; después se dieron las reformas al Art. 27 de la Constitución introducidas por Miguel Alemán para garantizar el derecho de amparo a los terratenientes. Para que ese proceso se diera sin escándalos agrarios, se requería de un sistema de control político que limitara las aspiraciones agraristas, pero a la vez no causara conflictos. Se fueron rompiendo las bases de participación política, a partir de un sistema de mediación compuesto -primero- con la consolidación del partido oficial realizado por Calles (PNR, luego PRM y ahora PRI) y -segundo- con la consolidación de diversas instituciones cooperativas. Es decir, se institucionalizó la Revolución, esta

requería de agentes que llevaran a cabo la política dictada desde arriba. Ante la posibilidad de perder el control, los caciques se alinearon a esa política, ingresaron y empezaron a ser los promotores del nuevo partido, se incorporan al sistema como intermediarios y se convierten en “los pilares del moderno Estado Mexicano” (Betanzos, 1988, 224).

La función de los caciques es entonces la de mediación entre las localidades y las autoridades estatales y federales. En este sentido, Friedrich dice que esta función tiene como finalidad transmitir a los pobladores locales las consignas y los proyectos del partido y del gobierno, a su vez, que satisfacer las demandas de sus seguidores siempre y cuando éstas puedan ser resueltas por el régimen. Así mismo, argumenta que la legitimidad del cacique se basa en esa capacidad de beneficiar a sus seguidores, por medio de los múltiples contactos que tiene en los otros niveles de poder (1968).

Este juego en donde se hace notar que se “beneficia” tanto a los campesinos como a la clase en el poder; este juego en donde se dan tierra y se quitan los candados legales para evitar el latifundismo; este juego en donde los intereses de la mayoría parecen confundirse con los intereses de lo que llaman la burguesía agraria; le llaman algunos autores *simbiosis política*. Partiendo de ese contexto, las luchas de los años setentas contra el caciquismo se leen como una crisis de la estructura de mediación, se reconoce un claro debilitamiento de los mecanismos de control. El objetivo de mantener desmovilizado al campesino ya no se cumple (Gutiérrez, 1975: 64).

2.3.2 Caciquismo en la Huasteca: dominación directa.

Briseño, a partir de sus estudios en la Huasteca Hidalguense y Potosina llega a conclusiones distintas a la de los autores coordinados por Bartra. Nos dice que el caciquismo en la Huasteca se vivió, hasta 1981, como una estructura de dominación sin mediaciones políticas usando la violencia directa, con el objetivo de mantener el control político, económico y cultural sobre un territorio. “... la clase en el poder, por medio de los caciques armados, logra mantener las relaciones sociales en las condiciones del siglo pasado [se refiere al siglo XIX] ...por su capacidad de ofrecer, durante y después de la llamada etapa armada, a los diversos gobiernos centrales el control de la Huasteca” (Briseño, 1992: 9).

La dominación directa por medio de la violencia es una de las características históricas más notorias del cacicazgo huasteco del siglo veinte, sostiene Briseño. "... la única alternativa de la clase en el poder para conservar el poder en el contexto nacional de una revolución campesina era el ejercicio de la dominación sin intermediaciones políticas. En otras palabras los caciques de la Huasteca se armaron para mantener el control de la zona y de los nahuas y para mantener lejos a la revolución campesina" (1992: 11).

El autor afirma que el caciquismo del siglo veinte de la Huasteca Hidalguense se incubaba en el periodo revolucionario. En ese sistema político no existen mediaciones políticas, cada mestizo (*cuyutl*, llamado así en la región³⁰), "se define por su capacidad de mantener el control directo mediante un ejército privado y la amenaza cumplida de violencia". El control del acceso a la tierra, más que la propiedad directa o formal de la misma, fue el mecanismo central de control social y político, y esto fue la fuente principal de su poder en la negociación política (Briseño, 1992: 19, 20 y 177).

"Este control se construye e impone tomando la figura de tenencia de la tierra llamada condueñazgo; esta forma de propiedad se caracteriza por la indefinición de límites entre las tierras de casi todos los sectores sociales y principalmente entre las propiedades de las organizaciones comunales y las de la clase en el poder. El conceder a los macehuales el acceso a la tierra era un 'derecho' adquirido por los jefes de las familias cuyutls... Basados en este 'derecho' el condueñazgo sujeta a los "socios o condueños" a la decisión del 'dueño de hacienda'" (Briseño, 1992: 176-177). Esta condición en la que los nahuas no fueron despojados y expulsados completamente de sus tierras y mantuvieron condiciones de acceso a la tierra fue un factor más para que no se incorporaran al movimiento revolucionario.

Considera Briseño que al conocer este proceso la conclusión central es que en la Huasteca Hidalguense no se presentó ningún movimiento campesino, el movimiento que se dio fue principalmente entre la oligarquía regional para no perder sus territorios. No hubo por tanto, reparto agrario en Hidalgo, afirma que con Lázaro Cárdenas (1935-

³⁰ Nombre que utilizan los nahuas de la Huasteca Hidalguense y otras regiones para identificar a los mestizos. Nos dicen los estudios de Briseño que "La traducción tiene distintos registros: cacique, ladrón, perro cuando se refiere a un mestizo malo, pistolero, asesino; coyote, animal portador de grandes males; dentro de la concepción indígena significa, ladrón de vida y causante de enfermedades" (Briseño, 1992: 4). En Ixmiquilpan no usan ese término.

1940) se registraron tres dotaciones que nunca se ejecutaron. El control por medio de la violencia impidió que se gestara un movimiento campesino, por lo tanto no hubo vacío en el poder. Siguieron en el poder los que ya estaban y no se generaron cambios en las relaciones de dominación vigentes (Briseño, 1992: 179 y 185).

No hubo necesidad de ninguna alianza con los campesinos, simplemente la reforma agraria no llegó. En la Huasteca no se vivió ningún tipo de “simbiosis política”, no había beneficios para los campesinos. Escribe Briseño: “un simple listado de los servicios arrancados a los pueblos nahuas por medio de la violencia durante el actual siglo desmiente esta posible relación beneficiosa para ambos. La explicación más adecuada se asemeja a la venta de protección. Es simple, los nahuas para evitar el despojo de tierras, el asesinato o la quema de sus pueblos se obligaban a trabajar para los *cuyutls* o a entregar trabajadores, hombres y mujeres. Todo a cambio de ‘permiso’ para trabajar sus propias tierras. La venta de protección condiciona directamente las formas de acceso a la tierra y establece algunas formas de propiedad de la tierra” (Briseño, 1992: 15).

Para Briseño, “el caciquismo Huasteco es el soporte armado y político del gobierno del estado y del gobierno federal. Poco a poco el control caciquil se extiende e incluye a las dependencias oficiales, federales y estatales... los caciques huastecos son agentes y miembros de la continuidad tanto política como económica, y para ello también se basan en la agricultura tradicional practicada por los macehuales nahuas en sus organizaciones comunales y en el control directo en los territorios y de los organismos oficiales” (Briseño, 1992: 19 y 20).

Este contexto marca una diferencia en la definición del caciquismo que hace Briseño con la definición que hacen los investigadores coordinados por Bartra.

Años después de la revolución, los mestizos *cuyutls* también logran hacerse del control político del Estado de Hidalgo, es cuando hicieron y vieron crecer sus capitales por la vía más rápida: el saqueo. Ahí empieza el despojo a los macehuales; “...los condueñazgos empiezan a perder terreno como mecanismo de control y tratan de modernizarse usando la vía de la ganaderización como mecanismo de retención de control del acceso a la tierra” (Briseño, 1992: 186 y 187). Este proceso de despojo,

usado nuevamente, incrementa los asesinatos de los nahuas. Ambos elementos impulsan el aumento de la resistencia del pueblo nahua.

Las movilizaciones campesinas por la tierra que proliferaron en los años setentas del siglo XX, las cuales iniciaron en la Huasteca Hidalguense con invasiones de tierra desde 1959 hasta 1988, no pueden ser leídas, por lo menos en esa región, como una crisis de la estructura de mediación. Este movimiento es una respuesta, después de una larga lucha acallada por los caciques, ante una estructura de dominación jerárquica, cerrada, autoritaria, opresiva y represiva que haciendo uso del despojo y la violencia, soslayado por el poder federal, llegaron a grados que afectaron la reproducción de los indígenas de la región y la estabilidad regional.

2.3.3 Dominación directa o mediación: ¿es la discusión?

Afirma Allub al hablar del caciquismo, que su estancia en varios siglos y su impacto sobre el poder nacional, abierto o solapado, muestra como *constante sociológica* a un tipo de poder organizado piramidalmente, de modo tal que cada cacique o jefe esté interconectado a otros de rango superior formando una estructura política, en cuya cima siempre se encuentran personas influyentes a nivel nacional y en diversas actividades (1986: 119). La constante sociológica es el *poder sobre*, un poder entendido como dominio, control y mando.

La adaptación que el caciquismo como institución y cada cacique en su estrategia local, logran en el proceso de conformación del Estado-nación, se ubica en un nivel dentro de la estructura jerárquica que conforma el Estado. Por lo tanto, el cacique “constituye más bien un mecanismo importantísimo de articulación del sistema político y económico global” (De la Peña, 1986a: 31). Sabemos que el Estado no es un órgano de conciliación entre clases, es un órgano de dominación de la clase económicamente privilegiada. Esta clase basa su poder en el control de los medios de producción y junto con esta relación de explotación y opresión de trabajo asalariado-capital, se encuentra la relación de mando-obediencia, este despojo y sometimiento de la capacidad de determinar y determinarse políticamente.

Esta es la discusión, ya sea por medio de la dominación directa o por medio de la mal llamada mediación, en realidad dominación indirecta, el cacique (como cualquier otra

estructura que forme parte del Estado) tiene como función el sometimiento de la capacidad que tienen las personas de determinar y determinarse, es decir, tienen como función la nulificación de cualquier manifestación de autonomía en “su territorio”.

Visto de esta manera, el cacique “constituye un factor unificador de su territorio y elimina, mediante *beneficios o violencia*, las luchas faccionales y las protestas públicas contra el gobierno” (Cornelius, citado por De la Peña, 1986a: 31 y 32). El uso de la violencia o el uso de la “mediación” de las demandas populares es sólo un mecanismo que se adopta según varias circunstancias históricas, pero no es la característica fundamental del caciquismo como fenómeno social. De hecho, en Ilatlán, el cacique ha usado los dos mecanismos, la violencia hasta entrados los años ochenta del siglo XX y después, por diversas circunstancias desglosadas más adelante, redujo el uso de la violencia, y empezó a usar formas de control más sutiles. Podríamos decir que a finales del siglo XX, empezó a formar parte de la estructura de mediación del poder en la región.

Pero hay que dejar claro: la mediación no es tal, porque el cacique termina por inclinarse a defender los intereses de las autoridades ya sean estatales o federales. Lo veía Bartra, pero como una imposición y no como una característica fundamental de eso que llamaron estructura de mediación: “A pesar de todo, a largo plazo, los intereses de clase propios de la burguesía tienden a imponerse a la estructura de mediación” (Bartra, 1975: 28).

Allub lo afirma más claramente: “Este fenómeno, que parece estar en la base de lo que algunos autores han llamado ‘corporativismo’, es claramente diferente de la actividad ‘mediadora’ de los llamados ‘political bosses’ o ‘bossism’... Contrariamente, esta peculiar estructura de dominación llamada ‘cacicazgo’ tiene el objetivo de impedir la competencia y el pluralismo para servir al propósito de estructuras de poder oligárquicos” (1986: 119).

Así es como debemos entender el concepto de mediación, en este afán por nulificar cualquier proceso autonómico sin uso de la violencia, el cacique media las demandas populares pero “no permite que surjan más demandas de las que el régimen pueda

resolver, y debe por tanto persuadir a sus seguidores para que se conformen con satisfacciones mínimas” (Cornelius, citado por De la Peña, 1986a: 31).

El sistema caciquil en los espacios rurales y con presencia de pueblos originarios, dice Briseño, ha creado además, a lo largo del tiempo las condiciones políticas y económicas necesarias para su reproducción. Una de estas condiciones es la imposición, por medio de la violencia, de una división “racial”, una división entre indios y mestizos. Y por indios se refiere, a un término y concepto en base a lo establecido por el orden colonial, “antes no hay indios... al indio lo crea el europeo... toda situación colonial exige la definición global del colonizado como diferente e inferior” (Bonfil, citado por Briseño, 1992: 3 y 4). “La reproducción de la identidad es una fase del control político y explotación de los macehuales nahuas” (1992: 11).

En el caciquismo encontramos los dos procesos de la conformación del Estado-nación. Por un lado, la consolidación del Estado que implica la minimización de otros poderes autónomos, porque las instituciones del Estado no pueden ejercer poder sobre los actores sociales mientras estos mantengan independencia sobre sus recursos y en este sentido su autonomía política. Por el otro, la formación de la nación, es sustentada en la identidad mestiza y por tanto, en una política en el fondo de carácter racista y etnocéntrica. Tomando al racismo como una ideología global para justificar la palpable desigualdad económica, política y cultural.

2.4 Resistencia

2.4.1 Resistir o no.

Estudiar la relación que el Estado mantiene con la sociedad no sólo nos reduce a reflexionar sobre las fuerzas que utiliza para mantener el orden, sino también es necesario reflexionar sobre las fuerzas que se le enfrentan. Un paso importante para abordar este tema es clarificar las condiciones en que ocurre el cambio social, entendido este como un cambio de estructuras.

Una de las preguntas que siempre está presente cuando se analiza la resistencia en lugares en donde parece que no pasa nada es justamente, ¿Qué pasa? ¿Por qué muchas personas no resisten en situaciones de opresión? Mills plantea que los actores sociales (individuos o grupos) que no tienen una participación crítica se explica porque

experimentan sentimientos de entrapamiento, agotamiento. Esto les impide la comprensión de las causas del contexto en el que se desenvuelven, y esta no comprensión fomenta la no participación. Para contrarrestar esos sentimientos, dice Mills, tienen que reevaluar la relación entre su biografía con la historia, entre su personalidad con la cultura y entre su identidad con la estructura social en la que participan (citado por Bacal, 1986: 96). Es decir, en términos de Adams, tiene que reapropiarse de sus controles.

Esta reapropiación de sus controles en muchas ocasiones está oculta a nuestra mirada. Nos dice Scott que la respuesta a la pregunta anterior en Europa, se ha dado en términos neomarxistas, recurriendo al concepto gramsciano de hegemonía. Ante la conformidad de la clase obrera se responde con explicaciones “fuertes y débiles” de la hegemonía. La versión fuerte indica cómo el funcionamiento de lo que Althusser llamó “los aparatos ideológicos del estado”, (las escuelas, la iglesia, las instituciones políticas, económicas, etc.) llevan a cabo un trabajo ideológico con la finalidad de que los grupos mayoritarios consientan los valores culturales de los dominadores. La teoría débil de la hegemonía, a diferencia de la versión fuerte, tiene pretensiones más modestas; su finalidad es persuadir a los grupos de que su forma de vida, sus problemas son inalterables e inevitables, produciendo esa actitud de obediencia, sin por ello cambiar sus valores (1990: 98).

Scott tiene muchas objeciones a la teoría de la hegemonía: la principal es que el concepto de hegemonía implica el supuesto de que esa incorporación ideológica de la población subordinada a los valores dominantes (más en su versión fuerte que débil), reduce los conflictos. Ese supuesto, según él, le impide a esta teoría explicar adecuadamente cómo se producen cambios sociales desde abajo, es decir, cómo se vive la resistencia en lo cotidiano, ya que no deja espacio para los conflictos sociales y la protesta (1990: 98).

Por lo tanto, al silencio popular, al supuesto conformismo, Scott lo explica de forma diferente. Postula que los grupos que han sido expropiados de sus controles, mientras no recurren a una verdadera rebelión, “les interesa... conspirar para reforzar las apariencias hegemónicas... Los subordinados consienten y obedecen, no porque hayan internalizado las normas de los dominantes, sino porque, habiendo una estructura de

vigilancia, recompensas y castigos, consideran más prudente consentir". Esta conducta se nos puede revelar en su real sentido de apariencia en la medida que la comparemos con el discurso formulado en espacios ajenos a las relaciones de poder, lo que llama discurso oculto³¹, incluso Scott asegura que este discurso, de alguna manera, termina por manifestarse en forma disfrazada, en los cuentos, rumores, chismes, canciones, etc. (1990: 21 y 167).

Su propuesta es, por lo tanto, no sólo ubicarse en los momentos "boom" de la resistencia -la resistencia abierta y declarada-, sino indagar en los procesos que se dan en silencio -la resistencia disfrazada y discreta- ya que como el autor asegura, "Sólo cuando fracasan las medidas menos drásticas, cuando la subsistencia se encuentra amenazada o cuando hay signos de que puede atacar con relativa seguridad, el campesinado se atreve a seguir el camino del desafío abierto y colectivo" (1990: 113). La primera forma de resistencia (la abierta) entra en el ámbito de la política y la segunda (la oculta) de la infrapolítica. Sin la resistencia disfrazada, dice Scott, la resistencia pública no existiría.

La propuesta de Scott es sugerente, porque nos impulsa a voltear la mirada al cotidiano, de hecho utilizo varios de los elementos del mismo, pero ¿es cierto que no internalizamos los valores de la clase poderosa? Barrington Moore, en un estudio pertinente en donde se encarga de analizar las bases sociales de la obediencia y la rebelión, dice lo contrario. Confirma que las clases dominantes gozan de ventajas para imponer su manera de ver al mundo, y en este proceso, los seres humanos aprenden a aceptar la existencia de ciertas normas y hechos sociales, como algo ya dado; aprenden a considerarlos como la FORMA en que funciona el mundo y "es muy difícil que acepten cambiarlos" (1978: 53).

"Mediante ciertos mecanismos sociales y psicológicos, no todos los cuales derivan del hecho de la dominación, los seres humanos pueden enseñarse entre sí -y lo que es más importante, aprender de ellos mismos- a poner un valor bajo a su propio valor, a aceptar el dolor y la degradación como moralmente justificados, y en algunos casos incluso a

³¹ Es el que se construye fuera del escenario, donde los subordinados se reúnen lejos de la mirada intimidante del poder, representa una crítica del poder, un discurso tras bambalinas, que consiste en lo que no se le puede decir directamente al poder; el discurso oculto se convierte en depósito de lo que no se puede enunciar abiertamente sin peligro (Scott, 204: 21, 38 42 y 65).

elegir el dolor y el sufrimiento. Sociedades enteras pueden en ciertos momentos educarse a sí mismas en una ética de sumisión” (Moore, 1978: 57).

Un ejemplo importante que Moore toca en su libro apunta a los intocables en la India. Dice que no encontró ningún caso de revuelta abierta entre ellos. Considera que en este caso, se puede afirmar que los intocables internalizaron las normas de la sociedad hindú, como lo llaman los psicólogos o aceptaron la autoridad moral de los opresores, como lo llama él (1978: 64-72).

Moore, se pregunta al respecto de los campos de concentración nazi: ¿Puede acaso el terror a los guardias bastar para explicar la conducta del prisionero y acaso la aceptación de la moral de los SS -cuando eso ocurría- no era más que pura simulación? Como plantea Scott que sí sucede. La respuesta de Moore es contraria, considera que la conducta de los prisioneros fue mucho más allá de lo que puede ser una simulación. Afirma que el condicionamiento puede cambiar actitudes y un condicionamiento en donde se te sujeta a privaciones extremas acelera los procesos de aprendizaje adaptativo; asegura que el humano tiene la peligrosa capacidad de adaptarse a lo que sea (1978: 74 y 76).

Es probable que se pueda decir que un campo de concentración nazi es un ejemplo demasiado extremo para poner en discusión si los subordinados asumen los valores de los dominantes o simulan hacerlo. Pero como el mismo autor nos dice, hay un montón de elementos que lo hacen muy cercano a cualquier sociedad civilizada, “la misma jerarquía de clases, la misma competencia por las migajas entre los individuos de los estratos más bajos, la misma emergencia de la élite arrogante y reformista, y una diversidad de mecanismos que produjeron, en los estratos subordinados, la aceptación de los valores de los dirigentes” (Moore, 1978: 83).

Leticia Nieto está de acuerdo con Moore. Ella considera que sí se internalizan valores dominantes, aunque no sean válidos. También afirma que se internaliza un método subconsciente para manejarse dentro de las estructuras de opresión que incluye el dominar o poder exhibir los valores dominantes para sobrevivir, se trata de una estrategia inconsciente de supervivencia. Pero también, cuando hay consciencia clara de

la opresión considera que los marginados pueden tener estrategias de prudencia como lo dice Scott³².

En términos generales, Moore quiere responder a dos grandes preguntas: la primera, ¿por qué los hombres y las mujeres en situaciones de opresión no se rebelan, cuáles son las causas de la autodevaluación que los lleva a la aceptación de la autoridad moral del sufrimiento?; y la segunda, ¿cómo se sobreponen a esto, cuáles son los procesos que se dan para que los hombres y las mujeres se opongan y rechacen activamente las situaciones de opresión que viven? Porque la dominación, pensamos a diferencia de lo que dice Scott, genera los dos aspectos, resignación pero también resistencia y rebeldía.

2.4.2 Inhibición de la resistencia.

La respuesta a la pregunta ¿Por qué muchas personas no resisten en situaciones de opresión? se dirige a los resultados del ejercicio del poder y del racismo. Decíamos en el apartado anterior, el poder se materializa, el fin es el control de los cuerpos, el sometimiento de la capacidad de determinar y determinarse. El poder construye una serie de valores que se constituyen como verdades para todos. Este discurso se presenta como un hecho ‘natural’ y trata de inhibir la aparición de discursos que lo cuestionen.

Así lo dice Leticia Nieto cuando habla de lo que llama sistema de rangos. “Ninguno de nosotros nos inscribimos para ser parte de este sistema de rangos. Cuando somos pequeños, aprendemos un conjunto particular de reglas sociales, que seguimos de la manera más inconsciente. Aprendemos que las membresías de Rango nos son asignadas (de acuerdo a nuestro género, nuestro origen étnico, al tener o no una discapacidad, etc.), y a cómo debemos comportarnos como miembros de esos grupos.

“También aprendemos a dividir y clasificar a otr@s de acuerdo a su membresía social asignada, y a esperar cierto comportamiento de su parte de acuerdo a sus características de Rango. Como adultos, reaccionamos frecuentemente a estas categorías incluso antes de tener la oportunidad de pensar acerca de ellas –respondemos a la gente en nanosegundos, automáticamente, basándonos en las reglas sociales que hemos internalizado como niñ@s. Cuando respondemos de esta manera, nuestras acciones son

³² Audio con sus observaciones al capítulo. Febrero 2009

mecánicas y programadas, incluso robóticas. No tenemos mucha conciencia o capacidad de decisión acerca de lo que percibimos, ni sobre las sutilezas de lo que hacemos y decimos” (Nieto, 2006b: 48).

Desde las instituciones del Estado y desde la vivencia en los espacios cotidianos, los sujetos desde su nacimiento están *sujetados* a estos discursos que se les imponen y terminan por alojarse en su mente y cuerpo, creyendo que el mundo y las relaciones que se construyen en el mundo son como los que ejercen el poder, les han dicho que son. “El superego es la internalización del pasado... la serie de recompensas y sanciones que los seres humanos se imponen entre sí en la vida social puede enseñar a la gente a aceptar y valorar las relaciones sociales existentes de manera tal que, una vez condicionados los seres humanos, tendrán una fuerte tendencia a perpetuarlas” (Moore, 1978: 469).

Constituir una nación culturalmente similar, pero que paradójicamente sostuviera y profundizara las diferencias de las condiciones materiales económicas y políticas, fue y ha sido, como vimos, la finalidad del Estado. La aparición de la resistencia, dice Moore, “implica la existencia de oportunidades morales distintas a las que la tradición plantea... si los sujetos no tienen otras experiencias que pudieran sugerirles patrones de conducta diferentes o proporcionarles patrones de condena, esto es, si la relación está cerrada y aislada, ¿sobre qué bases pueden esperar que cambie?” (1978: 72 y 469).

Por eso la necesidad de las clases dominantes de dotar a los pueblos de un modelo de valores profundamente racista y opresivo, que excluye e inferioriza los otros modelos culturales de ver, entender y vivir el mundo. Moore, ante la situación vivida por los Intocables en la India, planteaba “Puesto que el orden prevaleciente es el único que han conocido, sería poco razonable esperar que pensarán de otra manera” (1978: 71). En los términos de Rosaldo, se puede decir que la cultura nos ubica, nos proporciona la mirada para entender la realidad y también nos limita las posibilidades de responder a ella.

Afirma Leticia Nieto, que superar este condicionamiento social demanda mucho esfuerzo. Partiendo de su modelo psicológico, ella considera que “como en otros tipos de aprendizajes, luchar contra la opresión y responder efectivamente a las dinámicas de Rango significa desarrollar habilidades específicas” (Nieto, 2006b: 48). Para hacerse

consciente, resistir y rebelarse a la opresión, propone cinco conjuntos de habilidades, que las llama: de *Supervivencia*, *Confusión*, *Empoderamiento*, *Estrategia* y *Re-centralización*). Estas habilidades no las describe como “etapas” que tengan que irse superando, sino como habilidades anidadas dentro de otras habilidades.

“Conforme crecemos y practicamos nuestras habilidades de contra-opresión, las que aprendimos antes no desaparecerán, sino que estarán incluidas dentro de nuestro repertorio, que también incluye habilidades más maduras. El conjunto de habilidades mayores nos da más opciones, más posibilidades para la acción, así como un conocimiento más verdadero de nosotr@s mism@s y de los demás. Pero el conjunto de habilidades tempranas permanecerá con nosotros, y recurriremos a ellas en muchas ocasiones” (Nieto, 2006b: 48).

Las habilidades de *Supervivencia* y *Confusión*, las incorporamos en este apartado porque son habilidades que inhiben la resistencia, las otras habilidades las trabajaremos en el siguiente apartado porque son habilidades que potencian procesos de resistencia.

Las habilidades de *Supervivencia* nos mantiene en el “lugar que nos corresponde”, nos permiten conformarnos a las expectativas de l@s miembros del grupo privilegiado y de esa manera sobrevivir en relativa seguridad. Plantea Leticia Nieto, que hay dos maneras de expresar estas habilidades: 1) copiando el comportamiento del grupo privilegiado y 2) encajar dentro de los estereotipos que el grupo privilegiado tiene acerca de nosotr@s, como grupo marginado.

Las habilidades de *Supervivencia* las adquirimos todos, recordemos que la edad es una categoría de rango, por lo tanto la niñez es un grupo marginado. Para algunos pocos, esta es la única marginación que experimentarán, pero la mayoría experimentamos varias categorías de marginación. Las habilidades de *Supervivencia* las adquirimos en la niñez, pero las usamos para cada uno de los grupos marginados a los que pertenecemos. Al ser habilidades adquiridas desde pequeños, por lo general no estamos conscientes de que las usamos y tampoco estamos conscientes de las dinámicas de rango. Estas habilidades generan una estrategia inconsciente de supervivencia.

“Usando estas habilidades, podemos incluso llegar a afirmar que no existe tal cosa como ‘racismo’ o ‘sexismo’ o ‘clasismo’, o cualquier otra forma de opresión que opere contra nuestro grupo marginado. Podríamos incluso llegar a asegurar, tanto para nosotr@s mism@s como para los demás, que nunca hemos experimentado discriminación como consecuencia de nuestra membresía a un grupo marginado, o que no hemos dejado que esas experiencias nos afecten o interfieran en nuestro camino” (Nieto, 2006b: 50).

El segundo conjunto de habilidades que plantea Leticia Nieto, las llama, de *Confusión*. La *Confusión* surge cuando, primero notamos lo agotador que resulta usar las habilidades de *Supervivencia* y además, comenzamos a darnos cuenta de las diferentes maneras en las que se valora a las personas. Con esta habilidad de *Confusión* empezamos a identificar las dinámicas de Rango, empezamos a identificar que hay desigualdad en nuestras vidas y en las vidas de otros, pero no estamos preparados para verlo y entenderlo.

Cuando se está generando la habilidad de *Confusión*, se presenta al mismo tiempo la capacidad para darse cuenta y un esfuerzo para no darse cuenta. Ese esfuerzo se constituye de muchas actividades negativas contra uno mismo o contra el grupo marginado. La persona ante una experiencia muy clara de marginación crea muchas interpretaciones/confusiones que le permitan no verla, no darse cuenta. Dice Leticia Nieto “su sistema interno no les permite darse cuenta de lo que está obviamente enfrente de ellos, entonces están reaccionando con aversiones a la realidad. Esta aversión a la claridad es lo que llamamos *Confusión*”³³.

Mientras una persona esté usando sólo las habilidades de *Supervivencia* y de *Confusión*, estará sujeta a la opresión horizontal e internalizada. La primera se expresa cuando los miembros del grupo marginado se critican o critican a otros de su mismo grupo por fracasar en el cumplimiento de las expectativas impuestas a su grupo por parte del grupo privilegiado; la segunda se expresa cuando se ejerce hostilidad, prejuicio, discriminación e incluso violencia contra otr@s miembr@s del mismo grupo marginado o de otros grupos. Ambas habilidades reflejan la inconsciencia sobre el sistema de

³³ Audio con sus observaciones al capítulo. Febrero 2009

Rango, aunque la habilidad de *Confusión* es un paso importante para irlo desenmascarando.

Las clases dominantes no sólo se sostienen de los discursos creados e impuestos a los seres humanos desde su infancia, quienes por el condicionamiento los reproducen. Como lo anotamos anteriormente, el poder, además, realiza una intervención constante en la vida para fiscalizar que el orden establecido continúe y garantizar que el sometimiento no cese. Moore esboza, a partir de sus estudios, cuatro 'procesos sociales' que han servido para inhibir las resistencias colectivas (1978: 84-86):

El primero es la solidaridad entre los oprimidos en contra de cualquier individuo que proteste. Esta solidaridad es el resultado de la represión grupal a los intentos de resistencia, aunque ésta no haya sido colectiva. Generalmente los que no participan en los actos de resistencia pero reciben la misma represión, se esfuerzan para evitar cualquier otro acto que pueda implicar nuevamente un dolor, ayudando a continuar con la sumisión. Esto tiene mucho que ver con lo que vimos de opresión horizontal e internalizada.

El segundo es lo que llama proceso de atomización, que implica, dentro de un grupo oprimido culturalmente homogéneo, la destrucción de ligas y hábitos sociales entre ellos, al grado de que se quedan sin ningún apoyo social. Esto se hace usando una política deliberada que lleva a la desaparición de formas tradicionales de vivencia. La atomización imposibilita a las personas validar con otros, que comparten la misma situación, sus sentimientos y su cólera, y esto, como dice Scott, implica la imposibilidad de crear un discurso oculto, un discurso disidente "...si los subordinados están totalmente atomizados, no existe un lente que pueda unificar un discurso colectivo y crítico" (1990: 110 y 164).

El tercero es la cooptación, que lleva a los oprimidos a aceptar los códigos sociales y los patrones de quienes controlan la situación, explica que la forma más elemental de cooptación se origina a través de impulsar privaciones materiales. El rechazo a las fuentes de gratificación es casi imposible, generalmente el resultado es el reforzamiento del comportamiento que se exige. También creemos que esto se crea con la expectativa

de que en algún momento se estará en la posibilidad de ejercer la dominación que se está sufriendo.

Y por último, la fragmentación, contrario al proceso de atomización, ya que implica la intensificación de las ligas sociales previas, con tal de crear división entre los diferentes que sufren la misma situación de opresión. En este sentido, Scott, da un ejemplo significativo. Los dueños de esclavos tanto en las Antillas como en Estados Unidos... para minimizar la comunicación... preferían juntar una fuerza de trabajo con la mayor diversidad lingüística y étnica posible” (1990: 156). Moore considera que estos procesos psicológicos, culturales y sociales funcionan juntos o separados para crear el sentimiento de que la vivencia que tenemos es inevitable.

Las propuestas de Moore y Nieto, nos dan varios elementos para contestar a nuestra pregunta ¿Por qué muchas personas no resisten en situaciones de opresión? Nos dejan claro que si no partimos de los procesos impulsados desde las clases dominantes que englobamos en las categorías de poder y racismo, y que esbozamos más ampliamente con lo dicho por ambos autores -procesos que tienen como finalidad despojar al ser humano de su capacidad de determinar y determinarse y de su derecho a la diferencia- no tendremos elementos que nos ayuden a dar una respuesta más completa y cercana a la realidad.

2.4.3 Resistencia o poder como la apropiación de la capacidad de determinar y determinarse.

Partimos en principio que el sujeto se constituye con los otros. Foucault afirma que hay dos formas de constitución del sujeto. La primera, el sujeto a otro por control y dependencia y la segunda, el sujeto constreñido a su propia identidad, a la conciencia y a su propio autoconocimiento. Cada una de estas formas implica una manera distinta de relación entre los otros y en ese sentido, una manera distinta de constituir al sujeto³⁴.

La primera habla de una relación de dominación (relación que implica el sometimiento de la capacidad de determinar y determinarse); la segunda habla de una relación de liberación (relación que implica el fortalecimiento de la capacidad de determinar y

³⁴ Foucault, versión electrónica: <http://www.campogrupal.com/poder.html>

determinarse). En este apartado la pregunta cambia ¿Qué hace que las personas resistan en situaciones de opresión? Moore se dedicó a estudiar los procesos que se dan en la cultura, las estructuras sociales y la personalidad individual cuando las personas se oponen a su realidad y la rechazan activamente. En principio considera que estos tres procesos están imbricados, el grado de cambio en uno está limitado o enriquecido por el grado de cambio en los otros (1978: 91). Voy a tomar sus reflexiones, enriqueciendo el plano de la personalidad individual con las propuestas de Leticia Nieto, exponiendo las otras tres habilidades de contra-opresión que propone practicar.

Moore considera que en el plano de la personalidad individual es necesario vencer las formas de dependencia respecto de los otros y adquirir control sobre los propios impulsos. La dependencia y la falta de control son “probablemente un aspecto de la adaptación psicológica al hecho de la subordinación y de la falta de poder” (1978: 436). Se basa, como lo apuntamos en el apartado referente al poder, en que las relaciones de dominación se van internalizando en las personas, de tal forma que hay relaciones de poder cotidianas que no son necesariamente construidas desde el Estado, pero que son el sustrato que sostiene a las relaciones de poder más globales.

“La gente tiene que crecer” y vencer ese sometimiento de su capacidad de determinar y determinarse. En una situación de opresión, este proceso es difícil de llevar a cabo y más cuando todas las presiones sociales funcionan para recordar cuál es la posición que cada quien ocupa en la sociedad. Como dice el autor, una posición segura aunque baja, es más fácil de soportar que ninguna posición (Moore, 1978: 437). Para superar el sometimiento de la capacidad de determinar y determinarse es imperativo que la gente aprenda a ver las entrelíneas de la realidad, para descubrir que esa inevitabilidad de la realidad que vive es falsa; y mire que la opresión que vive es producto de una injusticia, es una situación que no tiene que soportar.

Moore habla de tres cualidades que se deben de reforzar en el plano individual para resistir a la autoridad opresiva: 1) la fuerza moral, que la entiende como la capacidad para resistir a las presiones sociales poderosas y amenazadoras que obligan a obedecer órdenes *opresivas o destructivas*; 2) la habilidad intelectual para reconocer cuándo las presiones y reglas son de hecho opresivas; y 3) la inventiva moral, que es la capacidad

de conformar, a partir de las tradiciones culturales, nuevos patrones históricos para condenar lo que existe (1978: 98).

En el esquema analítico de Leticia Nieto podemos ver con mayor claridad el trabajo y esfuerzo que los individuos hacen para enfrentar a la opresión.

Aunque es importante ver qué procesos vive el individuo para resistir, la acción individual está limitada para intentar resistir y solucionar problemas que se viven socialmente, la acción necesaria y efectiva que puede lograr cambiar la situación de opresión es colectiva. Lo vemos claramente con Leticia Nieto, ya que las siguientes habilidades contra-opresión, implican necesariamente una colectividad.

Al tercer conjunto de habilidades les llama *Empoderamiento*³⁵. “Para hacer este movimiento debemos tener acceso a espacios exclusivos de miembr@s del grupo marginado empoderad@s, que son lugares donde personas que comparten membresía en cierto grupo marginado se reúnen para hablar sobre lo que enfrentan, cómo se siente y qué hacer acerca de ello. En espacios de grupo marginado, escuchamos y hablamos sobre nuestras experiencias comunes, lo que nos sucede todos los días y con frecuencia nos veremos reconociéndonos en las historias de otr@s, incluso antes de que terminen de contarlas. Hablamos de las raíces históricas del problema, de las condiciones sociales que apoyan el status quo y otros temas relacionados. Para usar nuestras habilidades de *Empoderamiento*, necesitamos hablar de nuestra experiencia con la opresión, y especialmente de la marginalización sutil, pero constante que en ocasiones llega a la exclusión total. Cuando hablamos sobre la opresión despertamos más y más, lo que nos

³⁵ En los estudios de género se acuñó el término de “empoderamiento”, un concepto que imprime a la palabra poder la idea del poder como relación. A grandes rasgos, el empoderamiento es el proceso de ganar control basado en las relaciones sociales más democráticas y en el impulso del poder compartido. A diferencia del *poder sobre*, en donde si uno gana poder el otro lo pierde; en el *poder para*, *poder con* y *poder desde dentro o interior*, un aumento de poder en un elemento de la relación incrementa el poder de todos o el poder total disponible. “El *poder para* sirve para catalizar el cambio cuando una persona o un líder de grupo galvaniza el entusiasmo y la acción de otros. Es un poder generador o productivo, un poder creador o facilitador que abre posibilidades y acciones sin dominación; es decir, sin el uso del *poder sobre*. El *poder para* se relaciona con el *poder con* en cuanto permite que se comparta el poder. Éste último se manifiesta cuando un grupo genera una solución colectiva para un problema común, permitiendo que todas las potencialidades se expresen en la construcción de una agenda de grupo que también se asume individualmente. Sirve para confirmar que el todo puede ser superior a la suma de sus partes individuales. Otra forma del poder positivo y acumulativo es el *poder desde dentro o poder interno*. Se basa en la generación de fuerza desde el interior de uno mismo y se relaciona con la autoestima. Se manifiesta en la habilidad para resistir el poder de otros al rechazar demandas no deseadas”. Rowlands, 2001, versión electrónica:

<http://www.developmentinpractice.org/readers/spanish-readers/yDiversidadSocial/rowlands.htm>

ayuda a evitar el recurrir de manera inconsciente a las habilidades anteriores” (Nieto, 2006b: 51).

Cuando se usa este conjunto de habilidades se requiere usar mucha motivación ya que esas habilidades nos mantienen enfocados en el tema de la marginalidad que experimentamos. Estas habilidades nos ayudan a movilizarnos para resistir la opresión, tomar acciones y aprender todo lo que hay que aprender sobre la supremacía y la injusticia. Buscar información acerca del grupo marginado al que pertenecemos y la historia de la opresión que ha enfrentado, nos lleva a solidarizarnos con otr@s miembros del grupo marginado y expresar enojo contra las normas de los grupos privilegiados, sus instituciones y sus miembros.

En este sentido, el planteamiento de Moore en lo que respecta a la estructura social es importante. Considera que es necesario crear o fortalecer la solidaridad entre los oprimidos. Si no hay grupo y los individuos están atomizados, lo que se necesita es crear lazos de solidaridad y redes de cooperación. Pero si hay grupo, hay que reorientar la fuerza colectiva y en lugar de que sea una fuerza que ayude al opresor, encontrar formas que refuercen la solidaridad y la cooperación interna (1978: 436).

Al igual que Nieto, Moore y Scott, consideran que un aspecto fundamental que subyace a cualquier transformación social es la necesidad de contar con un espacio donde se experimente y trabaje con “la preparación del futuro”. “Ninguna de las prácticas ni de los discursos de la resistencia pueden existir sin una coordinación y comunicación tácita o explícita dentro del grupo subordinado” (Scott, 1990: 147). La resistencia es un producto social; es decir, es el resultado de relaciones sociales, para que estas relaciones se construyan deben crearse “*espacios exclusivos de grupos marginados*” -como los llama Nieto-, “*espacio social y cultural*” -como los llama Moore-, “*espacios sociales marginales autónomos*” -como los llama Scott-, en donde el control y la vigilancia de los beneficiados no puedan penetrar y en donde se elabore ese discurso contrahegemónico. El discurso tiene que ser practicado, articulado, manifestado dentro de estos espacios donde se generan redes de poder construidas desde abajo (Moore, 1978: 455 y Scott, 1990: 149).

Los espacios autónomos y las redes son las formas elementales de la vida política de resistencia sobre las cuales se pueden construir formas más complejas, abiertas e institucionales. Por lo tanto, si queremos entender el proceso de desarrollo y codificación de la resistencia es indispensable analizar la creación de esos espacios y redes. Justamente en estos espacios se viven otras maneras de entender y vivir el poder, diferente a la concepción del *poder sobre*.

El cuarto conjunto de habilidades contra-opresión que plantea Leticia Nieto, son las llamadas de *Estrategia*. Cuando usamos estas habilidades empezamos a evaluar lo que funciona y lo que no en nuestro movimiento contra la opresión y a tomar decisiones más conscientes acerca de cuándo enfrentarse directamente al grupo privilegiado, cuándo evitarlo, cuándo no actuar, cuándo concentrarnos en asuntos que nos fortalezcan al interior del grupo marginado, etc. “Nos alineamos con los mejores valores y reglas de nuestro grupo marginado y pasamos menos tiempo reaccionando al grupo privilegiado y a sus expectativas... Las habilidades de *Estrategia* nos permiten conservar energía y maximizar nuestra efectividad en el trabajo de contra-opresión” (Nieto, 2006b: 51).

Al hacer uso de estas habilidades se refuerza la creatividad en las propuestas anti-opresivas, se plantea dejar de estar respondiendo al grupo privilegiado, ya sea automáticamente o consciente y activamente, se plantea desde nuestra realidad conscientizada empezar a proponer nuevas formas de enfrentar y resolver la opresión. Desde esta habilidad, me parece que el planteamiento de Scott es posible, es decir, el uso de la simulación de prácticas hegemónicas como una estrategia política de sobrevivencia, y no como un ejemplo de internalización de las normas dominantes.

En estas últimas habilidades, la simulación es una de las múltiples estrategias que usan los grupos subalternos, en tanto consideren que la correlación de fuerzas no es suficiente para una resistencia abierta y por lo tanto, pueden considerar prudente consentir. Aquí, si podemos pensar en lo que él llama infrapolítica como “la forma estratégica que debe tomar la resistencia de los oprimidos en situaciones de peligro extremo” (Scott, 1990: 235). “Ante nuestros enemigos sociales, debemos también disfrazar y esconder, con mucho tacto y según las circunstancias, nuestros verdaderos objetivos e intenciones. Se recomienda actuar, no como invitación a la mentira, sino como un recurso táctico de sobrevivencia” (testimonio de un intocable en Scott, 1990: 59). En este testimonio está

claro que la simulación es usada cuando se ha tomado conciencia de la situación y se actúa colectivamente.

El quinto conjunto de habilidades son las llamadas de *Re-centralización*, y se llevan a cabo cuando somos capaces de aplicar en nuestra vida diaria todos los valores y normas liberadoras que hemos ido adquiriendo, con la finalidad de desafiar los sistemas de opresión de manera más efectiva, humana y agilizada. Estas habilidades nos llevan a tomar decisiones cada vez más congruentes y adaptables. Objetivas y cotidianas³⁶.

Por último, Moore plantea que en el plano cultural, es necesario “vencer la ilusión de que el estado actual de la situación es permanente e inevitable”. Esto se logra creando patrones de condena que nos llevan a explicar y juzgar las situaciones de opresión vividas (1978: 95 y 436). Conocer las causas materiales de la situación que viven los oprimidos es una tarea indispensable para crear los patrones de condena. El que los fenómenos sociales que vivimos tengan una causa, implica que no son así y para siempre, sino que son resultado de las relaciones que se construyen entre las personas y que puede ser transformadas. La creación de estos patrones de condena, obviamente se da en los espacios exclusivos o marginales de los que hablábamos.

La crítica puede ir a mostrar que hay individuos que no están cumpliendo el “acuerdo social construido entre todos los ciudadanos”; que un estrato completo no lo hace; o llegar a la forma más radical que cuestiona por completo el “acuerdo social”. Por lo tanto, paralelo a este diagnóstico se tienen que desarrollar *nuevas formas de enfrentar los problemas sociales*. “Una mejora bastante rápida en la capacidad de la sociedad para producir bienes y servicios, los suficientes como para que parezca posible ‘resolver’ el problema de la pobreza” (Moore, 1978: 92 y 442).

Este es uno de los ingredientes importantes en el proceso que hay que llevar para vencer el sentimiento de inevitabilidad, en tanto colectivamente se va dando respuesta a problemas sociales se va demostrando prácticamente que otro mundo es posible. Si los

³⁶ Es importante recordar que podemos usar cada uno de los conjuntos de habilidades, dependiendo de la situación y de cuánta energía tenemos en un momento dado, el conjunto de habilidades que usemos en una situación tendrá que ver con su funcionalidad. Afirma Leticia Nieto, “Cuando recibimos apoyo apropiado para el conjunto de habilidades que estamos usando en el momento, se vuelve posible el cambio hacia un conjunto de habilidades superior, así como la creación de soluciones más efectivas a los desafíos que nos impone el sistema de Rango” (Nieto, 2006b: 51).

sujetos tienen experiencias que les sugieren prácticamente otros patrones de conducta éticamente sostenibles, se abren posibilidades de transformación extraordinarias. Afirma Scott, que en estos espacios marginales autónomos, se crecen negaciones discursivas, pero también prácticas, donde se formulan los patrones de resistencia. “La cultura de la resistencia es forzosamente un producto de la solidaridad entre subordinados” (Scott, 1990: 142).

2.5 Cerrando: poder, racismo y resistencia.

Expone Scott que el discurso público comprende tres ámbitos: 1) un ámbito de apropiación material (por ejemplo, de trabajo, granos, impuestos); 2) un ámbito de dominación y subordinación públicas (por ejemplo, rituales de afirmación jerárquica, de deferencia, de expresiones verbales, castigos y humillaciones; y, 3) un ámbito de justificación ideológica de las desigualdades (por ejemplo, la explícita visión del mundo). En otras palabras, ámbito económico, ámbito político y ámbito cultural. Por ese motivo, considera que la resistencia no surge sólo como respuesta a la apropiación material, sino también como respuesta a la humillación personal sistemática que caracteriza a la explotación (1990: 140-141).

Si bien es cierto que, el despojo de los medios de producción y la explotación en el trabajo se dan, como se da el despojo de la toma de decisiones políticas, la dominación está también muy individualizada. Asegura Scott: “uno rinde homenaje como persona, uno es castigado como persona, uno es despreciado como persona. Ésa es la dominación sin la cual no existe apropiación ninguna y la que específicamente deja huella en el cuerpo físico de la persona” (1990:142).

El sentimiento de injusticia y en ese sentido, la intención de resistir y luchar es “una inclinación históricamente adquirida, que se consigue con las luchas políticas más duras” (Moore, 1978: 464). Y la lucha, como escribe Foucault, generalmente se da en tres frentes: contra las formas de dominación (étnicas, sociales, políticas); contra las formas de explotación que separan a los individuos de aquello que ellos mismos producen; o contra aquello que ata al individuo a sí mismo y los subsume a otros de esta forma (luchas contra la sujeción, contra formas de subjetividad y sumisión)³⁷.

³⁷ Foucault, versión electrónica: <http://www.campogrupal.com/poder.html>

Dominación, explotación y sumisión, los tres jinetes del apocalipsis.

La capacidad de determinar y determinarse políticamente tiene que ser expropiada como tienen que ser expropiados los medios de producción. Esto toca a las dos relaciones que el capital ha usado para despojar, explotar, reprimir y despreciar, en una palabra dominar: la relación mando-obediencia y la relación trabajo asalariado-capital. Pero también toca al cuerpo, y en ese sentido, las personas también tienen que recuperar su dignidad y expropiar el derecho y exigir el respeto a su diferencia.

Parte II

Reconociendo el terreno

“La lucha del Hombre contra el Poder es la lucha
de la memoria contra el olvido”.

Milan Kundera en

El libro de la risa y el olvido.

Capítulo 3. Esbozo histórico.

Este capítulo es sumamente importante tanto para mí como para los compañer@s que han estado compartiéndome parte de su vida. A mí me ayuda a tener un pequeño contexto histórico de la región y fundamentalmente del municipio de Ilatatlán. A los compañer@s les ayuda a recuperar su historia, historia que se han llevado l@s antigu@s con su muerte, varios de mis entrevistad@s recordaban poco cuando les hacía preguntas sobre su historia, aún sobre la historia más reciente como la época revolucionaria. Ell@s me pidieron investigara todo lo que pudiera sobre la historia de su municipio, aquí está lo investigado, dejando claro que falta mucho por hacer en este rubro.

3.1 Conquista y Colonia.

Con la caída de Tenochtitlan los señoríos de Tutotepec, Metztitlán y probablemente el de Huayacocotla, que siempre habían permanecido independientes a la Triple Alianza, sorprendentemente se someten voluntariamente a la Corona Española. Así lo describe Cortés en su Cuarta Carta de Relación en el año de 1524: “... dos con la provincia de Pánuco, que se llaman Tutotepeque y Mezclitan, de tierra azas fuerte y bien usitada en el ejercicio de las armas, por los contrarios que de todas partes tienen. Viendo lo que con esta gente se había hecho y cómo a vuestra alteza ninguna cosa le estorbaba, me enviaron sus mensajeros y se ofrecieron por sus súbditos y vasallos; y yo los recibí en el real nombre de vuestra majestad”³⁸.

Ilatatlán en esta primera etapa del periodo colonial perteneció a la provincia del Pánuco³⁹. Cortés conquistó esta provincia y fundó la villa de Santiesteban o villa de

³⁸ <http://www.artehistoria.jcyl.es/cronicas/contextos/9746.htm>

³⁹ En Hernández Baltasar, 2001: 50. Ilatatlán aparece como una encomienda de la Provincia de Huayacocotla, citando a Gerhard, Peter.

Pánuco a fines de 1522, después de la fundación de la Villa envió a españoles para que hicieran un reconocimiento de la provincia, nombró y dejó a un lugarteniente de capitán y repartió los pueblos a los españoles que se quedaron en la provincia para que se sirvieran de ellos. No se sabe cuántos y a quiénes se fueron encomendados los pueblos (Pérez Zevallos, 1983: 54 y 61). Aún no había sido conquistada toda la provincia, pero se presupone que fueron los cercanos a la nueva villa, ya que en un principio los españoles dejaron de lado las zonas serranas que eran de difícil acceso.

Varios de los españoles que se quedaron se aprovecharon de los pueblos. En este primer periodo, empieza claramente el sometimiento de los tres señoríos independientes. Con la llegada de Cortés y el poder que el ejerció en la Provincia del Panuco se dio inicio a los abusos, por parte de los españoles a los naturales. Los nativos con la diversidad de culturas que compartía este territorio, fueron vistos por los españoles como animales o como seres lejos de la mano de dios. Ese manejo de la alteridad por parte de los españoles les dio la justificación de hacer de esos diversos lo que ellos quisieran.

En los primeros encuentros de lo que fueron los señoríos independientes con los españoles quedó a la vista su costumbre de ser independientes: se rebelaron. En el mismo documento Hernán Cortés informa que pese al voluntario sometimiento de Tutotepec, Huayacocotla y Metztitlán, Cristóbal de Tapia, quien estuvo al frente de estas tierras, con sus abusos, provocó la rebelión de Metztitlán y Huayacocotla, después de varios enfrentamientos con “un capitán con treinta de caballo y cien peones” (Cuarta Carta de Relación) que envió Hernán Cortés, los rebeldes por su propia voluntad volvieron a la paz.

También los conflictos entre los mismos españoles fueron aprovechados por los indígenas de la provincia de Pánuco para liberarse del nuevo yugo. Como ejemplo está la matanza que hicieron, alrededor de 1523, de la gente de Francisco de Garay y de los encomenderos que Cortés había dejado. Francisco de Garay y Cortés se peleaban la conquista del Pánuco. Así lo cuenta Cortés en las Cartas de Relación “como la gente que el adelantado Francisco de Garay había dejado en un pueblo que se dice Tamiquil,... [los naturales de la provincia de Pánuco] los habían todos muerto... y de los vecinos que había dejado en aquella villa, [de Pánuco], cuarenta y tres, que andaban por sus pueblos que tenían encomendados.” No hay acuerdo entre los cronistas del número de españoles

mueritos, Bernal Días del Castillo dice que fueron quinientos (Cortés citado por Pérez Zevallos, 1983: 54).

Después de la derrota de Garay, Cortés envió a Gonzalo de Sandoval a poner orden en la provincia. Hubo enfrentamientos y Sandoval detuvo y mató por orden de Cortés a setenta señores (caciques) y cuatrocientos principales. Descabezados los pueblos, Sandoval nombró, se dice que respetando la forma tradicional de los indígenas, nuevos sucesores y la provincia quedó incorporada a la Nueva España (Pérez Zevallos, 1983: 55).

Esta matanza premeditadamente hecha a los nahuas nobles es un ejemplo claro de la atomización, proceso que ha servido para inhibir las resistencias colectivas. Quedarse sin principales y ver impuestos a otros implicó el inicio de la desaparición de formas tradicionales de vivencia. Característica necesaria para crear las condiciones para imponer los valores políticos, económicos y culturales de España.

La Huasteca estuvo bajo la jurisdicción de la Nueva España y bajo el gobierno de Cortés de 1522 a 1526. Ésta fue dada como recompensa por los servicios prestados al rey a Nuño de Guzmán, quien recibió el nombramiento en noviembre de 1525 y llegó al Pánuco en mayo de 1526. Ni el nombramiento, ni la presencia de Nuño de Guzmán fue aceptado por Cortés quién finalmente tuvo que reconocerlo, pero durante los primeros meses hubo muchos conflictos entre ellos, saliendo perjudicados los pueblos de la Huasteca, debido a que cada uno de ellos cometía agravios y robos en ellos (Pérez Zevallos, 1983: 56).

La provincia del Pánuco fue autónoma respecto a la Nueva España, Nuño de Guzmán mandó a visitarla para hacer una nueva repartición de encomiendas y expedir ordenanzas para controlar el reparto de indios esclavos, actividad que ya tenía un antecedente en la jurisdicción de Cortés. La jurisdicción de Nuño de Guzmán se caracterizó por la esclavización, fenómeno común en la Nueva España y por la venta generalizada de indios a las Antillas. La justificación a esta “saca de esclavos” fue la inexistencia en la zona de minas de oro y plata, además de ganado y granjerías.

Hicieron uso de los naturales que consideraban de poco provecho para ellos, ya que “no tenían en qué ocuparlos”, para intercambiarlos por ganado de las Antillas, que en ese tiempo se importaban con un gran costo (Pérez Zevallos, 1983: 56-58). El intercambio de indígenas huastecos fue “a razón de 80 indígenas por bestia”, con este suceso se dio inicio a la introducción de la ganadería bovina (Aguilar-Robledo, 1993: 78).

Tanto en la gobernación de Pánuco como en la presidencia de la primera Audiencia de México (1528), Nuño de Guzmán presentó la misma justificación por el trueque de esclavos “yeguas y caballos e ganados porque en la dicha provincia no hay minas en que los dichos esclavos pudieren servir”, el trueque “no viene daño a la tierra, antes redundan en servicio... llevándolos [a los esclavos] a las islas sacaban oro y acrecentaban las rentas reales” (De la “Memoria de los servicios que había hecho Nuño de Guzmán desde que fue nombrado gobernador de Pánuco en 1525, sin fecha” citado por Pérez Zevallos, 1983: 58).

Durante el gobierno de la primera Audiencia se vio incrementada la esclavitud, Zumárraga estima 15,000 indios sacados de sus pueblos y enviados a las Antillas (Pérez Zevallos, 1983: 58). Todo esto pasó con los pueblos que estaban más cerca de la villa de Pánuco, los cuales se despoblaron, tanto por la venta de esclavos como por la huida de varios naturales hacia la sierra.

La esclavitud era ya conocida por los naturales, pero aquella resultante de perder una guerra. La vivida con los españoles no viene determinada por los resultados de una guerra sino por la mirada que el español tiene de los naturales. Nuevamente la manera de responder a la alteridad, haciéndolo de tal manera que se justifique el despojo total de la capacidad de determinar y determinarse. Se asumía al otro cosificado, inferior, sin valía que justificaba su uso para un provecho económico que iba a llevar necesariamente a los españoles a un nivel de ‘desarrollo’ mayor. Los malos tratos y la esclavitud fue el primer “ofrecimiento” de relación que los españoles “propusieron” a sangre y espada.

Hay que recordar además que el despoblamiento no sólo fue originado por la esclavitud, también fue originado por las epidemias que caracterizaron al periodo colonial, no sólo en esta zona. Una gran epidemia de sarampión azotó la región antes de 1532. Ya para

1565 había sucedido una pérdida considerable de población, en ese año había aproximadamente 4,350 tributarios en Huayacocotla, Ilimatlán, Atlehuecian y Chicontepec, debido a la epidemia vivida entre 1545 y 1548. Por la otra gran epidemia que azotó a esa zona durante 1576-1581, este número cayó a 2,700 tributarios para el año de 1597. Esto provocó una gran fragmentación de su territorio, ya que al ver disminuida su población, muchos asentamientos fueron abandonados y por tal motivo, grandes extensiones de tierra escapaban al control de los indígenas.

Julieta Valle considera que la mortandad en la zona serrana no fue tan severa como en otras partes de la Nueva España, incluso ni siquiera como en la región costera. Indica que en 1599 las epidemias aparentemente no habían causado tantos estragos en Ilimatlán, pues un argumento que dieron los principales en contra de la política de congregación fue que sabían que en otros lugares los indios habían muerto masivamente luego de ser reducidos (1998: 60 y 89).

3.1.1 Encomiendas

La administración colonial reorganizó las bases sociales prehispánicas, muchas comunidades se desintegraron en sus formas de producción, gobierno y religión. Instrumentaron un proceso de mayor atomización en los pueblos, con la incorporación de nuevas instituciones, como los conventos y el sistema de encomiendas. Poco se conoce acerca de las encomiendas que dio Hernán Cortés, el recorrido hecho por Gómez Nieto, que inició en junio de 1532 nos da información acerca de la repartición de encomiendas hecha por Nuño de Guzmán. El recorrido inicia un mes después de las disposiciones del 20 de marzo, donde la reina exigía una descripción de la tierra para resolver acerca de la confirmación y perpetuidad de las encomiendas (Pérez Zevallos, 1983: 80).

Estos recorridos y visitas fueron permanentes, el principal motivo era conocer la tierra conquistada: pueblos, habitantes, organización política y productiva, que les permitiera elaborar su política colonial. La visita de Gómez Nieto (1532-1533) nos da una basta información acerca de cada uno de los pueblos que conformaban la Gobernación del Pánuco a 11 y 12 años de la conquista. Contaba con 44 pueblos entregados por Nuño de Guzmán a treinta y tres españoles, en esta repartición de encomiendas se respetaron las

unidades territoriales que los españoles identificaron, es decir, no hubo un efecto disgregador.

De los 44 pueblos, 40 eran encomiendas completas y 4 encomiendas compartidas, entre estas últimas se encontraba Ilamatlán, con dos encomenderos Juan de Cervantes y Andrés de Inero. Además de Ilamatlán, de Cervantes tenía una encomienda más, compartida y tres completas y de Inero una encomienda más, compartida (Pérez Zevallos, 1983: 66-68).

Enlazándolo con el capítulo anterior, recordemos que el señorío de Metztlán (Ilamatlán como uno de sus pueblos) se mantuvo independiente hasta la llegada de los españoles, no era tributario a la Triple Alianza. Pero al interior del señorío los pueblos se reconocían como sujetos y reconocían un “señor universal” al que le tributaban, diferente a la independencia en la que vivían la mayoría de los pueblos en la Huasteca. Esta estructura política desapareció por completo, al darle “el estatus de pueblos por sí” (Pérez Zevallos, 1983: 83) y hacerlos independientes de Metztlán pero con un “amo” español, el encomendero, a quien tuvieron además que alimentar y servir.

Metztlán dejó de ser el centro de control político y administrativo de los pueblos que estaban sujetos a él, se rompió la relación de sujeción que establecían los señores y principales. Esta política implicó la atomización y fragmentación del territorio indígena, afectó la unidad de los pueblos prehispánicos, se puso en juego un nuevo concepto de la unidad territorial pasando del pueblo con cabeceras y sujetos al de la comunidad, unidad territorial más pequeña. Este territorio comprendía ahora unidades locales y fragmentadas, unidades territoriales libres de esa estructura prehispánica, lo cual acrecentó el control sobre los pueblos de los españoles. Aunque hay indicios que los pueblos mantenían relaciones de tipo comercial (Pérez Zevallos, 1983: 72-78).

La visita a la Huasteca por Gómez Nieto da una imagen general de pueblos organizados en cabeceras y sujetos y cuya base económica era la agricultura, produciendo maíz, algodón, frijol, camotes, yucas y calabazas, además de caña dulce que se incorporó muy pronto. Habla de señores o caciques y principales, en algunos casos se refiere a la existencia de un gobernador. Cada uno de los pueblos de la Huasteca tenía una ~~señoría~~ del encomendero que cultivaban los naturales. En este sentido parece que el

tributo que entregaban fue en servicio personal a los encomenderos y en trabajo cuidando las sementeras, a diferencia de lo que pasó en el altiplano que se pedía en especie, esto cambió con el tiempo, ya que en las siguientes visitas si está mencionada la carga tributaria (Pérez Zevallos, 1983: 21, 113-114).

Ilamatlán fue visitado por Gómez Nieto el 20 de marzo de 1533, en esa visita, la mayoría de los pueblos se encontraban en sus lugares tradicionales, varios fueron movidos cuando se llevó a cabo la segunda fase de las congregaciones. Era señor del pueblo Aguauteuhtli y tenía a su cargo 6 sujetos cada uno con varios principales que tenían a su cargo algunas estancias. Contaba con un total de 279 casas (Pérez Zevallos, 1983: 97).

Nos dice Pérez Zevallos que la lectura de esta visita da una impresión de la no existencia de conflictos graves entre los naturales y los encomenderos, como si los encomenderos no cometieran abusos contra ellos, esto tuvo como resultado que ningún pueblo de la Huasteca se incorporara a la corona como pueblo realengo. Es de suponerse que la realidad era otra, los encomenderos, por esta falta de tasación tributaria, se sirvieron de los naturales como esclavos, abusando de su trabajo en diversos servicios.

“Como lo refirió fray Nicolás de Witte, en el siglo XVI la codicia de los encomenderos españoles fue la que llevó a destruir la tierra, pues hasta los caciques estaban de mayordomos de los encomenderos y no se habían concertado ni respetado las prácticas antiguas sino que aquellos se dedicaron a sacar y tirar el cuero todo lo que pudiesen” (Pérez Zevallos, 1983: 78 y 79).

Un caso mencionado fue el del pueblo de Taman, cuyos pobladores de 1529 hasta 1533, fecha en que fue visitado, estaban obligados a trasladarse a Tamasunchale para servirle a Juan de Huerto, quien obligó a un pueblo completo que se sujetara al pueblo en donde él radicaba. Juan de Huerto se supone era mayordomo de Juan de Cervantes⁴⁰, encomendero de Taman y Tamasunchale (Pérez Zevallos, 1983: 94).

⁴⁰ Recordemos que él también era encomendero de Ilamatlán.

Después de la visita de Gómez Nieto se reglamentaron los tributos que debían entregar a los encomenderos, continuaban los servicios personales a los españoles, el trabajo en la sementera, abastecimiento de alimentos tanto a ellos, a las personas que los acompañaban, como a sus animales; y se exigieron además fabricar mantas bordadas. Nombraron corregidores para vigilar la correcta recaudación del tributo, pero éstos junto con los encomenderos exigieron por su cuenta mayor cantidad de tributo (Pérez Zevallos, 1983: 115, 116 y 118).

Las visitas posteriores proporcionan más información acerca de las encomiendas, en la visita 1547-1550 se contabilizan 129 pueblos en la Huasteca, de los cuales 97 estaban en manos de un encomendero y 32 en manos de la Corona. En ese año, Ilatlán y Tamasochal son los únicos pueblos encomendados a Juan de Cervantes. Entre la visita en 1532-1533 y ésta hay cambios importantes, uno de los más evidentes es el incremento de los pueblos en la Huasteca, de los 44 pueblos que informa Gómez Nieto aumentó a 129, varios son pueblos nuevos, con este mismo fenómeno aumentaron las encomiendas dadas a los españoles.

Consta en la Suma de Visitas, relación de 1547 del encomendero Juan de Cervantes, una descripción del pueblo de Ilatlán: "Este pueblo de Ilatlán tienen 4 estancias que se llaman Xumicunitlán, Xiliapa, Texiutlán, Miecátlan: son por todos 394 casas, y en ellas 634 con sus hijos... Está de México 32 leguas y de la Villa de Pánuco 36. Es tierra fría y fragosa; confina con Metztlán, Agualica, Tianguistengo y Huayacocotla; tiene 3 o 4 leguas de largo y una y media de ancho" (Fotocopias Iglesia de Ilatlán).

Otras visitas dan cuenta de las arbitrariedades, malos tratos y abusos que cometían los españoles a los naturales, como la exigencia de tributos excesivos sin respetar la tasación reglamentada. A mediados del siglo XVI (1551-1553), mandado por el rey de España, Diego Ramírez hizo una visita a la provincia de Pánuco con la finalidad de atender los agravios de los que hablaban en las anteriores visitas, hizo todo el recorrido pese haber encontrado varias trabas de los encomenderos. Al inicio de éste en una carta en donde empieza a informar al rey, Ramírez dice que la provincia está desolada, que los naturales más cercanos a la Villa de Pánuco son los más maltratados por aquellos que han buscado más el interés personal que el de la corona, "[a los naturales] les ha faltado doctrina, no han sabido que cosa es libertad" (Pérez Zevallos, 1983: 121).

Diego Ramírez redujo los excesivos tributos y para evitar más abusos dejó en poder de los naturales las tasaciones por escrito y en dibujo, mandató que se repartieran los tributos entre los naturales conforme a la posibilidad de cada uno, pero no sólo daban sus tributos en manta, también estaban al servicio del encomendero, así que los abusos no se redujeron a la tasación tributaria.

Pérez Zevallos da como ejemplo el pueblo de Metlattepeque, en 1553 encomendado a Pedro de Fuentes. A pueblo además de que se le acrecentó el tributo, se le exigía que se transportara a la villa de Pánuco. Así también se tenía que transportar la cosecha de la sementera, sin que ese trabajo tuviera pago alguno. El viaje de los productos de la sementera requería seis jornadas de 2500 naturales. También tenían que trabajar construyendo las casas de los encomenderos tanto en las encomiendas como en los otros pueblos donde radicaban; acarreando hierba y cuidando del ganado y puercos de los encomenderos; llevando zacate diariamente a la villa de Pánuco; las mujeres además de encargarse de bordar las mantas, casi la mayoría contra su voluntad servían como trabajadoras domésticas y nanas (chichiguas) en casa del encomendero; todo esto sin pago alguno (Pérez Zevallos, 1983: 123-128).

Por todos estos abusos Diego Ramírez condenó a Pedro de Fuentes y su mujer a que pagasen a los naturales del pueblo una cantidad de productos (setenta cargas de mantas de algodón) que les redituaran el exceso tributo que habían estado aportando, sentenció la privación por un espacio de 10 años de su encomienda y pidió el pago de la visita que ascendía a 125 pesos de oro. Meses más tarde, esta sentencia fue revocada por la Audiencia de México con una multa y la restitución de la encomienda a Pedro de Fuentes (Pérez Zevallos, 1983: 129).

Para mediados del siglo XVI, ya no fue la venta de esclavos a las Antillas lo que despobló a la provincia, fue la explotación del trabajo indígena en su misma tierra la que los obligó nuevamente a dejar sus pueblos y huir a otros. En comparación con otros recorridos que había hecho en la Nueva España, para Diego Ramírez los naturales de la provincia de Pánuco fueron los más tiranizados y maltratados que había visto. Decía que en la Huasteca la principal doctrina era “el tributo y servidumbre de sus encomenderos” por ese motivo culpó y sentenció a varios. Aunque evidenciado en el

ejemplo de Pedro de Fuentes, por más disposiciones que se tomaran ninguna fue acatada (Pérez Zevallos, 1983: 131 y 132).

Sin embargo, estos abusos finalmente trajeron como consecuencia que se implementaran otras políticas y se dejara atrás la encomienda, como si eso fuera una respuesta positiva para los naturales. Hacia finales del siglo XVI todos aparecen sujetos a una congregación, sujetos a corregimientos y alcaldías mayores (Valle Esquivel, 1998: 34), esto por supuesto implicó también represión, desprecio, explotación y despojo. En Ilimatlán el encomendero Juan de Cervantes fue sucedido en 1564, por su hijo mayor, Leonel, quien seguía siendo encomendero en 1598. Más de un siglo como encomienda, no pasó a la Corona hasta fines del siglo XVII (Fotocopias de Iglesia de Ilimatlán).

3.1.2 Congregaciones

Entre 1550-1565 los pueblos de la Huasteca fueron movidos de sus asientos prehispánicos al hacerse las primeras congregaciones, los naturales fueron reubicados a lugares 'más accesibles' para los evangelizadores y colonizadores, por ejemplo las iglesias se construyeron en lugares más parejos. Pérez Zevallos menciona que se sabe que la cabecera principal de Huejutla fue removida junto con nueve de sus sujetos aproximadamente en 1550, ubicándola alrededor de un convento agustino que se erigió en ese lugar. Evidentemente este hecho implicó un cambio en la organización territorial, aunque no sólo fue eso, también reorganizó las unidades políticas y posibilitó el despojo ya que se les privó del control de sus tierras, para la introducción de la ganadería y nuevos cultivos de manera generalizada (Pérez Zevallos, 1983: 99-101).

Esta primera fase de congregaciones tuvo como característica principal la violencia. En varios sentidos estas congregaciones afectaron a los indígenas, no sólo porque a través de ellas adoptaron de manera más radical y directa lo que dictaba la Corona, tanto en el campo político como en el administrativo, también porque se vieron obligados a abandonar sus casas, sus tierras, su historia.

Un fragmento de lo descrito por Fray Juan de Torquemada rebela la desesperación que vivieron los indígenas, "un indio casado, viendo que lo quitaban de un pueblo, por pasarlo a otro, y que le enajenaban de su casa, tierras, arbolillos y magueyes (que es lo que sobremanera estiman) y que lo llevan donde él mismo avía hacer su casilla, y en

sitio, y puesto raso, y limpio de las cosillas que en la otra parte dejaba, y aunque lo alegaba, no le oían sus clamores, desesperado de la vida, fue a su casa y mató a su mujer, e hijos, y todas las cosas vivas, que avía en ella... y luego se ahorcó, diciendo: que aquel era el último remedio de tan mala vida” (Citado en Hernández Vargas, 2001: 58 y 59).

Illamatlán no fue congregado en esta primera etapa, para esas fechas era un pueblo encomendero. Entre 1570-1572 se construyó en el pueblo por parte de la orden de San Francisco de Asís y San Agustín⁴¹ un convento de fuerte estructura (aún existe el casco del convento). En la Relación de Metztlán firmada por Gabriel de Chávez en 1579, cuando se mencionan los monasterios que hay dentro de la jurisdicción de la alcaldía mayor de Metztlán, no se menciona al convento de Illamatlán. Sin embargo, nos ofrece un panorama general de la zona de Metztlán en cuya jurisdicción se encontraba nuevamente Illamatlán.

Indica “Todas las provincias que tengo referido que eran sujetos a ésta de Metztlán caen a la parte de oriente, inclinándose al norte. Toda es tierra muy montuosa y asperísima, muy húmeda y donde por maravilla se ve el cielo sereno, sino siempre con nieblas y neblinas que caen. Se cría el maíz y ají, y otras semillas. Y, así, el año que es de muchas neblinas, ese tiene por año fértil. Toda la mayor parte desta sierra goza de dos cosechas: la una se cría con las aguas y, cogido el fruto deste temporal, siembran luego otras sementeras, las cuales se crían con las neblinas que hay desde diciembre hasta abril”.

El segundo periodo en el que se congregó a los indígenas fue entre 1595 y 1607. Este segundo periodo fue coordinado por una institución creada para atender lo relacionado con las reducciones: la Sala de Congregaciones. Fue organizado por etapas, la primera fue una visita o inspección realizada entre 1598 y 1599; la segunda finalizó entre 1602 y 1603 y consistió en una serie de debates y planes; y finalmente la tercera fue la etapa operativa (García Martínez citado en Hernández Vargas, 2001: 59).

⁴¹ Los agustinos evangelizaron Epazoyucan, Actopan, Ixmiquilpan, Metztlán, Singuilucan, Molango y Huejutla.

El objetivo de la primera etapa era contar la población y determinar los lugares más propicios para concentrarla, Ilatatlán fue visitada en 1599, el pueblo era señalado por Alonso Pérez de Bocanegra, Juez de la Visita y Demarcación de la Provincia de Metztitlán⁴², como la cabecera de 34 sujetos⁴³ con 1157 tributarios. Varios de los nombres de los pueblos sujetos ya aparecen relacionados con nombres religiosos. Se identifica como encomienda del Conde de Cervantes. En ese año se planeaban reducir a los pueblos sujetos a cuatro congregaciones, Pérez de Bocanegra está encargado de esta comisión y en esa visita “hace saber a los naturales dónde se han de mudar”.

Bocanegra divide la zona de Ilatatlán en tres: tierra fría, tierra templada y tierra muy caliente. Los cuatros sitios en donde congregaron a los nahuas tenía que ver con su “calidad y temple”, el criterio⁴⁴ fue entonces la diversidad ecológica de la zona. San Mateo Tlacontepeque y la cabecera (Ilatatlán) de tierra fría, San Pedro Tlamacuipan de tierra templada, Xoxocapa de tierra muy caliente. En el mismo momento de la visita se hizo constar el desacuerdo que tenían los indígenas a moverse de sitio, algunos pidiendo moverse hacia otros lugares.

En la visita de demarcación, Bocanegra no sólo hace un censo de la población, como todas las visitas anteriores, también informa sobre la ubicación geográfica de los pueblos sujetos, ubicando la distancia que lo separa de la cabecera. Así como de la producción de la que se valen los naturales. En estas fechas el cultivo de cañas dulces de castilla, ya está muy asimilado prácticamente por todos los pueblos sujetos, además de chile, plátanos, piñas, aguacates camotes, zapotes, frijoles, calabazas. Varios pueblos tienen monte de zarzales y todos cultivan algodón. Mientras la Corona exigió tributos textiles, éste último cultivo permaneció. En 1792 Ilatatlán, Huayacocotla, Texcatepec y Tlachichilco aún figuran como pueblos donde la producción de calcetas, huipiles y otras

⁴² En las fotocopias Iglesia de Ilatatlán existe un documento que toma fragmentos de la visita.

⁴³ San Mateo Tlacontepeque, San Nicolás Tequistla, Milcuitlatlan, Los Reyes Apachitla, San la e Chochotla, Huilotla, San Pedro Tlamacuipan, Capotlan, Tultepeque, Santiago Amanelguaco, San Juan Manilla, Santa Lucía Paguaapan, San Guillermo Xalpan, San Nicolás Coyoltitlan, San Juan Cuacuaco, Santa María Cuaquaozontitlan, San Sebastián Coamila, Xococapa, Tabasco, Totolcalco, Xocotitlan, San Gabriel Xilintlan, Tanchintlan, Canantla, Huitzitzilco, Texopetla, Ponintlan, Santa María Tlaconco, San Miguel Achichipico, Soquitlan, Xomimi, Huamitlan, Suipatla, Tlatenzco, Santiago Polmintotlan, San Juan Tengco, San Juan Tulipa o Tilaza, San Andrés Tecapan, Santa María Neecuitlatlan, San Gregorio Ocuilsapotla y Santa María Tzipanteastla. Varios de los nombres aún persisten. (Fotocopias Iglesia de Ilatatlán)

⁴⁴ Otro criterio de congregación fue la lengua, como fue en la jurisdicción de Huayacocotla.

piezas de algodón es la principal industria y fuente de ingresos de los indios (Valle Esquivel, 1998: 54).

Bocanegra hace mención también de la existencia aún de tequitlatos, principales y mandones, hasta de un gobernador de Ilatatlán llamado Diego de Mesa, esto es importante porque pese a la atomización que sufrieron los pueblos, los españoles hicieron uso de los nobles de los pueblos para mantener el contacto con los pueblos. Todos, excepto el encomendero y los agustinos eran de lengua mexicana, aunque resulta clara la presencia y la influencia de los españoles, en sus nombres la mayoría de los intérpretes y naturales nahuas tienen nombre en español y apellido en náhuatl⁴⁵.

En esa visita se hace constar en documentos la existencia del convento agustino⁴⁶ en la cabecera, además de la presencia de tres monjes agustinos encargados de celebrar los oficios y administrar los sacramentos en todos los pueblos sujetos a Ilatatlán, a los cuales visitaban cinco veces al año. Los pueblos más cercanos a la cabecera asistían al convento a oír misa los domingos y días de fiesta. Todos los pueblos sujetos a Ilatatlán tenían una pequeña iglesia.

El pueblo Santiago de Ilatatlán, aún cabecera del actual municipio, se sabe que está ubicado en el mismo lugar en el que estaba antes de la llegada de los españoles, en ningún momento de la política de congregaciones fue reubicado (Valle Esquivel, 1998: 39). El convento agustino fue construido en la primera etapa en que se echó a andar la política de las congregaciones y en la segunda etapa en la que Ilatatlán fue reducido, la cabecera fue un pueblo puesto para congregar, ambos fenómenos incrementaron la población que se asentó en el pueblo acarreando problemas de abasto de agua, que hasta la fecha sufren.

Fue en el año 1600 que se estableció la Alcaldía Mayor de Huayacocotla (hasta esta fecha Huayacocotla formaba parte de la Alcaldía Mayor de Metztitlán), su creación se debe al interés del Virrey Luis de Velasco por cumplir la congregación de los indígenas

⁴⁵ Algunos ejemplos: Fabián Tezin, Juan Acatzi, Marcos Coscal, Tomás Coal, Pablo Totli, Agustín Astatl.

⁴⁶ "Tienen ahí convento los religiosos de la orden de San Agustín, que son los que administran la doctrina de los naturales, La iglesia es de cal y canto, las paredes cubiertas de jacal, la capilla es de bóveda y el convento de los religiosos pequeño, de cal y piedra, las paredes cubiertas de jacal. Asisten en él de ordinario, tres religiosos" (Fotocopias Iglesia de Ilatatlán).

en pueblos, se anexa a la Alcaldía en 1611 Chicontepec y no es hasta 1744 cuando Ilamatlán figura como parte de esta Alcaldía en la Relación de José Antonio Villaseñor.

En la Relación hecha por José Antonio Villaseñor en 1744, la jurisdicción de Huayacocotla se presenta compuesta por seis pueblos cabeceras siendo la principal San Pedro Huayacocotla en la que tiene su residencia el alcalde Mayor; San Francisco Zontecomatlán presentado como República de Indios⁴⁷; San Agustín Tlachichilco; Santiago Ilamatlán, primer curato y cabecera de gobierno de este obispado; San Cristóbal Ixhuatlán y Chicontepec, ambas República de Indios.

Villaseñor hace constar que los primeros tres pueblos eran doctrinas que pertenecían al Arzobispado y los siguientes tres a la mitra de Puebla. Para esa fecha ya había avanzado la secularización de la doctrina de las órdenes religiosas, que tuvo como objetivo tener mejor control de la iglesia por parte de la Corona. La doctrina agustina en Ilamatlán se seculariza en 1640, Juan del Molino es presentado como cura beneficiario, juez eclesiástico y bachiller del partido de Ilamatlán en 1736.

La política de las congregaciones no fue recibida con gusto por los naturales, tenía como implicación más fuerte dejar las tierras que habían heredado de sus antepasados además (como ya decíamos) del control corporal, espiritual, político y económico que implicaba asumirla. Los naturales presentaron varias quejas al respecto, por ejemplo en Ilamatlán después de la presentación de testigos y de la declaración de los religiosos, los principales presentan en náhuatl una gran cantidad de argumentos contra la reducción de sus pueblos, proponiendo una forma alternativa. Entre los distintos argumentos que vertieron están que sabían que en otros lugares al ser congregados los indios morían masivamente, que sus magueyes y tierras de cultivo quedarían abandonados (Valle Esquivel, 1998: 37, 60, 89).

Al no ser escuchados, la forma de resistencia que presentaron fue la de las huidas de las congregaciones hacia lugares inhabitados o hacia los viejos sitios para repoblarlos; negándose en ambos casos a trabajar para la Corona y pagar el tributo. “Así

⁴⁷ En el libro Geografía de la Sierra de Huayacocotla (Fotocopias Iglesia de Ilamatlán) encontramos que en esta zona hubo encomienda, alcaldía mayor, república de indios, doctrinas y parroquias.

encontramos a tributarios de Chicontepec que huyen a Tutotepec y a los de Ilatatlán que se instalan en Yahualica, Chicontepec y Zontecomatlán” (Valle Esquivel, 1998: 36).

La no recolección del tributo era lo que más preocupaba a la corona, por tal motivo, en 1603 el virrey Manríquez propuso la creación de comisiones para capturar y regresar a los indígenas huidos a su congregación. La información de los indígenas huidos se obtuvo de los distintos censos y memorias que se levantaban en las congregaciones, con esta política se logró aprehender a varios huidos (Hernández Vargas, 2001: 74 y 75).

La captura y regreso de los huidos a sus congregaciones se fue relajando contentándose en ordenar a los principales que lograran que todos pagaran sus tributos sin exigir que regresasen, como se ordenó en 1659 “a las justicias del partido de Huayacocotla que girasen instrucciones a fin de que el gobernador de Ilatatlán pudiera cobrar los tributos a los indios matriculados, incluidos ‘los que se hubieren ausentado de cualesquiera pueblos sus sujetos, como de los que estuviesen en servicio de cualesquier personas, los cuales vivan donde quisieren’” (Valle Esquivel, 1998: 79).

Fueron varias las razones que tuvieron los españoles para llevar a cabo la política de congregaciones: ponía fin a la dispersión de los asentamientos humanos (claro ejemplo desde la perspectiva de los españoles de una vida no civilizada), imponiendo una forma de percibir el espacio: pueblos ordenados con casas próximas, calles alineadas de norte a sur y de oriente a poniente, con una plaza de centro rodeada por la iglesia y los edificios públicos; facilita la evangelización ya que la separa de las funciones civiles; establece una instancia para la entrega puntual del tributo y resuelve al mismo tiempo, el problema de la impartición de la justicia, atribución de la que nunca gozaron los encomenderos. Sin embargo, tal situación presentó claramente otros intereses no tan públicos: los españoles, además sacaron provecho de la concentración de naturales obligándolos a trabajar para ellos incluso muchas veces de manera gratuita y se acrecentó el despojo de las tierras que los naturales abandonaban (Hernández Vargas, 2001: 61, 85).

Las congregaciones reconstruyeron la geografía de la Huasteca Veracruzana. En 1716, la doctrina del partido de Ilatatlán se componía de 6 sitios de ganado mayor y trece pueblos sujetos junto con su cabecera (Ilatatlán, Chochohtlan, Polintontlan, San

Matheo, Hueilotlan, Miticatlan, Los Reyes Apachitlan, Tzinpatlachtlán, San Juan Quaquaco, Pahuatlan, Amanuelhuaco, Santa Cruz, San Pedro Tlamacuípan). Pero en una relación fechada en 1792 se da el nombre de 7 pueblos además de la cabecera.

La cabecera de la Alcaldía se traslada de Huayacocotla a Chicontepec en 1780, quedando en Huayacocotla un sub-alcalde, conservando la alcaldía el nombre de Huayacocotla-Chicontepec, aunque la primera se siguió considerando oficialmente cabecera del territorio. Seis años después con la creación de las intendencias, tanto la Alcaldía de Huayacocotla-Chicontepec como la de Tuxpan, pasan a formar parte de la intendencia de Puebla, por casi un siglo.

3.1.3 Despojo Colonial.

Para los españoles, las tierras que no estaban sembradas, no eran de nadie, dispuestas a ser recogidas por ellos. Había dos razones por las cuales las tierras de los naturales parecían abandonadas, una es que al ser congregados, los antiguos campos de labor quedaban lejos de la nueva congregación, eso les dificultaba trabajarlas; y la otra, por las formas tradicionales de cultivar la tierra, los naturales no cultivaban sus tierras de manera continua, pues después de hacer algunas siembras, la tierra requiere de varios años de descanso para recuperar sus nutrientes y ser nuevamente sembrada (Hernández Vargas, 2001: 90-93).

Las tierras “abandonadas” se consideraban “realengas” o “vacas”, las cuales eran solicitadas por los españoles en mercedes primero y luego en composición. Las mercedes fue la forma más común para adquirir tierra, fueron terrenos concedidos a los conquistadores que participaron en la lucha armada como pago a su valor. Las mercedes que se otorgaron en la colonia fueron las de caballería, es decir, concedidas a los conquistadores que participaron a caballo en la conquista. Esta forma de adquirir tierra estaba legalizada, ya que era la corona quien la otorgaba (Hernández Vargas, 2001: 94). Explica Julieta Valle que entre 1580 y 1625 se otorgaron 37 mercedes en las jurisdicciones de Chicontepec, Huautla, Huazalingo y Yahualica, de las cuales 25 fueron en Chicontepec. Ninguna se entregó en Ilamatlán (1998: 34).

El mecanismo más utilizado por los españoles para adquirir tierras se enmarcó en la violencia y el despojo directo. Varios de ellos se apropiaron de las tierras

“abandonadas” ocupándolas para construir corrales o potreros y, después sin problemas por el acto, esperaban la aprobación de las composiciones para legalizar el despojo. La composición era un trato que intenta solucionar de manera concertada situaciones ilegales en la cuestión agraria mediante el pago de una cantidad de dinero convenida. El procedimiento era medir las tierras poseídas y confrontarlas con los títulos de propiedad para determinar los excedentes de tierras (demasías) y a partir de eso establecer el monto requerido para “componerse” económicamente con la corona (Hernández Vargas, 2001: 98 y 99).

Hubo dos momentos en las que se hicieron composiciones, en 1643, en donde no hubo grandes pleitos de posesión de tierra, esa composición fue el precedente para el verdadero despojo legal, ya que todo terreno en disputa o sin título se declaró realengo y esto lo aprovechó la Corona para hacer negocio de su venta. En 1715 se legalizó el despojo al emitirse un nuevo edicto exigiendo la presentación de papeles y la paga de “demasías” tanto a los pueblos como a los propietarios particulares (Valle Esquivel, 2003: 66).

Para poder apoderarse de tierras, los españoles alegaban que no afectaban a los pueblos pues no invadían campos de labranza; sin embargo, muchas de esas tierras eran bosques, aguas, y espacios con manantiales, etc., que si bien no eran los campos de trabajo, eran aprovechadas para la subsistencia de los naturales. El acrecentamiento del despojo preocupó a la Corona que definió una serie de mecanismos para que los naturales tuvieran tierras suficientes para ser aprovechadas por ellos y mantener así a los pueblos (Hernández Vargas, 2001: 86).

La corona expidió una serie de ordenamientos para la protección de las antiguas tierras pero en los hechos no cumplieron sus fines porque los españoles lograron a través de diversos mecanismos legales adueñarse de varias extensiones de tierra. El 26 de mayo de 1567 se emitió una ordenanza (la cual se considera dio origen al fundo legal) en donde se dispuso que se les diera quinientas varas de tierra a los pueblos para vivir y sembrar, medidas desde las últimas casas del pueblo. Además se prohibía pastar al ganado de los españoles alrededor de al menos mil varas.

En 1687 el virrey dispuso que los pueblos abarcarían seiscientas varas desde la última casa del pueblo y continuaba la prohibición de las actividades ganaderas, pero para 1695 se dispuso que las medidas abarcarían no desde la última casa sino desde la iglesia (Hernández Vargas, 2001: 85-88 y Valle Esquivel, 2003: 51 y 52). Las legislaciones coloniales fueron cambiando paulatinamente a favor de los españoles, “su verdad” tenía que constituirse en ley para imponerse.

Indica Hernández Vargas, que los pueblos se limitaron a ser un cuadrado de aproximadamente cien hectáreas, este fundo legal se utilizó para los solares en donde los naturales construían su vivienda y otra parte para el cultivo de algunas leguminosas, las milpas se ubicaron en lo que se llamó “tierras del común”, las cuales se utilizaron también para obtener leña y agua, éstas estaban dentro de las mil varas donde estaba la prohibición de las actividades ganaderas. Evidentemente con el tiempo estas tierras iban siendo insuficientes para la manutención de los indígenas, dejando en evidencia el despojo que se les había hecho (Hernández Vargas, 2001: 88).

Ante este despojo los indígenas no se quedaron con los brazos cruzados, varias investigaciones muestran que no tan sólo se quejaban con los funcionarios civiles o eclesiásticos que los visitaban, también hicieron uso en todo momento de mecanismos legales concedidos por la propia corona para la protección de sus tierras. La mayoría de esta lucha legal favoreció a los españoles, sin embargo los indígenas apelaban con amparos e incluso llegaron a ganar litigios. En 1679-1680, en Ilatlán y Zontecomatlán, por rezago en el pago de sus tributos, el teniente de alcalde mayor Sebastián de Labroa embargó dos sitios de ganado mayor con todo y reses para rematarlos al mejor postor, quien en su caso fue Domingo Peres, que pagó 40 pesos por cada sitio. Las autoridades y nahuas afectados denunciaron el hecho, en esta ocasión fueron favorecidos cuando se le ordenó al alcalde restituir los sitios y el ganado (Valle Esquivel, 1998: 82 y 207/ 2003: 53).

Afirma Valle Esquivel, que el despojo vivido en los pueblos serranos fue menor que en los pueblos de la bocasierra, zona constituida por el descenso a la llanura costera del golfo de México (2003: 50). En la sierra los pueblos tenían más oportunidad de mantener sus tierras, creencias y cultura, esto debido: primero, a la inaccesibilidad del terreno, que reducía la entrada de españoles; segundo, a la gran cantidad de población

indígena, alimentada por los huidos; y por último, a la posesión colectiva a favor de los pueblos, que les permitió una defensa contra los colonos españoles. En la sierra la adquisición de la tierra fue realizada por los pueblos y uno que otro español (Citada por Hernández Vargas, 2001: 102).

Valle Esquivel considera que en la colonia se presentan dos paradigmas de la concepción de la territorialidad: la de los españoles, que toman la propiedad de la tierra como paradigma de la territorialidad y; la territorialidad indígena, que tiene que ver con el uso y no con la propiedad. Cada una de las visiones implica un modelo de ocupar y usar el territorio. La territorialidad indígena se construía sobre las bases de una producción parentil-colectiva usando como mecanismo el sistema de roza, que tiene como implicación un uso de suelo que entra en contradicción con el sistema capitalista, el cual “parte del predominio de la propiedad privada de la tierra en tanto medio de producción fundamental” (Valle, 1998: 94).

Las condiciones materiales, ecológicas y tecnológicas de la sierra condicionan el modo de producción implementado: producción colectiva a través del sistema de roza, esto implica que los campos de cultivo necesariamente son itinerantes a fin de no agotar su capacidad productiva, los campos de cultivo después de ser trabajados requieren que la vegetación silvestre se renueve en ciclos largos (5 años es el dato conservador), ya que es preciso que vuelvan a crecer árboles para que la tierra se fertilice nuevamente (Valle, 2003: 65).

Este sistema de producción, expresa Julieta Valle, impone condiciones particulares a la apropiación del suelo. La propiedad colectiva está en relación directa con la rotación de cultivo, este sistema necesita territorio suficiente para poder descansar las parcelas los años requeridos y seguir sembrando. La concepción de territorio no se reduce a las parcelas, contiene los bosques, manantiales, ríos; territorio que además les proporciona agua y leña. Ésta concepción de territorialidad donde se vive una propiedad y uso colectivo del espacio se enfrentó con la de los españoles que se basa en la propiedad privada, individual y acotada, material y jurídicamente (1998: 48).

La introducción de la ganadería en la zona se enfrentó con un uso de suelo distinto al que se necesitaba para expandirla. La ganadería tiene necesidades de extensión que

entran en contradicción con el sistema de roza. La creación de estancias para el ganado y linderos que permitían delimitar los espacios ganaderos de los agrícolas fue el antecedente de la instauración de la propiedad privada. Los linderos y cercas delimitaban el uso del territorio, no la propiedad de éste. Sin embargo, la concepción española de la territorialidad se impuso y los linderos, con la ayuda legal de la Corona, empezaron a delimitar propiedades privadas. Señala García Martínez que los linderos se convirtieron en expresión material de los derechos de propiedad (Citado por Valle Esquivel, 1998: 52).

Expone Aguilar-Robledo que en “la Huasteca potosina, la construcción de la hegemonía regional, en buena medida se confunde con el devenir de la ganadería bovina”, esto se llevó a la par, primero de la esclavización y venta de los naturales, después de la explotación de su mano de obra, así como del despojo de sus tierras. Este proceso de sometimiento político y económico fue acompañado también por dos procesos que presenta claramente el mismo autor, “la destrucción cultural (*el etnocidio*) que buscaba aniquilar el pasado y el presente de los indios... y la destrucción de los ecosistemas primarios (*el ecocidio*)” (1993: 77 y 80).

Esta privatización de la tierra fue tejiendo sus bases con la encomienda, estructura más feudal que capitalista, por ende más adaptada a la situación de los indígenas, sin cambios profundos en la constitución de la propiedad de la tierra. “La encomienda fue una de las bases de la conquista y la colonización del país porque entre otras cosas permitió aprovechar los ordenamientos y sistemas políticos y económicos preexistentes en beneficio de los españoles... Teóricamente respetada en sus fundamentos, la sociedad indígena debía seguir produciendo para tributar, como lo había hecho por años, sólo que había cambiado la identidad de los beneficiarios, pues los encomenderos pasaban a ocupar el lugar de algunos de los antiguos señores” (García Martínez, citado por Valle Esquivel, 1998: 74).

A los pocos años, a través de las congregaciones se impuso la propiedad privada de la tierra, impulsada por varios factores: la reubicación de los naturales; la consecuente falta de control de su territorio, no sólo de sus parcelas, sino de todo su territorio entendido de manera integral; la conversión de tierras “de nadie” a tierras de la Corona o realengas; la composición-venta del territorio que implicó un jugoso negocio para la

Corona. Señala Julieta Valle que en las congregaciones la “defensa del territorio se centra en los recursos que exceden por mucho a las bondades de la milpa: el agua, los ríos, los magueyales, los montes” (1998: 78).

La imposición de la propiedad privada de la tierra limitó las condiciones que necesitaba el indígena para seguir sembrando y ese trabajo fuera suficiente para su sobrevivencia, es decir, en nuestros términos teóricos, hubo un despojo de los medios de producción lo cual implicó un despojo de la capacidad de determinar y determinarse.

El modelo que proliferó en la Huasteca basado en la tenencia privada de la tierra fue el de los ranchos o haciendas. Estas propiedades surgieron de las composiciones, por tanto, del despojo a los nahuas. En 1716 se compone un rancho de medio sitio de ganado mayor en Xoxocapa, perteneciente a Ilatatlán. Este es un rancho que tuvo diversos propietarios emparentados con la familia de los caciques indios de Ilatatlán, como José de San Román, Juan Ramírez de la Serna y Joseph Ramírez de la Serna, quienes fueron gobernadores de Ilatatlán (Soto citado por Valle Esquivel, 2003: 69 y 1998:99). En 1738 era gobernador del lugar José Ramírez de la Serna y en esos años también fungía como propietario del rancho. Su actividad giraba en torno al cultivo de maíz, frijol y tabaco.

En la Huasteca desde la colonia, “se marcó una diferenciación en el tipo de poblamiento entre la planicie costera y la sierra. Gran parte del territorio de la planicie se constituye por propiedades privadas, en las que domina la ganadería extensiva, con una población dispersa y pocas localidades urbanas; mientras en la zona serrana, las haciendas, con una producción más diversificada, comparten el espacio con propiedades comunales de los pueblos indios”⁴⁸. Aunque también la ganadería se implementó en la sierra.

La mayoría de estas haciendas o ranchos serranos eran pequeñas propiedades. La hacienda más grande de la región estaba en Cacahuatengo, eran 12 sitios de ganado mayor, la que le seguía estaba en Tlacolula con 5 sitios de ganado mayor. La de Xoxocapa era de medio sitio, de las más pequeñas. Sin embargo, cada sitio equivalía a

⁴⁸ <http://pacificosur.ciesas.edu.mx/diagnosticoregional/huasteca/conte03.html>

1775 hectáreas, en este sentido, comparada con la tierra que quedó en manos de los pueblos, no son superficies pequeñas (Valle Esquivel, 1998: 50-58, 89 y 210).

El despojo de las tierras de los naturales se fue dando paulatinamente, primero con las *encomiendas*, en donde no se implicaban derechos de propiedad al encomendero, pero si una relación mando obediencia a través de los tributos y de la explotación del trabajo; luego vinieron las *mercedes de tierras*, que ya implicaban un título perpetuo de la tierra, éstas fueron base de los *sitios de estancias*, ya que se daban mercedes con la condición de tener un sitio de ganado mayor, con un mínimo de 500 cabezas de ganado y también fueron base de las *haciendas o ranchos* que se formaron después. Con estas figuras jurídicas de la tenencia de la tierra se comenzaron a perfilar derechos de propiedad (Aguilar-Robledo, 1993: 79 y 87).

Una forma legal que tuvieron los pueblos para parar el despojo fueron las cofradías. En momentos de conflicto por tierras los pueblos declaraban que sus bienes pertenecían a una virgen o algún santo en vez de a una corporación civil. Eso permitió seguir manteniendo su territorio. Escobar expone la existencia de varias asociaciones así, tan sólo en Ilatlán encuentra cinco: El Divinismo, La Concepción, Señora de Guadalupe, Jesús Nazareno y de las Animas Benditas (Citado por Valle Esquivel, 2003: 60).

3.1.4 Cabildo

La contraparte de las congregaciones fueron otras dos instituciones: la primera; la Iglesia, quién se encargó a través de sus ministros de evangelizar e impartir los sacramentos, recordemos que en la primera congregación, Ilatlán no fue congregado pero fue construido el convento de los agustinos. La segunda institución; los cabildos de indios, quienes organizarían el trabajo, colectarían el tributo e impartirían justicia dentro de sus pueblos (Valle Esquivel, 1998: 165).

Para Valle Esquivel, el cabildo es una institución formal que tiene el reconocimiento de todos los involucrados y que se conecta tanto al interior del régimen colonial como al interior de los pueblos, es decir, funciona tanto para la autonomía de los indios como para el engranaje político-administrativo en el régimen colonial. Tres son las normas que impone éste régimen a los cabildos: pureza de sangre, pago de tributos y la existencia de tres oficios, gobernador, regidores y alcaldes (1998: 172-173).

Con respecto a los cabildos se exponen dos posturas que parecen encontradas, pero que etnográficamente están presentes simultáneamente: el cabildo como mecanismo de control e intermediación para la subordinación de los indios a la corona y el cabildo como una continuación adaptada del gobierno indio, posición que admite un amplio margen de autonomía interna (Valle Esquivel, 1998: 153). Julieta Valle aunque más cercana a la segunda postura, ejemplifica en su trabajo de investigación que en el territorio de la Huasteca, se vivieron ambos procesos. Por supuesto, el primero impulsado con todos sus recursos por la Corona Española.

Cabildo e iglesia, dos instituciones que conformaban una estrecha relación entre los alcaldes mayores, los ministros de doctrina y las autoridades étnicas. Relaciones que no fueron en absoluto equitativas, claramente ejemplificado en las decisiones políticas que debían hacer los pueblos. Pese a legalizar la no participación de autoridades coloniales y religiosas en las decisiones internas de los pueblos -como la elección de sus autoridades-, con pretexto de que los alcaldes mayores debían sancionar⁴⁹ las elecciones con la finalidad de informar los resultados al virrey, en muchos lugares no sólo coaccionaron antes o después de las elecciones que se definiera por el candidato de sus preferencias, llegaron incluso a estar presentes en ellas, a no reconocer el nombramiento y a imponer a sus candidatos (Valle Esquivel, 1998: 166).

Dos ejemplos sucedidos en Ilatlán: En 1660 hubo una averiguación en contra del alcalde mayor de Huayacocotla y el ministro de doctrina del pueblo de Ilatlán por el nombramiento de Juan Gabriel Ramírez como gobernador, en lugar de don Nicolás de Villegas. A principios del siglo XVIII, don Juan de Meneses, por contar con el apoyo del cura y los alcaldes mayores, permaneció con el cargo de gobernador de Ilatlán durante catorce años. En 1717, aparece un documento en el ramo de indios: “Para que el alcalde mayor de Chicontepec permita a los naturales del pueblo de Ilatlán celebrar libremente la elección de su gobierno, excluyendo de ella de voz activa y pasiva a don Diego y don Juan de Meneses y que suelte a los indios que se expresan de la prisión en que se hallan” (Valle Esquivel, 1998: 199 y 204).

⁴⁹ Tenían que certificar en los candidatos su condición de indios (pureza de sangre), su continencia y su capacidad para poner el buen ejemplo entre los macehuales (Valle Esquivel, 1998: 167).

Los alcaldes mayores y los ministros frecuentemente se aliaban a ellos en demérito de los indios. En ese sentido, pese a lo que Julieta Valle y todos hubiésemos querido, poco a poco fueron en los hechos limando la autonomía de los pueblos originales. Las autoridades étnicas y sus pueblos estaban subordinados a las autoridades coloniales y eclesiales, de quienes además recibían malos tratos y humillaciones.

Pese a eso, los indios empujaron hacia el lado contrario, buscando en medio del despojo y el racismo, lugares comunes para su defensa, incluso haciendo uso de las herramientas que la corona otorgaba. En el índice de documentos históricos que presenta Julieta Valle vemos que en Ilimatlán en 1582 se pide que el alcalde mayor del partido de Meztlán no esté presente en las elecciones de oficiales de república que hagan los naturales de Ilimatlán (1998: 196).

La participación de las autoridades y nobles indígenas en esta disyuntiva de si el cabildo serviría para la autonomía de los pueblos o sería un mecanismo de control e intermediación para la subordinación de los pueblos a la Corona Española, fue crucial. Es claro que ambos procesos se vivieron en el cabildo, las autoridades indias tanto pusieron límites a la penetración hispánica, como facilitaron la subordinación. Esto último fomentado claramente por los extranjeros, en esta época se estaban asentando las bases de una forma particular de ver el mundo, y por lo tanto las instituciones que se imponían a fuerza de violencia, racismo, despojo y fe, estaban construidas con una clara tendencia.

En ellas el papel de los señores étnicos, fue decisivo. Su respuesta a las opciones que tenían frente a si: seguir gozando de legitimidad al interior de los pueblos defendiendo la autonomía indígena o ser agentes de un "sistema más amplio de explotación" fue diversa. Aunque todas las condiciones que se crearon desde la Corona impulsaron la subordinación de los macehuales a través de sus nobles, en muchos pueblos y comunidades, las autoridades indígenas impulsaron ambos procesos, intentando mediar entre los macehuales y las autoridades coloniales, pero todo el proceso los llevó casi siempre a terminar al servicio de los españoles.

Valle pone énfasis en que los primeros encuentros con los españoles, la nobleza indígena se sometió por el uso de la fuerza y la violencia, sin embargo hay poca

documentación de esto en la zona. También anota que la nobleza indígena sobreviviente no se plegó de manera incondicional a la Corona, ya que frecuentemente se opusieron y resistieron a los proyectos que impulsaban, esto fue claro en las congregaciones. En Ilimatlán por ejemplo, en el alegato para la formación de su congregación, los principales, presentaron una gran cantidad de argumentos contra la reducción de sus pueblos (Valle Esquivel, 1998: 37).

Las autoridades indígenas, con su legado anterior limitaron las exigencias desmedidas de la Corona y fundamentalmente de las autoridades coloniales y de los encomenderos, ya que los diversos abusos ponían en riesgo la cohesión de los pueblos, en ese sentido hubo casos en los que obstaculizaron el cobro de los tributos, exponiendo a las autoridades la incapacidad de sus pueblos para pagar tributos, además escondieron a indios huidos de sus sitios de reducción (Valle Esquivel, 1998: 157 y 160). También hubo denuncias legales por malos tratos, autoridades indígenas e indios dejando atrás rencillas o divisiones internas en su conjunto actuaban en contra de quien pisaba su dignidad.

Como fue el caso en Ilimatlán, donde nahuas y el gobernador Juan Ramírez⁵⁰ hicieron la denuncia de todos los abusos y vejaciones de Nicolás de Brado y sus vicarios logrando su remoción. En 1655 tanto el cura beneficiado, don Nicolás de Brado, como el vicario el Lic. Marcos de la Cruz fueron acusados por excesos cometidos contra los nahuas. Nicolás de Brado solicitaba semanalmente a sus feligreses diez pollos, cinco gallinas, seis reales de manteca, ochenta huevos, miel y dos reales de jabón, obviamente no eran para su consumo personal, en ese mismo año recibió un encargo de conformidad con las cédulas reales de 1653 para que ya no pidiera a los indios ración de comida ni otros servicios. Marcos de la Cruz fue acusado de golpear a doña Ana de Alvarado, esposa del cacique de dicho pueblo y de azotar a otras diez mujeres principales que la defendieron (Valle Esquivel, 1998: 38, 146, 166-169 y 198).

3.1.5 Nacimiento del cacique.

Los beneficios económicos, culturales y políticos que recayeron en la nobleza indígena pronto la fueron separando de los macehuales y por lo tanto, de sus condicionamientos

⁵⁰ Cacique de Ilimatlán que al mismo tiempo obtuvo muchos beneficios por su posición.

tradicionales. Uno de los primeros beneficios aportados por la Corona fue económico, la ratificación de su rango y la asignación de sus ingresos. En Ilimatlán los salarios de los oficiales de república –la nobleza principalmente- fueron tasados en 1576. En ese año, “Don Martín Enríquez ordenó que se pagara al cacique y los oficiales de república de Ilimatlán (al igual que a los de otros pueblos) con las sobras de los tributos cantidades fijas en calidad de salario, pero con la condición de que ‘no han de tener otro salario, ni servicio de los macehuals, por razón de sus cargos ni en otra manera, so pena de volver con el cuarto tanto y de destierro del dicho pueblo por cuatro años precisos’” (Valle Esquivel, 1998: 32 y 175).

Justo por ese motivo, se impulsó en la nobleza indígena la intención de no perder la posibilidad de que todos los nahuas pagaran su tributo, aún los morosos que se escondían, ya que los excedentes adicionales iban para pagar sus salarios y otras necesidades colectivas, como la construcción o reparación de iglesias⁵¹. Así en Ilimatlán en 1596, los principales denunciaron que “sus tributarios han huido, solicitando permiso para buscarlos donde haya lugar y obligarlos a pagar sus tributos” (Valle Esquivel, 1998: 38).

También en 1638 se pide a las justicias de Yahualica, Chicontepec y Zontecomatlán permitan que el gobernador y demás oficiales de Ilimatlán entren a sus jurisdicciones a cobrar el tributo a los indios huidos que ahí se encuentren. Y en 1659, aparece un documento para que las justicias del partido de Huayacocotla encargue al ministro de doctrina no impida al gobernador cobrar los tributos a los indios matriculados en la última tasación (Valle Esquivel, 1998: 197 y 199).

Estos beneficios económicos lograron la cooptación de los nobles indígenas, proceso de inhibición de la resistencia, también marcado por Moore. Este proceso se crea con la expectativa de que en algún momento se estará en la posibilidad de ejercer la dominación que se está sufriendo. No tardó en pasar eso, los señores indígenas abusando de su posición lograron apropiarse de las tierras de los pueblos con mecanismos similares a los españoles usando también las composiciones para hacer

⁵¹ En 1693 se otorgó una licencia a los naturales del pueblo de Santiago Ilimatlán para que reservaran la cuarta parte de sus tributos de tres años a fin de que pudieran reparar su iglesia, pues ésta quedó destruida en un incendio sucedido el martes 10 de febrero del mismo año (Valle Esquivel, 1998: 161).

legal el despojo. Otro recurso fue la posibilidad, también por la posición que contaban, de convertirse en comerciantes a título individual e introducir a sus pueblos productos del “circuito mestizo-blanco” y negociando afuera con productos de sus tierras.

El tráfico de productos hacia fuera y hacia adentro fue intenso, esto marca dos tendencias, una es que permite a los pueblos el acceso a bienes de consumo y de capital; pero la otra, es que permite la formación de una élite indígena dentro de los pueblos “que, en vez de someterse a los imperativos de la colectividad, hacen uso de su posición de prestigio para convertirse en comerciantes, para hacer jugosos negocios con los alcaldes mayores, para adquirir tierra en propiedad privada y para expoliar a sus macehuales de muy diversas maneras” (Valle Esquivel, 1998: 151).

Los nobles comerciantes estaban exentos del pago de alcabala y muchos usaron ese privilegio. Como lo hizo Juan Ramírez, cacique indio de Ilatlán, quien en 1722, se le exentó de pago. Aparece documento en el ramo de tributos, donde se le pide al alcalde mayor de la jurisdicción de Huayacocotla, no exija el pago y no se le impida realizar su comercio. Comerciaaba con sombreros, jabón y frutos de su rancho, este sacaba sus productos a Pachuca (Valle Esquivel, 1998: 112, 145-147, 150-151 y 164).

Además de los beneficios económicos, también obtuvieron beneficios culturales, como hacer uso de símbolos de rango como el caballo, la espada y la capa, además del uso selectivo del español. En Ilatlán en 1619, existe un documento de licencia para eso (Valle Esquivel, 1998: 37). A muchos nobles indígenas, estos beneficios los diferenciaban de sus iguales, esto los hacía parecerse más a su opresor, como si en su imaginario empezasen a verse blancos. Pienso que esta actitud marca el inicio de la sujeción, en la mente y el cuerpo de los llamados ‘indios,’ del discurso racista de los españoles.

En lo político, la nobleza indígena se dividió y peleó en muchos casos los oficios de república. Esto lo convertía del principal por derecho de sangre al gobernador, con autoridad sólo coyunturalmente, por estar sujeto a reemplazos y estar subsumido a un sistema construido desde fuera de su cultura, pero que le aportaba muchos beneficios. Todas estas condiciones hicieron que algunos miembros, los menos, de la nobleza indígena empezaran a escalar una posición privilegiada formando una élite que hizo uso

de su posición para despojar tierras, explotar macehuales y convertirse en comerciantes acrecentando su economía personal.

Como lo anota Valle Esquivel, el acaparamiento de tierras y la conquista de una posición económica privilegiada están indisolublemente ligados al fortalecimiento de las relaciones de dominio (1998: 113). En este sentido, la autora opina que en este periodo se anuncia el surgimiento del nuevo cacique, ya no el construido desde las culturas mesoamericanas como el “noble”. Sino “un tipo inédito de cacique, que encarna un poder crecientemente individualizado y liberado de los condicionamientos de la tradición” que tendió a “ladinizarse” (1998: 174-175, 178). Este último fenómeno también lo anota Escobar como importante, él lo llama la hispanización cultural, la cual “les permitió el manejo interno y externo de las relaciones sociales, políticas y económicas” (Escobar, 1994: 195).

Estos nuevos caciques además de hacer uso de su posición para beneficio personal, asumieron una relación jerárquica y opresiva con sus pueblos. Formaron parte de un ejercicio de poder vertical que construyó relaciones de dominio, control y mando que tenían como finalidad el despojo material y político de sus iguales.

3.1.6 Tumultos

Los pueblos indios reaccionaron ante todos estos abusos. Pese a la cooptación de varios nobles indígenas, varios naturales consideraban que no tenían porque soportar esa opresión. Los tumultos fueron movimientos locales, generalmente limitados a un solo pueblo. Así los define Escobar, “los veremos como brotes violentos espontáneos de corta duración, que realizaban los miembros de un pueblo como reacción a amenazas o conflictos con agentes externos; eran levantamientos en que participaba casi el pueblo entero y sin que se pudiera identificar de *facto* al líder... son respuestas a condiciones que se hicieron intolerables” (1994: 169).

Entre 1775 y 1820 se localizaron trece tumultos en la Huasteca hidalguense y veracruzana. “Las protestas localizadas se ubican en dos zonas de concentración indígena: las jurisdicciones de Chicontepec-Huayacocotla y Yahualica. En la primera se dieron cinco (Ilamatlán en 1775-1777 y 1778; Huayacocotla en 1784 y 1810; Chicontepec en 1787), mientras que en la segunda se ubicaron siete (Yahualica en 1789

y 1790; Huazalingo en 1787, 1790 y 1820; Huautla en 1792 y 1808); además de una en Tantoyuca en 1808". Estos tumultos fundamentalmente estuvieron impulsados por indígenas y por pueblos-sujetos, ya sea para iniciar la oposición o para continuar con ella cuando la cabecera indígena, es decir, los gobernadores, empezaban a negociar (Escobar, 1994: 171, 173 y 181).

Algo importante de resaltar es que los tumultos estuvieron ligados a las reformas borbónicas iniciadas en la Nueva España a partir de 1760. Estas reformas legales y administrativas provocaron un aumento de impuestos, de obvenciones parroquiales y de repartimiento de mercancías "lo que intensificó la violencia social", el despojo y la explotación hacia los pueblos indios. La mayoría de las protestas (siete de las trece) fueron en contra de las obvenciones parroquiales (Escobar, 1994: 170).

Un ejemplo de estos tumultos se vivió en Ilatatlan, jurisdicción de Chicontepec, de 1775 a 1777, en los pueblos sujetos Cholula y Coamelco, quienes se negaron a pagar las limosnas y obvenciones a la parroquia de Ilatatlán. En esa ocasión el gobierno indio apoyaba al pueblo en su solicitud, el cura llamado Cequa, consideró que el origen de este descontento se debía a su rivalidad con el gobernador. Para obligar a los indígenas a cubrir con los impuestos eclesiásticos, un teniente de Chicontepec junto con gente de "razón" de Chicontepec, Tehuiztla y de la ranchería de Santiago fueron a los pueblos, pero al entrar se encontraron con mujeres y niños armados de "garrotes y piedras" que al verlos los atacaron, la "tropa" tuvo que retirarse para evitar el enfrentamiento (Escobar, 1994: 173-175).

Otros tumultos surgían por la negativa a pagar los tributos, en ese tiempo el tributo ya se exigía en dinero, esto provocó lo que Escobar llamó una creciente monetarización de los pueblos, ya que tenían que cambiar sus productos por dinero, además para poder completar sus "cuotas" tenían que arrendar sus tierras comunales o solicitar préstamos. Otra causa económica que causó protestas fue el repartimiento de mercancías, el comercio usurero. En principio recurrieron a las quejas escritas, al no ser escuchados recurrieron a la violencia (1994: 173 y 177).

Dos tumultos fueron por problemas en la elección del gobierno indígena, recordemos que había leyes que protegían a los pueblos para evitar que autoridades civiles o

eclesiásticas estuvieran incluso presentes en sus elecciones. Estas leyes en múltiples ocasiones no fueron respetadas, los funcionarios se negaban a reconocer las elecciones o frecuentemente apoyaban a alguna facción. Esta última situación fue creando un partidismo que provocó división y debilitamiento de los pueblos. Afirma Escobar que la elección de un gobernador que tenía una alianza con algún funcionario, producía grandes dividendos económicos, esta situación se empezó a hacer cotidiana (1994: 173 y 178).

En seis de los tumultos apareció la negativa de los pueblos a pagar al maestro de escuela, esto lo toma Escobar como un ejemplo del intento de los pueblos de mantener su exclusividad india, en términos contemporáneos esto se concibe como *autonomía*. Los pueblos constantemente hacían clara su negativa a aceptar “extraños” en su territorio, en este sentido, se negaron a mantener a los maestros, ya porque eran una carga económica o por su constante interferencia en su vida colectiva. El mismo autor piensa que en esos momentos, los “extraños” presentaban fuertes signos de “otredad”, como el idioma o la diferencia étnica y esto a su vez presentaba una fuerte amenaza a los pueblos (Escobar, 1994: 173 y 180).

Las causas de los tumultos fundamentalmente tenían que ver con el abuso de las autoridades civiles y eclesiales, justificado por las reformas borbónicas. También en buena medida estuvo presente la defensa de la poca autonomía que mantenían, a través de la defensa del derecho a que ningún externo estuviera presente en las elecciones de sus autoridades y en esta clara convicción de no querer maestros, ya que ellos también fueron fuentes de intromisiones en los pueblos.

Es muy interesante ver que en ninguna protesta se cuestionaba las funciones y la autoridad del gobierno español, tampoco se exigía la recuperación de los derechos territoriales, lo cual generalmente se buscaba por vía legal. Más allá de ser movimientos radicales que buscaran una recuperación de lo que fue arrebatado por los españoles, los tumultos buscaban detener los abusos, económicos y defender los derechos políticos que aún mantenían. “Tan comunes eran los conflictos locales que Taylor reconoce que, al ser una situación casi rutinaria en el centro y sur de México, los calificó de “reformistas”, como parte de una negociación entre gobernantes y gobernados” (citado

por Escobar, 1994: 170). Podemos decir que los tumultos hacen frente al desprecio, a la explotación y a la represión, pero no al despojo.

Desde la alteridad - autoridades civiles, mestizos y blancos -, los tumultos eran vistos “como causas de su poca “civilización y mucha rusticidad”. El racismo incubado se manifestaba frecuentemente y más cuando los indios decidían decir NO a los abusos que les proferían. El testimonio de un administrador de alcabalas en ese tiempo es muy clarificador: “Los indios (...) ahora viven cuasi como unos brutos sin política, cultivo, ni respeto al nombre del Rey; pues ni párrocos, ni justicias han podido sacarles de su rusticidad, porque cuanto los solicita para instruirlos en los dogmas católicos o para cualquier efecto, se remontan a los espesos breñales de estas serranías, burlándose de aquellos ministros bajo el seguro de que en la aspereza de los montes encuentran la impunidad de sus excesos. Buen ejemplo es, entre otros, la conmoción que sucedió entre los indios del partido de Huayacocotla en junio del anterior año de ochenta y cuatro” (Escobar, 1994: 172-173).

3.2 Independencia

3.2.1 *Movimiento independiente.*

Carlos Marichal considera que las presiones fiscales, las obvenciones parroquiales y el repartimiento de mercancías que fueron las causas principales de los tumultos fueron también “un elemento más en las motivaciones económicas detrás de la rebelión iniciada en 1810; y una explicación sensata del inicio del movimiento insurgente” (citado por Escobar, 1994: 182).

Así también lo considera John Tutino, quien señala “la posibilidad de que la rebelión fuera tomada por la gente del campo como una manera de protestar por distintos agravios, careciendo de una ideología de reivindicación agraria. Igual que sucedió con los tumultos y motines en el siglo XVIII y principios del siglo XIX, los ataques se centraron en los representantes del Estado español y su bienes, no en la recuperación de tierras perdidas en los siglos XVII y XVIII” (citado por Escobar, 1994: 185).

Poca información tengo sobre el movimiento insurgente en la zona. Antonio Escobar en su tesis de doctorado da una breve semblanza: Escribe que en las Huastecas el movimiento insurgente dividió a los pueblos en realistas -fieles a la Corona- e

insurgentes. Afirma que los gobiernos indígenas apoyaron indistintamente a los realistas e insurgentes “En las cabeceras huastecas en que existió un mayor control sobre la población, los indígenas apoyaron incondicionalmente al gobierno español -Huejutla, Tantoyuca, Tuxpan, Tamiahua-, mientras que las cabeceras con menor control y más fricciones, se alienaron con los insurgentes -Chicontepec, Ozuluama e Iliamatlán-” (Escobar, 1994: 186).

El movimiento insurgente en esta zona fue muy localista, muy parecido a lo sucedido en los tumultos del siglo XVIII, los rebeldes no mostraron movilidad para desplazarse de su zona. Así sus acciones estaban localizadas pero no por eso desconectadas. Da el dato que en 1811 en Chicontepec, la autoridad indígena delega su mando a un agente insurgente, Lorenzo Espinoza, del pueblo de Tianguistengo. Esta posición permitió una serie de apoyos, por ejemplo, “el 20 de mayo de 1811 el subdelegado de Chicontepec informó sobre el apoyo que los insurgentes habían recibido de los gobernadores indios de Chicontepec, Huayacocotla y Zontecomatlán... Las autoridades indias habían girado órdenes a los alcaldes de Ixhuatlán, Xochiolocho e Iliamatlán para que cuidaran los caminos” (Escobar, 1994: 185 y 187).

La participación de indígenas y hacendados a favor de los insurgentes pudo estar causada por la continuidad de sus protestas al respecto de los agravios pasados que aún no habían sido resueltos. En este sentido, documenta Escobar, sin dejarnos claro las motivaciones, que varios dueños de haciendas o ranchos pagaban un tipo de protección a los insurgentes para que sus propiedades no fueran atacadas o se unían a ellos. “Por ejemplo, en la zona de Yahualica el insurgente Teodoro Ramírez, capitán de insurgentes y dueño de la hacienda de Xocopa, en la jurisdicción de Iliamatlán, levantó en 1811 no sólo a la gente de su hacienda, sino también a los pueblos de Pachiquitlán, Pocatlán, Tlaltecátla y Chapa con todas sus rancherías” (Escobar, 1994: 192 y 196).

La participación de nahuas de Iliamatlán no está tan clara, aunque está mencionada. Señala Escobar que para 1815, la existencia de rancherías rebeldes en la zona serrana preocupó a los realistas y los obligó a “adoptar un tipo de guerra móvil” contra insurgente, que posibilitó para 1817 el debilitamiento de estos centros rebeldes, limitándose a Santa Catarina y Tantoyuca. Esta guerra fue llamada “guerra de ‘tierra arrasada’” (Escobar, 1994: 192 y 193).

Partiendo nuevamente de los estudios coordinados por Bartra (1975), los autores consideran que el movimiento independiente no significó mejoramiento para el indígena, para el campesino al contrario, agravó su estado. Dicho en palabras de Aguilar-Robledo "La Independencia no significó para los indios una ruptura, sino la continuidad de un proyecto nacional excluyente, dominado ahora por criollos y mestizos, la *alteridad* de siempre". En este sentido, se empujan la constitución de ayuntamientos y las Leyes de Reforma que tienen la clara intención de ratificar y legalizar los últimos despojos territoriales hechos a los indios (1993: 80-81).

3.2.2 Ayuntamientos

Durante la constitución del Estado-nación, la élite dirigente (los liberales) suprimió la legislación especial sobre indios y las instituciones heredadas del régimen colonial. La legislación nacional desconoció no sólo el cabildo de indios, sino también los derechos de los indígenas, en tanto "corporaciones", sobre sus tierras y bienes comunales. Además, se echaron a andar un conjunto de leyes que impulsaron una drástica privatización o individualización de las tierras comunales, así como la sustitución del "antiguo gobierno de la república de indios" por el ayuntamiento (Sánchez, 1999, 65-66).

La nueva división político-territorial del estado nacional, no tomó en cuenta las identidades indígenas, por tal motivo, los estados y municipios se conformaron de manera muy arbitraria, esto originó que la estructura territorial del municipio no siempre coincidiera con los núcleos de población indígena y en muchos lugares los municipios se conformaron con indígenas y mestizos. Los ayuntamientos fueron controlados por los mestizos (o criollos) ya que para obtener esos puestos se requería como mínimo saber leer y escribir español (Sánchez, 1999, 65-66).

Poco a poco la estrategia política para nulificar la autonomía de los pueblos se va implementando más. La conformación de los ayuntamientos permitió la intromisión, por parte de los mestizos y blancos o en su caso de indios ladinizados, a niveles más locales de decisión política dentro de las regiones indígenas. Escobar revela que los indígenas "en el siglo XIX de gobernadores indios pasan a ser funcionarios menores de los ayuntamientos mestizos-blancos huastecos" (1994: 196).

En el año de 1825, se aprueba la Constitución del Estado Libre y Soberano de Veracruz, en ese mismo año aparecen los requisitos para la creación de municipios. Fue hasta 1853 que se incorporó, por el decreto publicado el 1º de diciembre, al Departamento de Veracruz el Distrito de Tuxpan, Huayacocotla y Chicontepec. No hay datos de la creación del municipio de Iliamatlán, pero para 1854 ya estaba conformado como tal, su ayuntamiento estaba compuesto de un alcalde, tres regidores y un síndico⁵².

Los bienes de las comunidades indígenas fueron incorporados a los ayuntamientos, los cuales, podían disponer de los bienes raíces y las tierras en común. Ya los pueblos indios habían sido suficientemente despojados, pese a eso, seguían manteniendo una estructura territorial que los soportaba. La aplicación de los principios liberales en el siglo XIX provocó que muchas comunidades indígenas fueran despojadas de sus tierras por los no indios que tenían el dominio del ayuntamiento. Como afirmaba Bartra, este desarrollo siguió los caminos de la acumulación, del latifundio.

3.2.3 Leyes de Reforma.

Para Aguilar-Robledo, las Leyes de Reforma, forman parte del segundo embate para despojar a los indios de sus tierras, es decir, “el despojo trascendió la época colonial” (Aguilar-Robledo, 1993: 81, Aguilar-Robledo, 1998: 131). Los criollos de México independiente también sacaron provecho y formularon leyes para justificar el robo. Dice Escobar que antes de la Ley de Desamortización de 1856 hay dos coyunturas: Una, que tiene que ver con lo que ya vimos en el apartado anterior, la constitución de los ayuntamientos que por orden fueron haciéndose de los bienes comunales. La segunda, fue la Real Cédula de Consolidación de Vales Reales de 1804, que afectó principalmente a las propiedades eclesiásticas (Escobar, 1998: 153).

La Real Cédula de Consolidación de Vales Reales de 1804 tenía como finalidad minar la base económica de la iglesia, recordemos que a través de las cofradías los indígenas pudieron de alguna manera defender su territorio (en Iliamatlán se encontraron cinco cofradías), pero también esta forma daba fuerza a la Iglesia, ya que a través de las

⁵² Para ese año la cabecera contaba con una escuela con 40 alumnos, sólo Chochotla, Xoquitla y San Gregorio, de los pueblos y rancherías que pertenecen a él, tenían una escuela para varones. Enciclopedia, 1998, pág. 77

cofradías, la iglesia por varios años tuvo control de propiedades y se dedicó a dar préstamos, es decir, a ser como una especie de banco rural. Con la Real Cédula de 1804, se les ordenó a las parroquias que cobraran las deudas y remataran las propiedades de las cofradías en subasta pública (Escobar, 1998: 157).

Aunque la intención fue minar la base económica de la iglesia, también se logró nuevamente despojar a los indios de su territorio, ya que si los pueblos no contaban con los recursos para adquirir sus propiedades, “muchos arrendatarios de ranchos y haciendas pertenecientes a las parroquias los compraron en un valor que en ocasiones era el 50% del real” lo que implicó que la tierra se siguiera concentrando en pocas manos. Se sabe que algunas cofradías continuaron controlando propiedades y haciendo préstamos, por lo tanto, supone Escobar que, o los párrocos y mayordomos ocultaron los bienes a las autoridades virreinales, o se conservaron por medio de prestanombres (1998: 157 y 158).

“Fueron importantes también las Cortes de Cádiz decretadas en noviembre de 1812 y enero de 1813 que ordenaban la división y el traspaso de terrenos ‘baldíos’ a manos de particulares. Lo importante del segundo de estos decretos es que cimentó la idea del pequeño propietario que sirvió de base a las Leyes de Desamortización” (Ramos, 2000: 51). En Veracruz se proclamó en 1826 un decreto que ordenaba reducir todos los terrenos de comunidades indígenas a propiedad particular.

Sin embargo, la Ley de Desamortización de 1856, conocida como Ley Lerdo, fue la que ocasionó fuertes tensiones. En las huastecas fue hasta 1862 cuando se empezó a aplicar. Estas leyes tuvieron continuidad aún en el periodo de Maximiliano, más liberal de lo que hubieran querido los conservadores que lo trajeron, quien el 5 de enero de 1865 resuelve “conforme a la ley del 25 de junio de 1856, no pueden tener las corporaciones civiles y religiosas bienes raíces en común”. En esta resolución también se reiteraba que las tierras pertenecientes a la comunidad se dividirían en propiedad privada (Escobar, 1998: 166, 167 y 181).

Siguiendo los pasos y al mismo tiempo haciendo clara la relación entre el gobierno central y los gobiernos estatales, en Veracruz un nuevo decreto en marzo de 1869 ordenaba que los terrenos que aún no hubiesen sido repartidos serían declarados baldíos,

de propiedad del Estado y destinados a la colonización y que debían repartirse en partes iguales entre los jefes de familia.

La política continuó con Porfirio Díaz. Escobar menciona que en su periodo, a través de una queja de los gobernadores veracruzanos, se puede dar cuenta de que los terrenos comunales aún no habían sido repartidos como la clase que controlaba el poder hubiera querido. "En 1884, el gobernador veracruzano José Cortés Frías mencionó en su informe al Congreso veracruzano la existencia de una gran cantidad de litigios entre los pueblos, los cuales imposibilitaban avanzar en la deseada desamortización" (Escobar, 1998: 168).

En contraste con esta idea, un poco antes, en 1880, los indígenas de Chicontepec y Montaña de Perote (Veracruz), Villa de Valles (San Luis Potosí), Tula, Huichapan e Ixmiquilpan (Hidalgo) exigieron que se detuvieran los abusos de las autoridades locales, estaban de acuerdo con la división de la tierra y propusieron que se hiciera por individuos y no por pueblos. Esto puede sonar no comprensivo, pero lo que ellos argumentaban es que al pueblo no se le reconocía personalidad jurídica, así que eso les impedía defenderse del despojo al que los sometían (Escobar, 1998: 168).

Haciendo caso omiso a las propuestas, los territorios de Chicontepec, Ilatatlán y Tantoyuca se repartieron en grandes lotes, en 1889 el gobernador de Veracruz lo informaba. Según Joaquín Meade "Se repartieron los terrenos comunales en el cantón de Chicontepec en los municipios de Huayacocotla, Ilatatlán, Ixhuatlán, Santa Cruz de Juárez, Tlachichilco, Zacualpan y Zontecomatlán" (citado en Negrete, 1998: 44-45). Un año después otro gobernador, Juan Enríquez, nuevamente ordenaba que todo el territorio que quedara fuera del fundo legal debería ser repartido en propiedad individual, pero a diferencia de los anteriores gobernadores, señaló que las tierras que los pueblos habían comprado, se iban a considerar propiedad particular. Esta resolución apoyó para que el despojo no fuera más grande (Escobar, 1998: 168 y 169).

Sin embargo, el despojo se logró nuevamente, tanto por parte de mestizos y blancos, como por los indígenas, que durante el periodo colonial, asentaron una jerarquía vertical y opresiva ante sus pueblos. Fueron muchos los casos, en los que los caciques principales y gobernadores indígenas, usaron lugar para adquirir más tierras, no para el

común, sino para ellos (Escobar, 1998: 160). Pese a eso, los pueblos se fueron haciendo de normas jurídicas para salvaguardar su territorio, como la figura del condueñazgo.

3.2.4 Condueñazgo

Nuevamente hubo oposición a estas políticas agrarias agresivas que tenían como fin seguir despojando a las comunidades de sus territorios, ahora ya no sólo para particulares, sino también para el gobierno, vía los ayuntamientos. Nuevamente, dicen los autores, la defensa legal fue la estrategia utilizada por las comunidades de las huastecas. Ya que la tierra no había sido dividida en terrenos individuales, sino en grandes lotes donde existían varios dueños, así adquirieron el carácter legal de condueñazgo (Escobar, 1998: 166 y 169).

El condueñazgo, lo define Aguilar-Robledo, como “una forma dual y transitoria de tenencia de la tierra que apareció sea como propiedad heredada indivisa o como ‘sociedad agraria’” (Aguilar-Robledo, 1998: 130). Los condueñazgos eran sociedades civiles agrícolas, así se protocolizaron legalmente, conformadas por un grupo de personas cuyo número variaba entre diez y doscientas. Entre ellos se repartían el terreno y cada lote considerado como una acción, era comprado por los diferentes “accionistas”. La consigna principal entre los accionistas era que ese terreno se consideraba proindiviso, es decir, compraban una acción que solamente les permitía hacer uso de la propiedad sin dividir los terrenos (Escobar, 1998: 173).

Aunque el territorio se fragmentó y ya no pertenecía al pueblo indígena en su totalidad, sino a un grupo de individuos, todavía seguían formando parte de una unidad territorial, por el carácter proindiviso del condueñazgo, es decir, lograron conservar la forma comunal de explotación de la tierra. Escobar señala que la propiedad en condueñazgo estaba bajo dos formas de propiedad. Una forma fue la individual, donde se podían fincar lotes, sembrar y/o pastorear ganado de manera particular; la segunda forma fue la comunal, que se trataba de terrenos de uso común; como bosques, abrevaderos o tierras para arrendar. Esta última forma de propiedad, permitió proteger el territorio general, ya que el uso del bosque se limitaba a cubrir las necesidades de los accionistas y no podían hacer uso de él para el comercio (Escobar, 1994: 179, 180 y 1998: 173).

Para muchas comunidades, el condueñazgo fue un recurso legal que permitió que los indígenas mantuvieran más control sobre su espacio comunal o por lo menos que no perdieran todo el control; ayudó a frenar la monopolización; permitió una estructura de la tenencia de la tierra más o menos igualitaria; y redujo la injerencia del ayuntamiento en la administración de las tierras, en ese sentido, le restó poder dentro de la vida social, política y económica de esos pueblos (Escobar, 1994: 174,185).

Considera Escobar que con esta forma legal “los pueblos indios recuperaron la autonomía en el manejo y control de sus recursos, tanto naturales como materiales, la que habían perdido de manera relativa, cuando proliferaron los ayuntamientos a partir de 1812” (1998: 174). Muchos condueñazgos contaban con juntas directivas elegidas por los accionistas que les permitieron contar con una figura jurídica para organizar el territorio de la “sociedad agraria”, lo que a su vez les permitía no estar sometidos y depender menos de los ayuntamientos. Escobar escribe: “es claro que el condueñazgo fue una forma de propiedad agraria que permitió a los indígenas continuar reproduciendo su organización socio-cultural dentro del marco liberal agrario” (1998: 170 y 176).

A partir de 1804 se documentaron, en la Huasteca hidalguense, hasta 27 sociedades agrarias indígenas, para el siglo XX la mayoría se desintegraron en ranchos (Aguilar-Robledo, 1998: 130 y 132). Para 1940 el municipio de Ilatlán aún contaba con cuatro condueñazgos (Negrete, 1998, 42-43, 46). La gran utilidad de esta forma de propiedad para preservar el territorio indígena se constata en el comentario de Manuel T. Andrade, presidente de la comisión para redactar un proyecto de ley para repartir terrenos comunales en el estado de Hidalgo, quien dijo: “Los terrenos *proindiviso* de particulares tienen los mismos inconvenientes económicos y sociales que los de comunidad; cuando por negligencia o ignorancia de los poseedores llega al grado de ser imposible la liquidación de lo que representa cada individuo; por esto se establece que tales terrenos queden sujetos a la repartición, en las condiciones prescritas” (Escobar, 1998: 169).

Sin embargo, en muchas comunidades, más que ser un recurso para evitar el despojo, el condueñazgo lo generó; esto fundamentalmente debido a que no excluyó a los mestizos y blancos (Aguilar-Robledo, 1998: 130 y Escobar, 1998: 174). Rosalino, indígena de la comunidad de San Gregorio, del municipio de Ilatlán, relata la historia que su abuelo

le contó sobre este suceso: en Coacoaco, San Gregorio y otros pueblos, la tierra se parceló y se vendieron las llamadas ‘acciones’. Cada campesino pagó un peso a cambio de ‘su derecho o acción’ que correspondía a 10 hectáreas de tierra, los que no tenía el peso para comprar su acción no les tocó tierra, y los que sí tenían dinero adquirieron más de una y, posteriormente, rentaron a quienes la necesitaban. Por lo demás en algunos casos fueron forasteros, o los más acomodados de la región quienes compraron lo que otros no podían (Negrete, 1998, 45).

Esta situación provocó en la región lo que han llamado “arrimadismo”. Aguilar-Robledo considera que este fenómeno fue complementario al sistema del condueñazgo (1998: 134). Era una forma que se heredó de las haciendas, los indios sin tierra se avecindaban como “arrimados” dentro de los linderos y se les arrendaban tierras. El arrendamiento generalmente se intercambiaba por días de trabajo.

Y volvemos a lo mismo, pese a los recursos legales usados por los indígenas, el despojo legal en el periodo independiente también se llevó a cabo, y a lo largo de los años, mediante el engaño, la amenaza o la represión, algunos caciques se siguieron apropiando de las mejores tierras comunales, configurando en la práctica un régimen de propiedad privada disfrazado de propiedad comunal o ejidal. Como resultado de esto, la población indígena fue desplazada hacia tierras de menor calidad.

3.3 Revolución mexicana.

Aquí pondremos especial atención, porque es cuando la historia de la Huasteca parte de un contexto diferente al planteado por los autores coordinados por Bartra (1975) -ver el apartado caciquismo en el capítulo de conceptos teóricos-. Pese a que en la Huasteca Hidalguense y algunos municipios de la Huasteca Veracruzana participaron en la revolución, lo hicieron no como los pueblos del centro y norte del país, ya que no se produjo una movilización de campesinos luchando por mejorar sus condiciones de vida, fueron principalmente los hacendados los que se confrontaron en la región.

En Ixmiquilpan se vivió, como lo hemos dicho, un proceso de despojo, pero no se vivió ningún proceso agrario revolucionario, a reserva de profundizar con un estudio sobre lo que pasó en tiempos de la revolución mexicana, puedo afirmar que ésta estuvo muy

lejos de vivirse. La revolución no es recordada por los nahuas de Ilatatlán como evento importante en sus vidas.

Algunos abuelos recuerdan que a ellos sus abuelos les contaron que algunos nahuas fueron a batallas, pero no sabían bien a bien con quién y contra quién luchaban “no saben si carrancistas o maderistas”. De la revolución sólo cuentan eventos “chistosos” que ponían verdaderamente sus vidas en peligro.

“Dicen que el mayordomo de Ilatatlán, cuando hubo un enfrentamiento en Coamelco, mandó a llamar a indígenas para que fueran a luchar, algunos fueron, les daban una carabina con dos cargas, chachalamera. Uno contó que el general “les gritaba ‘PECHO TIERRA’ y ellos apuntaban y disparaban; les volvía a gritar ‘PECHO TIERRA’ y ellos volvían a apuntar y disparaban; hasta que les gritó: ‘PENDEJOS, LES ESTOY DICIENDO Pecho TIERRA, Pecho TIERRA’”. Don Emiliano -autoridad moral de la comunidad de Santa Cruz-, se ríe cuando termina de contar el relato. Y como si fuera una gran hazaña, nos cuenta otro evento: “llevaron a Xochiatipa a una banda de una de las comunidades -por más que quiso recordar cuál de ellas, no pudo-, le pidieron que tocaran la de Zacatecas y tocaron el Agrarista, casi los matan a balazos”, volvió a reírse⁵³.

No es una lucha recordada como suya, así que no es una lucha vivida por ellos, son eventos extraviados en las lagunas del olvido. Negrete deduce que Ilatatlán fue una zona de tránsito de los ejércitos que atravesaban la Huasteca de sur a norte y viceversa. Ejemplo de ello, nos dice, es la retirada que hizo de la ciudad de México, una columna de federales comandada por el general Pablo González, ante el inminente avance del ejército villista en 1914, en su ruta atravesaron las Huastecas, pasaron por los pueblos de Zacualtipán, Tianguistengo, Huejutla y Tantoyuca, los primeros tres colindan o están muy cerca del municipio de Ilatatlán (1998, 50).

No hubo movimiento campesino, por lo tanto no hubo vacío en el poder. En el poder siguieron los que estaban y no se generaron cambios en las relaciones de dominación vigentes. Basándonos en el estudio histórico que hizo Briseño en la Huasteca

⁵³ Diario de campo, enero 2001.

hidalguense, podemos decir que el sistema político hegemónico vigente hasta la década de los años setentas en Hidalgo y de los años 80's en Veracruz, se configura alrededor de jefes caciques mestizos y tiene como característica principal su capacidad de conservar o reproducir su autonomía política y control del recurso de la tierra.

Recordando lo postulado en nuestro marco teórico, estos caciques impusieron control usando la violencia directa con el objetivo de conservar el control del acceso a la tierra. Lograron por medio de la represión que no llegara el movimiento revolucionario y poco a poco se fueron acomodando a los cambios que se dieron cuando se institucionalizó la revolución (la que sí se dio).

Una cita del periodo que nos podría retratar lo qué se hubiera podido vivir en Iliamatlan, nos la ofrece Romana Falcón: “Ante el desmoronamiento del sistema político en todo México, la lucha por el poder en no pocos pueblos y municipios de la Huasteca degeneró en métodos verdaderamente gansteriles. Un caso importante fue el de Chicontepec cuyo ayuntamiento, después del asesinato de Madero, quedó en manos del clan de los Hernández, caciques porfiristas ‘que habían dominado muchos partidos de muchos años acá’, dueños de la finca La Canaleja en Zacualpan, y en buena medida responsables del robo de las tierras de los indígenas de Texcatepec.

“El gobierno huertista no tardó en armar al clan de los Hernández, y darles licencia para crear su propia milicia con la que, según sus detractores, ‘se dedicaron al robo de cuanto había en la sierra, y a, incendiar y a cometer asesinatos sin cuento’.... durante los primeros seis meses del huertismo, los Hernández tuvieron que hacer uso de sus pistoleros, por lo menos en tres ocasiones, para retener el control municipal: a los funcionarios del ayuntamiento de Zacualpan los ‘asesinaron en masa’, e igual suerte corrieron algunos munícipes de Chicontepec” (Falcón, 1986: 57).

El control por medio de la violencia impidió que se gestara un movimiento campesino, por lo tanto no hubo necesidad de ninguna alianza. Por supuesto, la reforma agraria no llegó. Pese a que en Veracruz se vivió lo que se llamó la época dorada del agrarismo, no llegaron los beneficios que promovió el grupo de Adalberto Tejeda, quien en su primera gubernatura (1920 a 1924), impulsó un movimiento agrario en el estado. En 1922 se formó el comité agrario del municipio, luego adherido a la Liga de Comunidades

Agrarias del estado de Veracruz (LCAV) fundada el 23 de marzo de 1923 bajo el liderazgo de Úrsulo Galván, José Cardel, Sostenes Blanco y Carolino Anaya, todos del equipo de Tejeda. En este periodo los campesinos del municipio empezaron a realizar los trámites para el reparto agrario a través de lo que fue la Comisión Agraria Mixta. Hoy se pueden encontrar expedientes de los años 1922, 1930, 1937 y 1938.

El impacto más fuerte del movimiento agrario veracruzano se observa en el centro del estado, en las comunidades del norte poco llegó. Desde la perspectiva de Falcón esto sucede por varios factores, uno de ellos es la marcada densidad de población en el centro, es ahí donde la tenencia de la tierra estaba pulverizada. Además eran precisamente los campesinos de la zona costera central los de mayor movilidad geográfica y ocupacional y por lo tanto, quienes estaban más expuestos a influencias urbanas y corrientes radicales de pensamiento (Falcón, 1986: 134). En el norte las condiciones eran distintas, empezando porque por lo menos en Ixmiquilpan, el movimiento agrario no fue una lucha impulsada por los nahuas del municipio, sino una serie de peticiones elaboradas en el marco de la actuación de la LCAV, las cuales además no tuvieron respuesta oficial.

“El caso de San Gregorio es bastante ilustrativo: su expediente de solicitud de dotación de tierra comunales se inició en los años treinta. Veinte años después un ayudante de campo de la Comisión Agraria Mixta acudió a realizar el censo respectivo; sin embargo, en la asamblea a la que convocó se concluyó que la mayoría de los campesinos solicitantes de tierra había muerto, y quienes eran pequeños propietarios se desistieron de toda acción agraria. Como consecuencia, la Comisión Agraria Mixta emitió dictamen de improcedencia de la acción de dotación el 9 de noviembre de 1965.

“Veintiún años tardó en hacerse el censo agrario, suficientes para que las familias y los campesinos jóvenes encontraran nuevas formas de seguir sembrando y de sobrevivir. Algunos se hicieron de un pedazo muy modesto de tierra y la gran mayoría siguió a merced del pago de rentas y, con el tiempo, encontró como salida la toma de tierras, sin más trámite que la ocupación” (Negrete, 1998, 87).

En la segunda gubernatura de Tejeda (1928 a 1932) se impulsó en todo el estado un reparto agrario para mediatizar las demandas más radicales de las comunidades. Éste

parece haber llegado de alguna manera a Ilimatlán. No tengo datos precisos, sólo un comentario de Don Moisés -nahua de la comunidad de Chahuatlán, para muchos autoridad moral del pueblo⁵⁴-, me comentó que después de la revolución una comisión llegó a repartir terrenos, fue cuando José Ramírez adquirió más tierras⁵⁵.

Aunque el movimiento agrarista de Tejeda no logró abarcar todo el estado, el trabajo que hizo en la zona central fue muy importante. Este movimiento no era visto con buenos ojos desde el poder central, Calles, a través del partido oficial, empezó a eliminar a “los elementos políticos más radicales del país”, y en la mira estaba Tejeda. Cuando éste no se suma al partido oficial provoca una ferviente oposición de los políticos del centro y su movimiento es acusado de antirrevolucionario y procomunista (Fowler, 1979: 207 y 208). Afirma Falcón que pese a que Tejeda y sus seguidores se niegan a participar directamente en la dirección nacional del partido, tienen cuidado en no oponerse activamente (1977: 60).

No sabemos exactamente cuál fue la relación del ayuntamiento con el gobierno de Tejeda, pero se presume que éste utilizó el control de los ayuntamientos como mecanismo para regir el estado. Afirma Falcón: “Tejeda utilizó sabiamente el control de los ayuntamientos para afianzar sus alianzas con políticos, líderes y caciques que dominaban los diversos rincones de Veracruz. Tal y como había venido haciendo desde la Revolución, construyó un sistema de poder piramidal, respetando los dominios locales de sus subalternos. En ello residió buena parte de su éxito” (1986: 125).

Cuando un presidente municipal no estaba cercano a su línea política, al son de la cultura del *poder sobre*, hacía una limpia profunda. “La limpia se llevó a fondo y tan sólo seis meses después de haber tomado posesión, Tejeda ya había conseguido cambiar mediante ‘elecciones extraordinarias’ a 45 presidentes municipales, y nombrar juntas de administración civil en 52 poblaciones. En conjunto, se trataba de más de la mitad de los municipios veracruzanos” (Falcón, 1986: 124 y 125).

Esto fue lo que en buena medida originó la continuación del caciquismo en la Huasteca Veracruzana en el periodo de Tejeda, aunque no podemos dejar de mencionar que su

⁵⁴ Sus ojos fueron uno de mis anteojos durante los primeros años de mi estancia.

⁵⁵ Diario de campo, enero 2001

política, pese a no superar esta forma de constitución del poder, se diferencia en mucho al caciquismo que se gestó en Hidalgo y San Luis Potosí; de hecho luchó fuertemente contra Peláez, cacique de la región petrolera que tenía nexos con los caciques de los otros estados que conforman las huastecas.

Otra forma que utilizó Tejeda para consolidar su dominio fue a través del control armado, su política se distinguía de los otros caciques de la región, en tanto no suponía la violencia hacia el campesino o indígena. Lo que estaba presente era la necesidad de armar a los campesinos, ya que creía que sólo con el respaldo de los fusiles se podría obtener la reforma agraria (Falcón, 1986: 126). En 1923 se dice que Tejeda entregó armas a los solicitantes de tierras para que pudiesen hacer frente al poder de los terratenientes, a sus guardias blancas, frecuentemente coludidas con las fuerzas federales (Falcón, 1977: 168).

Dicen algunos nahuas que José Guadalupe Hernández, nahua de la comunidad de Xoxocapa, perteneció a esas cuadrillas. "... estaba una persona de Xoxocapa, que era comisariado de bienes comunales, él nunca venía aquí a Iliamatlán, él iba directamente a Xalapa, ellos le decían cómo debe ser y se enfrentó con los de Iliamatlán"⁵⁶ No lo sabemos, lo que sí sabemos es que fue asesinado en 1956 y en la presidencia municipal, expusieron su cuerpo durante varios días para que los "inditos" escarmentaran y se dieran cuenta qué pasaba con los que no respetaban al poder en el municipio.

Así lo recuerda la Sra. Eva -mestiza opositora originaria de la cabecera municipal-, "... estuvo en pleitos por tierra, iba hasta Xalapa a reclamar sus derechos, lo agarró la federación, lo trajeron -como antes no había quién protegiera a una persona si estaba en manos de ellos- lo golpearon, lo interrogaron y lo colgaron en la plaza pública"⁵⁷. A José Guadalupe lo denunciaron diciendo que era jefe de armas y tenía gente armada. Para Don Lucio -campesino mestizo, opositor originario de la cabecera municipal-, él era "un señor trabajador que se dedicaba a la agricultura, nada más que también se rebelaba en contra de ellos y lo mandaron matar, lo mató el ejército"⁵⁸. Un teniente

⁵⁶ Don Moisés, diario de campo enero 2002

⁵⁷ Entrevista, agosto 2001

⁵⁸ Entrevista, agosto 2001

nombrado Mano Negra, el cual antes de matar a José Guadalupe, mató a otros indígenas.

Finalmente, no hubo movimiento campesino y tampoco reparto agrario, ambos se lograron detener por medio de la violencia. Al contrario, el despojo de la base material del sustento campesino, esto es el despojo agrario, siguió en marcha hasta la década de 1980. Nos damos cuenta con este recorrido, que históricamente uno de los procesos vividos en las huastecas ha sido el despojo de las tierras comunales por parte de españoles, mestizos o indios ladinizados, quienes con una concepción distinta de territorio imponen el uso de la tierra no para los nahuas, sino para el ganado.

Capítulo 4. Ilimatlán hoy.

Ubicado Ilimatlán en tan penosa ladera
sembrado de tulipán serías hermosa pradera
qué te pasa Ilimatlán, deja ya ese retroceso
ve y abraza a los que van de queja en vía de progreso

Tienes mala carretera, no tienes agua potable
lo digo con voz sincera y disculpa que de ti hable
quien de sed y hambre se muera eres del todo culpable

Dizque estas ya liberado, pero no de la pobreza
que dios te tenga a su lado, entre dolor y tristeza
seguirás siempre atrasado con tus hombres de cabeza
Don Abundio⁵⁹.

4.1 Las huastecas, viaje a Ilimatlán.

Veracruz, una enorme franja alargada de territorio que se encuentra en el lado oriente del país, con una superficie de 72,820 km², con 210 municipios -uno de ellos, Ilimatlán - en todos ellos conviven 7 110 214 personas⁶⁰. Veracruz es una zona territorial tan amplia que está subdivida en siete regiones: De las Selvas; Sotavento; Grandes Montañas; Central; Centro-Norte; región Totonaca y la Huasteca (anexo 1).

Se llama “la Huasteca” al territorio de una civilización de por lo menos cuatro milenios de antigüedad: los huastecos. Sin embargo, la ocupación de este espacio se ha dado por una diversidad de pueblos y culturas, que han compartido el territorio y una historia común. No hay criterios claros para delimitar la región de la Huasteca, porque casi la mayoría de las definiciones abarcan fundamentalmente a tres estados: San Luis Potosí, Veracruz e Hidalgo. Esta delimitación tiene que ver con límites imaginarios que crean una división de una región que comparte características comunes y lazos de identidad. Dice Ruvalcaba que esta división reduce la posibilidad de un desarrollo regional, ya que “...cada entidad federativa... aplica con diferentes criterios sus programas económicos..., y sólo los hace efectivos para los municipios que quedan dentro de su jurisdicción estatal” (Ruvalcaba citado por Negrete, 1998: 29).

⁵⁹ Diario de campo, septiembre 2001

⁶⁰ INEGI 2005

<http://cuentame.inegi.gob.mx/monografias/informacion/Ver/Poblacion/default.aspx?tema=ME&c=30>

A final de cuentas pese a la unidad geográfica e histórica que conforma a la Huasteca como región, en cada una de ellas se viven dinámicas sociales, económicas y políticas diferentes:

“En San Luis Potosí la Huasteca se considera la región con mayor potencial productivo del estado frente al árido altiplano del resto de su territorio. En Hidalgo se distingue, además de su potencial productivo, por las luchas agrarias que la caracterizaron en las dos últimas décadas. En Veracruz constituye una de las zonas con mayor grado de marginación, excluida de los grandes corredores económicos del estado.

“Estas dinámicas se reflejan en condiciones económicas, productivas, organizativas, de infraestructura y acceso a servicios, que permiten diferenciar claramente la Huasteca potosina, una zona con mayor desarrollo y orientada en términos comerciales hacia el norte del país, frente a la hidalguense, que articula la identidad regional, y la veracruzana, con un mayor atraso. En función de los centros rectores que rigen la vida económica de las tres zonas, es ilustrativa la visión regional que ubica a Ciudad Valles, en San Luis, como ‘la puerta’ de la Huasteca hacia el norte del país, a Huejutla como el ‘corazón’ histórico y centro comercial de gran importancia para la población indígena y a Chicontepec como el ‘balcón’ de la Huasteca alta veracruzana”⁶¹.

La monumental Sierra Madre Oriental, identificada en los mapas del INEGI, como las grandes manchas obscurecidas, divide la Huasteca Veracruzana en dos: la Huasteca Baja y la Huasteca Alta, pese a que la primera es rica en recursos, sufre de pobreza; pero en la segunda, la pobreza tiene un adjetivo obligado, “extrema”. Huayacocotla, Tezcatepec, Tlachichilco, Zontecomatlán, Chicontepec, Ixhuatlán, Benito Juárez, e Ilamatlán⁶², son los nombres de los municipios que se localizan en la Huasteca Alta o Sierra de Chicontepec (anexo 2).

La mayoría de la población en la Huasteca Alta son indígenas nahuas, ñuhu's y tepehuas. En Ilamatlán y Chicontepec, encontramos principalmente a los nahuas; en Tezcatepec a los ñuhu's; en Tlachichilco, Zontecomatlán, Benito Juárez e Ixhuatlán de

⁶¹ Diagnóstico de los pueblos indígenas de la Huasteca.

http://www.ciesas.edu.mx/bibdf/ini/regional/huasteca/02_ubicación.html

⁶² Que significa “lugar de anonas o ancianas”.

Madero conviven las tres etnias; en estas comunidades la población mestiza se concentra principalmente en las cabeceras, desde tiempos de la colonia. Huayacocotla y Zacualpan son principalmente municipios mestizos con una sola comunidad indígena, la primera con población nahua y la otra con población ñuhu’.

La zona donde se encuentra el municipio de Ilatatlán, también es conocida como Sierra Norte de Veracruz, debido a que la región se ubica en una prolongación de la Sierra Madre Oriental (anexo 3). La mayoría de la población se encuentran disgregada en pequeños asentamientos: el 77% de la población se concentra en comunidades de 100 a 999 habitantes, el 16% en comunidades de 1 a 99 habitantes, y el 7% en comunidades mayores de 1000 habitantes. No existen comunidades con más de 2000 habitantes⁶³ (anexo 4 A).

Para llegar a Ilatatlán, es absolutamente necesario sufrir el frío de la montaña boscosa de Huayacocotla. Aunque es muy poco frecuente, llega a nevar. En mi segundo día de la primera estancia en esa pequeña ciudad (diciembre de 1997) vi nevar. Las condiciones de la casa en la que me encontraba -situación parecida de todas las casas del lugar- dieron como resultado una rinofaringitis. Éste es el último lugar a donde llegan los autobuses más modernos. Más allá, pasas a una realidad que se percibe y se vive como distinta: la sierra.

En Huayacocotla, la cabecera distrital, se encuentran las oficinas de las distintas dependencia públicas que laboran en la sierra: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI)⁶⁴, Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL), Procuraduría Agraria, Ministerio Público, oficina telegráfica y postal, estuvieron las oficinas del Programa de Desarrollo Sustentable, y estarán todas las oficinas de los programas nuevos que se les ocurran a los gobiernos estatales y federales. Ahí también se establecieron las dos organizaciones de Derechos Humanos que trabajan en la zona: el Comité de Derechos Humanos de la Sierra Norte y la Agrupación de Derechos Humanos Xochitépetl. Además, se encuentra una de las radios más conocidas a nivel nacional e internacional, Radio “Huaya”, radio cultural independiente (anexo 4 B).

⁶³ <http://www.inegi.org.mx> Censo General de Población y Vivienda, 2000.

⁶⁴ Antes Instituto Nacional Indigenista (INI).

Por ese motivo es uno de los municipios con más afluencia de vecinos entre los municipios cercanos. Los nahuas, tepehuas y ñihu's van a Huayacocotla cuando salen de sus comunidades para ir al Distrito Federal u a otras ciudades de Hidalgo a trabajar, cuando necesitan surtirse con mercancías que no pueden comprar en su municipio, y principalmente cuando tienen un trámite legal o agrario que resolver.

De Huayacocotla sale el transporte para adentrarse a la sierra, allá les llaman “la pasajera”. Cuando llegué a la zona (1997), era una pequeña camioneta, donde apenas y cabían sentadas unas veinte personas, aunque había ocasiones en donde íbamos cuarenta. Sin ventanas que sirvieran (todas cerradas); asientos duros, pequeños y reducidos (anexo 5 A). Siempre una ponchadura o un desperfecto que el chofer se encargaba de arreglar con pasadores o ligas. Ahora, la pasajera se materializa en un camión guajolotero o un microbús. Las horas y el número de corridas de las pasajeras que van hacia Iliatlán cambian constantemente. Con frecuencia sólo hay una corrida entre las 13:00 y 14:00 hrs., pero en muchas ocasiones hay dos o hasta tres, principalmente en temporada de fiestas patronales.

La pasajera toma el camino Huayacocotla-Zontecomatlán, tramo bastante viejo, planeado en el siglo XVIII. Según los datos que se tienen no es un camino usado antes de la colonia, Ochoa no tiene claro cuáles fueron las necesidades e intereses que se cubrían en la colonia para proyectar este camino; nos da testimonios de nahuas que lo consideraban no necesario, pese a esto se empezó a construir, comunicando que la finalidad era “acortar el camino que unía la Huasteca con el altiplano central a través de la sierra” (Ochoa, 1993: 73). Hasta los años setenta del siglo XX ese camino no podía recorrerse fácilmente.

La mayor parte de este tramo sigue siendo camino de terracería, sólo unos cuantos kilómetros al iniciar el viaje desde Huayacocotla están pavimentados, esta obra de pavimentación inició aproximadamente en el 2004⁶⁵. Los caminos de terracería después de varias lluvias son marcados por el agua con grandes surcos, así que dependiendo del tiempo que se tardan las autoridades en arreglarlos, es más difícil su tránsito por lo accidentados que se encuentran.

⁶⁵ Esta carretera es muestra del mal uso que se le ha dado al presupuesto gubernamental. Desde 1997, año en que revisé un mapa de la zona, estaba reportada asfaltada hasta Zontecomatlán.

En el recorrido se pasa por las comunidades Buena Vista, Mina Vieja, Corcovado, Helechales, Los Ocotes, Zilacatipan, El Reparo y Miguel Lerdo; todas comunidades del municipio de Huayacocotla, hasta que se llega a Naranjos, comunidad que pertenece al municipio de Zontecomatlán. Justo aquí, inicia la desviación hacia Ilamatlán y se deja atrás la carretera que lleva a Zontecomatlán.

La carretera de terracería Naranjos-Ilamatlán fue planeada y construida en 1989 con el puente sobre el arroyo de Pino Suárez y el vado del río cerca de la comunidad de Chahuatlán. Esta obra fue una respuesta del gobierno estatal a las matanzas que se perpetraron en los años 1984 y 1987 por conflictos políticos-agrarios. El objetivo del camino fue facilitar la llegada de los responsables de vigilancia pública e impartición de justicia.

Pino Suárez es la última comunidad de “Zonte” que atraviesa la carretera, kilómetros adelante inicia el municipio de Ilamatlán. El municipio tiene un clima y una altitud muy variada, de 300 a 1,160 msnm, como resultado de que se asienta en la mera serranía. Su geografía es singular, verla a través de un mapa, reafirma que los límites territoriales de los municipios son sólo líneas irreales que juegan con nuestra percepción. Ilamatlán parece que apenas se sostiene con Zontecomatlán, municipio de Veracruz con el que colinda al sur este, si no fuera por eso caería irremediabilmente al estado de Hidalgo, estado que lo rodea casi por completo. Al norte se encuentra Xochiatipan y Yahualica, al oeste Tianguistengo y al suroeste Zacualtipán (anexo 5 B).

En una superficie de 188.63 km², se enclavan 30 comunidades y viven 13 319 habitantes de los que 52% son mujeres y el 48% son hombres⁶⁶. A diferencia con Huayacocotla que cuenta con sólo una comunidad indígena, el total de la población nahua es de 10 319 habitantes, esto es el 77.48 % del total de los habitantes del municipio son indígenas⁶⁷.

⁶⁶ <http://www.inegi.org.mx> Censo de Población y Vivienda, 2005

⁶⁷ <http://www.inegi.org.mx> Censo de Población y Vivienda, 2005 Variable: Población de 5 años y más que habla lengua indígena. No está demás recordar que se consideran municipios indígenas aquellos cuya población asciende al 70% de etnohablantes.

La carretera baja hasta la comunidad de Chahuatlán -la comunidad que me hospedó durante el mayor tiempo de mi estancia- después de ahí hay que subir a la sierra. Al final de la carretera está el pueblo de Santiago Ilatlán, la cabecera municipal, pero antes de llegar, en la comunidad de Santa Cruz se encuentra una desviación, que nos lleva a la zona oriente del municipio⁶⁸. El recorrido de Huayacocotla a Ilatlán es aproximadamente de 6 horas o más dependiendo de los percances encontrados, ya sea por las condiciones climáticas o por los problemas mecánicos de la pasajera (anexo 6 A).

Al ir adentrándose a la sierra, las comunidades se distinguen a lo lejos en contraste con la maleza. Al acercarse a ellas inmediatamente se ve el centro, donde se encuentran la agencia municipal, la cárcel y la galera, lugar donde se hacen las asambleas y los bailes. Irremediablemente también encontramos la capilla⁶⁹ (en algunas comunidades ya existe un templo “cristiano”, que generalmente no está construido en el centro). Alrededor del centro hay una serie de casitas con sus patios, los llamados solares. Todas las comunidades de Ilatlán se dividen en barrios, grupos de casas con sus patios, dentro del barrio generalmente los habitantes guardan una relación de parentesco, en muchas ocasiones es más fácil localizar a alguien por su barrio que por su apellido.

4.2 Las condiciones del municipio.

4.2.1 Comunicación

Pese a que las carreteras se han desarrollado mucho en los últimos años - fundamentalmente en los periodos panistas- permitiendo tener más comunicación entre las comunidades, los hombres y mujeres nahuas no utilizan mucho el transporte público por falta de recursos. No sólo a las siete comunidades que no cuentan con camino se llega a pie; en un taller de autodiagnóstico con los grupos de mujeres en el año 2002, el equipo encargado de dibujar los medios de comunicación y transporte con los que contaban, en el tema del transporte dibujaron a un señor y una señora caminando.

Llegar a pie por veredas o caminos reales (anexo 6 B); subiendo y bajando la sierra; cruzando vados del río Cayahuat y algunos arroyos; o caminando por la carretera, con los pies cansados de andar 40 minutos u 8 horas, es lo único que queda, si hay que ir a

⁶⁸ Al iniciar 2007 introdujeron una ruta de la pasajera hacia la comunidad de San Gregorio.

⁶⁹ Recordemos que esta concepción espacial se instauró en la colonia.

comprar maíz... a la plaza de la comunidad de... o a ranchar⁷⁰; o si el hijo, la hija, el abuelo, la abuela, la esposa o el esposo se enfermó o accidentó, sacarlo implica un gran esfuerzo; o si hay que asistir a la plática que da el doctor en la clínica, pasar lista para que siga llegando la PROGRESA (mejor llamado en la sierra como “la POBREZA”, ahora OPORTUNIDADES); o si hay que ir con el síndico a Ilatatlán para aclarar un problema de linderos...; o porque dice el padre que es obligatorio asistir a misa a la parroquia los domingos; o porque simplemente, se quiere visitar a la comadre.

El ayuntamiento panista en el 2001 introdujo en cada una de las comunidades radios de onda corta, y eso transformó las condiciones de la comunicación; la sensación de aislamiento fue menor. Las noticias de los otros pueblos llegan casi inmediatamente. Aunque no sucede lo mismo si desde ahí queremos comunicarnos a otros municipios y/o estados, o viceversa. El municipio cuenta con siete buzones postales⁷¹, que prácticamente nadie usa; el servicio de telefonía rural⁷² llega a pocas comunidades, en la medida que la migración a Estados Unidos aumenta, aumenta la posibilidad de gestionar el servicio particular de teléfono, aunque para la mayoría de la población sigue estando restringido. Algunas comunidades cuentan con el servicio satelital Telecom. Las tarifas de ambos servicios son altas 10.00 pesos el minuto por llamada y 8.00 pesos por recibir llamada; hay pocos teléfonos y caros. Aunado a esta carencia, en tiempo de lluvias algunas comunidades quedan incomunicadas totalmente.

4.2.2. Marginalidad

La carencia de vías de comunicación no es la única. Según datos de CONAPO⁷³, Ilatatlán ocupa el lugar 70° entre los más pobres del país⁷⁴ y el 3° a nivel estatal. Su grado de marginalidad es muy alta, por tal motivo Ilatatlán está contemplado dentro de las 250 microregiones más pobres.

⁷⁰ Ir a vender de casa en casa a otras comunidades cercanas.

⁷¹ En las tiendas Conasupo de las siguientes comunidades: Amatepec, Huitztipan, Santa Cruz, Xoxocapa, Chahuatlán, Ilatatlán, Tlatlaxoquico.

⁷² Al igual que la carretera, en 1989 se construyó la primera caseta telefónica en la cabecera municipal.

⁷³ <http://www.conapo.gob.mx> Estimaciones del CONAPO con base en el II Censo de Población y Vivienda, 2005 y Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo (ENOE) 2005, IV Trimestre.

⁷⁴ En las estimaciones del 2000, Ilatatlán ocupaba el lugar 16° entre los más pobres del país. La referencia electrónica donde encontré ese dato era:

http://www.conapo.gob.mx/00cifras/marg2000/anexo_b.XLS Ahora no se puede acceder a ella y tampoco se encuentra en la página electrónica de CONAPO este dato, porque del año 2000 solo están publicados los resultados principales.

La mirada supera los datos oficiales; muchas viviendas se encuentran en mal estado: las paredes de lodo roídas por la lluvia y el tiempo; en el suelo -que las mujeres con sus cuidados lo mantienen tan duro y limpio que parece de cemento- se impone tierra⁷⁵; el ruido de la lluvia sobre la lámina oxidada o las goteras del techo de zacate o de cartón; pocas encontramos aún de piedra y hasta hace unos años eran menos las de block y techo de losa, las cuales son cada vez más a medida que se generaliza la migración hacia Estados Unidos, la cuál tuvo un boom a principios de este siglo XXI.

El 70% de las viviendas carecen de servicio de agua, y esto repercute en el trabajo que culturalmente corresponde a las mujeres. Las condiciones de cada comunidad son diferentes, pero irremediablemente tienen que caminar largos tramos para ir por una o dos -si la habilidad lo permite- cubetas con agua. El servicio sanitario con el que cuentan el 75% de las viviendas son fosas sépticas, además de su mal olor, son un foco de infección grave. El 15% aún carece de energía eléctrica⁷⁶ (anexo 7 A).

La energía eléctrica y nuevamente la migración hacia los Estados Unidos, han permitido que aumente el número de casas que aunque no cuentan con los servicios básicos, cuentan con refrigerador (12%), televisión (37%) e incluso antenas de sky -compartida la señal y la renta entre varios habitantes quienes se ponen de acuerdo con los canales que van a ver, desgraciadamente siempre es el canal de las estrellas-. Aunque en general siguen siendo pocas casas con estos servicios.

Por supuesto, el hacinamiento es común denominador de todas: el 65% de las viviendas⁷⁷. En cada solar generalmente están dos construcciones, la cocina y el cuarto que hace de estancia, comedor y dormitorio para toda una familia. Todo el mobiliario en ambas construcciones está ubicado en las paredes, de tal manera que el centro está desocupado. Algunas casas tienen tapancos en donde almacenan sus semillas y todas las casas de inspiración católica tienen un altar (anexo 7 B).

⁷⁵ 73.79% de viviendas con piso de tierra en <http://www.inegi.org.mx> Censo de Población y Vivienda, 2005

⁷⁶ <http://www.inegi.org.mx> Censo de Población y Vivienda, 2005.

⁷⁷ <http://www.conapo.gob.mx> Estimaciones del CONAPO con base en el II Censo de Población y Vivienda, 2005 y Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo (ENOE) 2005, IV Trimestre.

4.2.3 Salud

Con respecto a la salud los indicadores de bienestar tanto en la región como en el municipio muestran un fuerte rezago respecto a los niveles estatales y nacionales. Los daños a la salud que presentan las zonas indígenas son producto de las precarias condiciones de vida de sus habitantes. En el municipio de Ilatatlán hay seis unidades médicas en servicio, cinco clínicas del Instituto Mexicano del Seguro Social –IMSS- y una de la Secretaría de Salubridad –SSA-⁷⁸. Todas pertenecen únicamente al primer nivel de atención médica, es decir son preventivas y de consulta externa.

Las del IMSS se encargan de atender a 12 comunidades, cada una cuenta con un doctor que tiene una estancia de 1 año. El resto de las comunidades son responsabilidad de los médicos itinerantes de la SSA, quienes llegan 1 o 2 días de visita a la comunidad, cada dos meses y sólo les da tiempo de llenar todos los papeles que les encargan, de ponerle las vacunas a los pequeños y las consultas pasan a segundo término. Pese a que ya cuentan con cierta infraestructura, la falta de personal médico suficiente y eficiente (cuentan con 7 médicos, 5 son del IMSS y 2 son de la SSA⁷⁹) y la falta de medicamentos necesarios⁸⁰ para combatir las enfermedades frecuentes son elementos de alarma para las familias.

Cuando se presenta algún caso que requiere más de lo que una clínica preventiva puede ofrecer, como cualquier intervención quirúrgica menor o mayor, los enfermos deben ser trasladados al hospital de Huayacocotla o Chicontepec, que quedan a cuatro y ocho horas de terracería respectivamente, si se cuenta con transporte. Eso es en caso de que la comunidad está al pie de la carretera, pero si no es así, los enfermos deben ser cargados sobre la espalda de algún familiar, a lo largo de varios kilómetros, atravesando y subiendo cerros. Esta es la razón por la que muchos enfermos no logran recibir la atención que requieren, y mueren.

Cuenta Conchita en *Ojarasca*: “Los millones de pobres del campo que están enfermos, no tienen dinero para pagar sus pasajes desde su comunidad hasta los hospitales, ni los

⁷⁸ Anuario Estadístico. Veracruz-Llave, INEGI edición 2001, tomo 1, pág. 248

⁷⁹ Anuario Estadístico. Veracruz-Llave, INEGI edición 2001, tomo 1, pág. 222 y 226

⁸⁰ Algunos grupos de mujeres están impulsando proyectos de recuperación de la medicina tradicional local, consideran que la revaloración de los conocimientos ancestrales de las plantas medicinales, les permitirá resolver necesidades inmediatas de salud en términos de acceso a medicamentos.

medicamentos y alimentos de ellos y de sus acompañantes. Están condenados a morir sin esperanza, como Nieves Marcelino, joven tuberculosa de Atempa, Ilamatlán, Veracruz, de 17 años y 36 kilogramos de peso. Ella iba a consulta a la UMR de Pino Suárez, donde le daban periódicamente su dosis de Salbutamol, útil para el asma, no para la tuberculosis. No podía comer bien, ya no tenía fuerzas para trabajar, ni siquiera podía ponerse de pie, así que luego de estar en la clínica rural, donde no había medicamentos adecuados, el médico le recomendó ir a un hospital de campo, para internarse. Pudo ir ahí porque su hermano la ayudó. Luego de tres meses, Nieves recuperó la energía suficiente para pararse, dar unos pasos y sonreír. Fue dada de alta, regresó a su pueblo, pero al volver a vivir en la pobreza, en su cuarto-cocina lleno de humo, su pulmón no resistió más. Nieves murió cuando se bañaba para ir a la consulta en Metepec” (Hernández, 1999).

Las autoridades municipales panistas en su primer periodo (2000-2004) gestionaron una ambulancia, la cual obviamente no ha sido suficiente para dar salida a todos los traslados necesarios. Por lo mismo, los nahuas se ven en la necesidad frecuentemente de rentar un transporte para sacar a sus enfermos. Esto es posible generalmente con los mestizos o maestros de la zona, quienes cuentan con vehículo y cobran muy caro una salida especial, aproximadamente entre 500.00 y 1000.00 pesos⁸¹.

Un problema frecuente en el sector salud es el trato que los indígenas reciben de los doctores. La mayoría de ellos no se acerca a los nahuas como personas, mantienen esta relación vertical entre doctor -que sabe- y paciente -que no sabe-. Esta distancia hace que algunos doctores hagan gala de su autoridad. Dando paso a los discursos de los nahuas, presento una experiencia vivida a finales de 2003 en la comunidad de Amatepec, así lo cuenta la Sra. Hortencia -nahua opositora desde los años ochenta-:

“La doctora nos dijo que va a salir, iba a venir un doctor cubre vacaciones. ‘Si les hace falta pueden bajar para que les atienda’, dijo. Dos personas bajaron, necesitaban una constancia y no los quiso atender. Dijo que aunque vaya personal el presidente no les va a dar ningún papel. El agente de la comunidad les dio constancia y eso les sirvió. A la gente que fue a consulta, nada más les metió regañadas, no les quiso consultar. Porque

⁸¹ Costos del 2004

van descalzos, con ese les regañó, que porque no se compren, porque no llevan zapatos. ¡Pues si ellos no se alcanzan, no se pueden comprar, lo poco que van encontrado, ellos se preocupan de su alimentación!

“... Una vez que vino a una reunión, nos dejó parados cuatro horas y no nos dejó descansar, ni a los que tienen hijos chiquitos los dejó descansar. Y ahí nos vino a tratar como animales; nos dice que nosotros ya tardó que nos vamos a pláticas, y no entendemos. Pero nosotros si de lo que nos ordenan en la clínica, lo estamos haciendo, lo estamos cumpliendo. Dice que tengamos agua hervida, tenemos agua hervida; dice que esté limpio nuestra casa y estamos cumpliendo. Y él nos vino a gritar de a feo y nos vino a tratar como animales, nos regañó bastante”⁸².

Desgraciadamente la distancia doctor-paciente (el que sabe y el que no sabe) no es la única que antepone los doctores. No sólo está presente en las relaciones que establecen, la molestia por la dificultad que tienen para que los nahuas retomen cotidianamente sus recomendaciones, también en sus discursos se refleja una distancia y desvalorización cultural. Duarte, en ese momento estudiante de maestría del CIESAS, entrevistó a uno de los doctores del IMSS que se encontraban en el año 2000. Él también discute la existencia de los mismos problemas: la vagancia de puercos, el no uso de agua hervida, la falta de letrización, la basura, la poca higiene comunitaria, etc.

Pero también dijo: “Nuestra función es capacitarlos hasta donde ellos alcancen a comprender, el que nos comprenda adelante y si no pues ahí vamos, hasta ahorita su manera de vivir poco a poco va cambiando porque no la vamos a cambiar de un día para mañana. Hasta que ellos mismos se den cuenta de que lo que están haciendo está mal... No es que los doctores o la gente del sector salud tengamos problemas para trabajar, sino que a veces nos topamos con la cultura, con las costumbres de la gente, su manera de pensar. Simplemente vamos a tratar de animar, pero el árbol ya nació chueco, está chueco, yo no lo voy a enderezar, pero al menos le voy a decir que viva bien” (Duarte, 2002: 74).

⁸² Diario de campo, febrero 2004.

La distancia que crea las diferencias culturales es clara. Aunque los doctores tienen presente que el municipio es uno de los más pobres del país y que esa condición de pobreza genera mucho de las dificultades que mencionan, ponen el énfasis en la distinta manera de ver y experimentar el mundo de la cultura nahua. Como dice Duarte, el obstáculo es la diferencia, lo indígena. Desde esta perspectiva estamos frente a una relación sustentada en la discriminación y el racismo. Desde esta reflexión podemos “comprender” el evento que compartió la Sra. Hortencia; sin este marco racista, es difícil entender que un doctor haya decidido mantener durante 4 horas de pie a mujeres embarazadas o cargando a sus bebés, como castigo a su comportamiento tradicional.

4.2.4 Educación

La marginación, discriminación y racismo que se viven en el sector salud, se observa también en el sector educativo. El municipio cuenta ya con infraestructura; hay 24 escuelas para la educación preescolar, 26 escuelas para educación primaria, 6 escuelas para la educación secundaria y 3 escuelas para el bachillerato. No existe capacitación para el trabajo. Pese a este aumento de infraestructura, en la población mayor de 15 años, la población analfabeta asciende a un 50%, y de este porcentaje, el analfabetismo de mujeres asciende al 60%⁸³.

El problema de la educación no termina con el analfabetismo. En este tipo de comunidades dispersas e indígenas la calidad del aprendizaje es bajísimo⁸⁴, por diferentes razones: En principio el currículo no es el adecuado para las zonas indígenas porque no toma como eje la cosmovisión de los grupos étnicos (incluyendo al sistema bilingüe). La educación ha sido una herramienta del Estado para impedir a los indígenas su participación activa en la producción y en el desarrollo nacional, con un programa que desconoce por completo la identidad cultural (pese a que en algunos libros oficiales ya mencione la diversidad); poco a poco y sin percibirlo se van introduciendo otros valores que no son acordes con la realidad indígena.

⁸³ <http://www.inegi.org.mx> Censo de Población y Vivienda, 2005

⁸⁴ El grado promedio de escolaridad es 3.2 <http://www.inegi.org.mx> Censo de Población y Vivienda, 2005

Además, el currículum estipulado a nivel nacional por la SEP difícilmente se podría decir que se cubre en la zona, siquiera en 40 o 50 % del mismo⁸⁵. La baja preparación de l@s maestr@s y su notable ausentismo es un factor contribuyente de esta baja calidad. La mayoría son maestros procedentes de otras regiones, y el aislamiento que todavía se vive en la sierra los obliga a pedir su reubicación, así que las escuelas cambian constantemente de maestros. La infraestructura de las escuelas es inadecuada; no cuentan con los materiales con los que se apoye la enseñanza, ni los salones cubren las características para un buen aprendizaje. Le podemos sumar a esto más situaciones que no ayudan a mejorar este cuadro, como la desnutrición en l@s niñ@s, ya que impide su capacidad de aprendizaje. El fenómeno migratorio es otro factor importante porque fomenta el ingreso tardío a la escuela o el cambio constante de institución.

Se imparten los tres tipos de sistema educativo: el federal, el estatal y el bilingüe. El preescolar trabaja con el sistema bilingüe. Los programas educativos del sistema federal y estatal son los utilizados a nivel nacional en todos los niveles de la primaria, lo único que los diferencia son las instancias superiores a las que deben rendir cuentas l@s maestr@s. Con respecto al sistema bilingüe en primaria cuentan con libros en náhuatl, pero pese a esto las clases se imparten en español. El sistema bilingüe trabaja en cinco primarias del municipio, el sistema estatal en tres escuelas primarias y el resto están bajo el sistema federal.

La supervisión zonal del sistema federal estuvo, hasta hace algunos años, a cargo de la esposa del "cacique", Guillermina Hernández⁸⁶. Varios opositores distinguen este espacio como una forma más de dominación sobre la población indígena, la cual es condicionada a prestar trabajos y servicios a cambio de que sus hijos sean admitidos en la escuela y puedan ir pasando de año.

Existe una correlación entre la desigualdad del ingreso económico y la desigualdad del acceso a instituciones educativas. Las personas con mayores ingresos tienen condiciones para mayores niveles de educación y su contrario, a menor ingreso mayores

⁸⁵ Este es un simple estimado, resultado de mi participación entre enero 1998 y julio 2000 en el "Programa de Educación para la Paz y los Derechos Humanos" dirigido a niñ@s nahuas de edad escolar en cinco comunidades, desarrollándose para todos los grados de nivel primaria. Esta experiencia me permitió entrar a los salones y conocer de cerca la triste realidad educativa, llegamos a conocer niñ@s que en quinto de primaria no sabían leer y escribir y se limitaban a copiar textos.

⁸⁶ No tengo el dato exacto. Ahora el supervisor zonal es su yerno Melesio Hernández Bautista.

dificultades de tener una educación adecuada. En las huastecas los hijos de las familias nahuas, ñuhu's y tepehuas se incorporan al trabajo de la tierra o a la migración, al interior del país o a Estados Unidos, desde que son muy jóvenes, y es difícil que se mantengan en la escuela, ya que las familias se enfrentan a una reducción de su precario ingreso, si los niños y jóvenes no trabajan.

Recuerdo bien que en el examen de grado de Ixkic Duarte, la cuestionaban sobre si eran reales las diferencias de género que marcaba con las mujeres nahuas o si compartían con nosotras (las mujeres mestizas, ciudadinas y universitarias) más de lo que creíamos. Ixkic contestó, palabras más palabras menos, que si eso fuera así quien estuviera titulándose sería una mujer nahua y es algo que no se da frecuentemente, ni siquiera con los hombres nahuas.

4.2.5 Producción

En términos productivo-económicos, los indígenas del municipio de Ilatatlán viven una economía tradicional de subsistencia muy poco diversificada. La actividad primordial es la agrícola, cultivan maíz y en muy baja proporción frijol y chile. Tienen en sus milpas caña, que procesan en forma artesanal para producir piloncillo y comercializarlo principalmente en el mercado local. Tienen también plátano, papaya, y algunos cítricos. Algunos mantienen todavía sus cafetales, pero la crisis agrícola en la década de 1980, la helada de 1989, la desaparición del Instituto Mexicano del Café (INMECAFE) y la baja del precio en el ámbito mundial, provocaron una reducción significativa de las superficies cosechadas y el abandono de las plantaciones⁸⁷.

Las tierras son de temporal, y durante el año existen dos etapas de siembra que son el xopanmili o milpa de agua y el tonalmili o milpa de sol. La primera comprende los meses de junio a noviembre y la segunda corresponde a los meses de enero a mayo. Las tierras de cultivo son terrenos ubicados en quebradas y pendientes, suelos de un delgado espesor, de mala calidad y erosionados. Esta condición no sólo se vive en el municipio de Ilatatlán sino en toda la Sierra Norte de Veracruz.

⁸⁷ Diagnóstico de los pueblos indígenas de la Huasteca.
http://www.ciesas.edu.mx/bibdf/ini/regional/huasteca/02_ubicación.html

Señala Marcos Romero, un indígena otomí de Papaclar, municipio de Texcatepec: “Mi milpa está muy canteada, con tantito que pase el viento voltea la milpita, si llueve mucho también se la lleva”⁸⁸. Por este motivo la región en términos productivos es considerada de alto riesgo, porque en un buen año se pueden tener dos cosechas, pero al siguiente, ya sea por sequía, por mal tiempo, lluvias, huracanes o heladas, puede perderse toda la producción (Cortez, 1998, 37). El 76% de la población ocupada se dedica al sector agropecuario⁸⁹.

El trabajo de las mujeres no se registra en las estadísticas, pero como sabemos se ocupan de las labores del hogar que incluye el cuidado de l@s hij@s; el acarreo de agua y de leña; la siembra y la cosecha de plantas alimenticias, hierbas de olor y medicinales; la recolección de quelites; la producción de bordados; la cría de aves y puercos; la venta de distintos productos de su milpa o huerta en la misma comunidad o en otras (“rancheando” -ofreciendo en las casas- o “placeando” -tendiéndose en la plaza del pueblo-). De la misma manera, la mujer se involucra en las labores de la parcela, en especial en las cosechas del maíz, del frijol y del café. Por su permanencia en el solar, la mujer es en muchos casos la encargada del procesamiento de las cosechas: desgranado y almacenamiento del maíz, así como el secado, “morteado” y almacenamiento del café⁹⁰.

Los nahuas que eventualmente se dedican a la ganadería, son pocos. Los mestizos son los que llevan a cabo esta actividad. Las mejores tierras en planicie son utilizadas no para la producción de maíz sino como potreros. Esta actividad como podemos recordar, se introdujo desde la colonia y se extendió mucho en el siglo XX. Afirma Cortez que “en esta actividad es donde se sintetizan algunos de los problemas más serios de la región; el *problema agrario*, derivado de la concentración de la tierra por un pequeño grupo de caciques; el *problema social* que se ha acentuado a medida que los campesinos son desplazados por la expansión de la actividad ganadera y no pueden producir para garantizar la subsistencia; el *problema de derechos humanos* por las violaciones a que ha sido sometida la población para ser despojada de sus recursos; el *problema ecológico*

⁸⁸ Rojas, La Jornada, 7 de abril. No tengo el año y no me fue posible encontrar la nota en el buscador del periódico.

⁸⁹ <http://www.inegi.org.mx> Censo de Población y Vivienda, 2005

⁹⁰ Diagnóstico de los pueblos indígenas de la Huasteca.

http://www.ciesas.edu.mx/bibdf/ini/regional/huasteca/02_ubicación.html

resultado del desmonte para ampliar la ganadería extensiva o para sembrar maíz para la subsistencia por los campesinos expulsados hacia las laderas” (1998: 38).

En los años ochenta como respuesta a la crisis agrícola, al despojo y como influencia de las movilizaciones en Hidalgo se implementó una lucha que inició como electoral, pero que tenía claros tintes agrarios. Aunque se logró la dotación de ocho ejidos⁹¹, sigue presente el problema agrario. Hoy en día, la superficie que se utiliza como potrero es de 6590 ha. en total⁹², en contraste con las 2672 ha. que se ocupan para el cultivo de maíz, 760 ha. para el cultivo de frijol y 250 ha. para el café.⁹³ Los más jóvenes ya no tienen tierra que sembrar, además que como bien lo dicen, de cualquier manera lo que la tierra da, ya no alcanza.

4.2.6 Migración, en busca de otro futuro.

La dispersión de las comunidades, la pobreza de las tierras de cultivo, el crecimiento de la población y la presión que ejercen sobre la tierra disponible, el acaparamiento de la tierra, el despojo agrario, la falta de ayuda mutua -en pocas comunidades se conserva lo que los nahuas llaman matlanini o mano vuelta-, la falta de apoyo a la producción agrícola, la falta de empleo en las comunidades, así como la poca remuneración económica del trabajo agrícola -el jornal se paga de 80.00 a 100.00 pesos diarios⁹⁴- afecta de manera considerable al municipio de Iliatlán, convirtiéndolo en un municipio con fuerte expulsión. Existe una población considerable en la categoría migratoria.

“La migración hacia los centros urbanos en la Huasteca inició a principios de la década de 1960, con la salida de las primeras familias a Pachuca, San Luis Potosí, Poza Rica, Tampico, Altamira y Querétaro. Tradicionalmente no se había registrado un proceso de migración urbana notable y amplia... La migración ha cobrado, particularmente entre los nahuas, una nueva dimensión, tanto por la creciente cantidad de emigrantes, como por la extensión de su territorio, que hoy rebasa la propia región para comprender otros

⁹¹ Prácticamente todos ya ingresaron al Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos PROCEDE.

⁹² Anuario Estadístico. Veracruz-Llave, tomo 1, INEGI edición 2001, tomo II, pág. 786

⁹³ Anuario Estadístico. Veracruz-Llave, tomo 1, INEGI edición 2001

⁹⁴ El 36% de los ocupados reciben menos de 2 salarios mínimos, el 13% de los ocupados reciben 2 salarios mínimos y casi el 39% de los ocupados no tienen ingreso. Estamos hablando del 88% de la población ocupada. <http://www.inegi.org.mx> Censo de Población y Vivienda, 2005

destinos, como el Distrito Federal, las capitales estatales y las ciudades importantes del Golfo y del sureste del país”⁹⁵.

En Ixmiquilpan, hay los que emigran sólo por unos cuantos meses, para obtener dinero y regresar a continuar con el trabajo agrícola; éstos generalmente se desplazan en la región. También hay los que definitivamente deciden emigrar más lejos y por periodos de estancia más largos e incluso permanentes, al decidir residir en las ciudades a donde emigran⁹⁶ (Distrito Federal, Estado de México, Tampico, Monterrey). Este tipo de migración ha estructurado “una red de ayuda mutua y protección común, a partir de los primeros emigrantes, que van aglutinando a parientes, amigos o paisanos, conformando barrios y agrupaciones con una comunicación permanente, centros de reunión y convivencia, de intercambio de información y de ayuda, en los que operan bolsas de trabajo y acuerdos para mandar dinero a la casa, así como para definir tareas colectivas”⁹⁷. Los que ya emigraron permanentemente establecen una red de comunicación constante con sus parientes, no dejan de estar en contacto con su comunidad y la visitan generalmente en las fiestas patronales.

Cada vez con mayor frecuencia emigran hacia Estados Unidos. Desde hace diez o quince años empezaron a emigrar las comunidades de la parte oeste del municipio, principalmente San Pablo. Apenas hace unos seis años esta migración se extendió a todas las comunidades del municipio, de tal manera que ahora (2010) por los menos quince nahuas o más de cada comunidad están del otro lado. La migración a Estados Unidos ha cambiado la panorámica de las comunidades de manera radical, lo que no sucedió con la migración interna. Empiezan a verse en el escenario construcciones muy amplias y de concreto, con pocos servicios, pero con aparatos electrónicos de gran potencia.

Cada vez más las mujeres emigran o al interior de la República o a Estados Unidos. La mayoría son mujeres solteras y jóvenes, que mandan dinero a su madre, quien cuida y alimenta a sus hijos o simplemente de quien se encargan. Algunas ya decidieron radicar

⁹⁵ Diagnóstico de los pueblos indígenas de la Huasteca.

http://www.ciesas.edu.mx/bibdf/ini/regional/huasteca/02_ubicación.html

⁹⁶ Una de las primeras oleadas de nahuas que se van a residir a otros lugares se dio a finales de la década de 1980, ya que huían de la violencia que azotaba a sus comunidades.

⁹⁷ Diagnóstico de los pueblos indígenas de la Huasteca.

http://www.ciesas.edu.mx/bibdf/ini/regional/huasteca/02_ubicación.html

en esas ciudades con su familia, pero la gran mayoría todavía se quedan en las comunidades, sosteniendo el hogar, cuidando a los hijos, padres y abuelos, administrando cuidadosamente las remesas que reciben de sus esposos⁹⁸.

Las actividades a las que se dedican los migrantes indígenas en las ciudades son generalmente la venta de elotes y frutas, la jardinería o la construcción; en los Estados Unidos trabajan como lavaplatos en restaurantes, veladores, en trabajos de limpieza en grandes centros comerciales y en el campo, todas actividades no calificadas. En el caso de las mujeres, las alternativas de empleo en los lugares de destino son escasas, por lo que laboran de trabajadoras domésticas o de empleadas en pequeños comercios, zapaterías, fondas, papelerías y farmacias.

Otro tipo de migración es el que se observa para el trabajo agrícola en las plantaciones comerciales de Tamaulipas y San Luis Potosí. Esta migración se da en función de las labores agrícolas ligadas a determinados cultivos, siguiendo los jornaleros un itinerario anual bien definido, que se establece de manera diferente según la calificación de los trabajadores. La búsqueda de jornaleros es hecha por las compañías por radio, además cuentan con personas que se van a las comunidades a hacer cuadrillas y establecer convenios de trabajo, incluso con las autoridades municipales. Las condiciones de trabajo en esos lugares son deplorables, llegan a contratar menores de edad, las mujeres y hombres que van a trabajar a esos campos regresan a sus comunidades muy delgados y con problemas en la piel por la constante exposición al sol.

4.2.7 Las raíces del problema siguen.

Pese a los diversos programas oficiales implantados, como el Programa Integral de Desarrollo Rural-Coordinadora General del Plan Nacional para las Zonas Deprimidas y Grupos Marginados (PIDER-COPLAMAR) a finales de la década de 1970; el Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL); el Programa de Apoyo a Productores de Café (1990-1995) o el Programa de Apoyo al Campo (PROCAMPO), instalados a principios de la década de 1990 y el Programa de Desarrollo Rural en Áreas Marginadas (PDRAM) a finales de esa misma década, la Huasteca Veracruzana -especialmente la

⁹⁸ Como en los municipios de Ixmiquilpan y Huayacocotla no cuentan con institución bancaria, las mujeres tienen que trasladarse al municipio de Zacualtipán, Hidalgo, para cobrar las remesas.

parte de la sierra- no ha logrado superar la pobreza en la que viven sus habitantes - especialmente las comunidades indígenas-.

Dicen Ruvalcaba y Pérez Cevallos que esto es así porque dichos esfuerzos no combaten de manera decidida y frontal las raíces de la desigualdad social:

- Persistencia de problemas agrarios y acaparamiento de tierras o medios de producción.
- Acceso desigual a los recursos financieros y naturales.
- Inequidad en la distribución de los excedentes del proceso productivo.
- Exclusión de las comunidades en la toma de decisiones políticas y en los procesos de planeación.
- Deterioro ambiental por políticas productivas o de aprovechamiento que no consideran las oportunidades de la biodiversidad, los conocimientos y el manejo de las comunidades, al estar orientadas por esquemas externos, impuestos por agencias multilaterales o burócratas con escaso o nulo conocimiento de las características socio-ambientales y políticas regionales (1996: 34).

La Huasteca Veracruzana, especialmente la región serrana sigue siendo lo que menciona Manuel Rojas, reportero de La Jornada, un lugar donde “los indios nacen y mueren en el anonimato: sin acta de nacimiento y sin acta de defunción”⁹⁹. Las letras y el guión que cotidianamente escriben mujeres y hombres en esa región cantan y reflejan un Veracruz olvidado: el que carece de agua entubada, de electricidad, de clínicas de salud, de carreteras, de buena educación, sin tierra —único medio de producción y subsistencia-, con desalojos e invasiones. Es un cuadro de la pobreza sostenida, con toda la violencia que esto implica.

⁹⁹ La Jornada, 7 de abril. No tengo el año y no me fue posible encontrar la nota en el buscador del periódico.

Parte III

Análisis de la realidad

Capítulo 5. Caciquismo tradicional.

Hasta los años ochenta del siglo XX, el cacique vivió una independencia, que permitió que las reglas del juego político no se sostuvieran en las leyes sino en la fuerza. Además de contar con la policía municipal, contaba con pistoleros que dirimían cualquier conflicto utilizando indiscriminadamente la violencia. Por lo tanto, la mediación política, al igual que en la Huasteca Hidalguense, no se vivió, ya que los desacuerdos se silenciaban con violencia.

En este capítulo se presenta con detalle este contexto. A través de los discursos de los nahuas y mestizos opositores vamos conociendo quién es el cacique y su familia; y las características de este tipo de caciquismo tradicional vivido en ese periodo: violencia, despojo de tierras y racismo son los ejes para ejercer ese poder. En este sentido, se valida la definición de que en este periodo el caciquismo se ostentó como una estructura de dominación sin mediaciones políticas, usando la violencia directa con el objetivo de mantener el control sobre un territorio.

Como sucedió en territorio nacional, en este periodo en Ilatlán también existió una movilización campesina local que pretendió luchar por la recuperación del territorio despojado a través de la toma de tierras. Analizamos el camino que transitó la resistencia local: toma de tierras, primera oposición electoral y lucha legal por la tierra.

Partimos de que el caciquismo es la característica social y política más notoria en las huastecas. Esto puede ser corroborado claramente en la Huasteca Alta de Veracruz. Alfredo Zepeda, integrante del Comité de Derechos Humanos Sierra Norte de Veracruz, describe lo que llama el ‘mapa caciquil’ de la sierra: “los Monroy, Butrón y los Solís, en Huayacocotla; los Morales de Zontecomatlán; los Ramírez Avilés en Ilatlán; en Tlachichilco, los Ríos por un lado, los Ricardi por otro; y los Hernández en Zacualpan. Hay un esquema común: una o dos familias de rivales dominan como caciques cada uno

de los municipios. Texcatepec es un poco la excepción, porque ahí no hay mestizos, hay un cierto caciquismo aislado, sin fuerza”¹⁰⁰.

Todos son parte de un mismo proceso, de hecho es posible que se den casos de “ayudas”. Comenta el mismo Alfredo Zepeda, que Luis Mendoza en 1958 mató a dos personas en Amaxac, municipio de Texcatepec. Éste huyó con su hermano José a Embocadero, municipio de Ilamatlán. Aprende el oficio y se refina como cacique local con Eloy Zenteno. Regresa a Amaxac con ese aprendizaje y desata la violencia que se vivió en ese municipio hacia los años ochenta del siglo pasado. En la Sierra Norte de Veracruz encontramos ejemplos vivos de lo que dice Montoya: “El caciquismo equivale a arbitrariedad, violencia, despojo y terror” (1996: 199).

5.1 La familia Ramírez.

En Ilamatlán, la familia Ramírez, a través de su patriarca Humberto Ramírez Avilés¹⁰¹ (antes de él, su padre “Don Pepe” y su abuelo “Don José”) han mantenido el control del municipio¹⁰², incluyendo el control político de las diversas instituciones de gobierno y el control sobre la tierra. Años atrás los Tapia formaban parte de la *familia caciquil*, así lo explica Yaotzin Domínguez, fundador de la Agrupación de Derechos Humanos Xochitépetl: “Dentro de la cabecera municipal principalmente, había como una división entre ciertas gentes que tenían poder, estaban entre los principales Pantaleón Tapia y Humberto Ramírez... Pero el poder real lo tienen los Ramírez”¹⁰³.

Igualmente lo expresa la Lic. Concepción Hernández, también fundadora de la misma organización: “Los Tapia han sido periféricos, han sido parte de la misma familia aunque últimamente los Tapia están como opositores. Los hijos de Cliserio y de Marcos Tapia, han estado en el PAN. Ellos dos cuando fueron presidentes estuvieron en

¹⁰⁰ Entrevista, noviembre 2001 Alfredo Zepeda nos habla de la situación que se vive actualmente en Texcatepec, después de que derrotaron a Luis Mendoza. En un informe de Pedrazzini y Castillo podemos leer: “En Amaxac [municipio de Texcatepec], el cacique Luis Mendoza acumuló más de 30 asesinatos y acaparó, junto con su hermano, cerca de 1,000 has. de tierra”.

¹⁰¹ En el tiempo que hice el primer trabajo de campo y la primera redacción de tesis, Humberto Ramírez Avilés, era considerado el cacique del municipio. El 22 de abril de 2003, murió a causa de un paro cardíaco. La “herencia” fue otorgada a Germán Ramírez (uno de sus hijos y presidente municipal del PRI en los años 1997-2000). Nos dicen los nahuas, que es él quien retomó el liderazgo que dejó su padre.

¹⁰² En el año 2000 pierden el control del ayuntamiento. El PRI recupera el control del ayuntamiento en el 2007; pero la familia Ramírez, ahora a través de Germán Ramírez, ya no recupera el poder que tuvieron en estos años.

¹⁰³ Entrevista, Huayacocotla, mayo 2001

el PRI, pero sus hijos están con Aurelio Hernández [mestizo opositor al cacique desde 1991, quien ha encabezado 3 candidaturas para obtener el control del ayuntamiento]”

¹⁰⁴

Después del rompimiento político entre los Tapia y los Ramírez en 1988, que culminó con la destitución del puesto de presidente municipal de Pantaleón Tapia, las familias se empezaron a separar. La separación alcanza su culminación con el triunfo de los Tapia en las elecciones del 2000 a través del PAN. Desde entonces los Tapia son menos mencionados por los indígenas al referirse a los caciques, aunque en muchas personas queda la referencia de que “son los mismos familiares”.

Los Ramírez son una familia asentada en el pueblo de Santiago Ilamatlán, la mayoría de los miembros de la familia se dedican a la docencia y/o al comercio. Los nahuas no conocen su origen con exactitud, algunos ni siquiera se lo preguntan simplemente dicen que son de ahí. Algunos otros aseguran que son inmigrantes de Zacualtipán, Hidalgo, comerciantes que llegaban a la plaza, les gustaba y se quedaban¹⁰⁵. La mayoría piensa que esta migración se remonta a pocos años, aproximadamente cien. No tenemos datos claros acerca del origen de la familia, los que recuerdan y hablan de su pasado aseguran que ya traían fama de caciques¹⁰⁶.

Recordemos que a partir de los estudios de Julieta Valle conocimos detalles de la historia de Ilamatlán en la época de la Colonia, como la presencia de caciques indígenas que fueron beneficiándose política, económica y culturalmente de la relación que mantuvieron con los españoles. Fundamentalmente nos da a conocer a los Ramírez, caciques indígenas de Ilamatlán que fueron tomando el control del cabildo y empezaron su actividad de comerciantes. Ellos estaban emparentados con los dueños del rancho en Xoxocapa.

Este dato me pareció una grandiosa coincidencia. Busqué si algún autor establecía alguna relación de descendencia con los caciques actuales, pero no la encontré. Así que cuando estuve frente a Germán Ramírez (hijo del cacique), eso fue uno de mis

¹⁰⁴ Entrevista, Huayacocotla, octubre 1999

¹⁰⁵ La mayoría de los mestizos asentados en la cabecera municipal de Ilamatlán provinieron de ese estado.

¹⁰⁶ Don Moisés comentó, “... el mismo hermano de Humberto me dijo que toda la gente que llegó a Ilamatlán, salieron mal de allá [Hidalgo], puros asesinos”. Entrevista, junio, 2001

cuestionamientos importantes. Comentó que no conocía claramente desde cuándo su familia vivía en el municipio. Dijo que su abuelo y sus padres son nativos de Ilatlán. Su bisabuelo se apellidaba Serna y tenía un rancho y un hijo en Xoxocapa, pero no aseguró que fueran descendientes de los caciques indios apellidados Ramírez¹⁰⁷.

Aunque no hay datos para establecer la línea de parentesco de la familia Ramírez actual con los Ramírez (caciques indígenas) que vivieron en la colonia, me parece que resultaría muy importante para los nahuas conocer este antecedente. Ya que si fuera cierta la relación de parentesco, ayudaría a tener un reconocimiento diferente de su presente. ¿Cuál sería la diferencia? No lo sé. Una de ellas podría ser que se tendría un lente diferente para mirar la cultura racista que se ha vivido en el municipio. Considero que no es lo mismo pensar a los caciques actuales como mestizos que llegaron de otro estado a despojar, reprimir, despreciar y explotar a los nahuas de Ilatlán. A reconocerlos como descendientes de nahuas nobles que han estado ahí desde antes de la llegada de los españoles, que fueron entregándose a los beneficios que la Corona les proporcionaba alejándose de su pueblo y de su ser indio, porque fueron ladinizándose hasta ahora ser concebidos como mestizos, sin pensar ni por un minuto que pudieran ser descendientes de indígenas nahuas del mismo municipio.

Si fuera cierto el aparente parentesco, estaría muy claro que el concepto de hegemonía de Gramsci tiene correspondencia con la realidad. Es decir, es posible que se llegue a internalizar los valores de la clase poderosa y se llegue incluso a la identificación con el opresor, como lo llamaba Freud. Y este proceso se da fundamentalmente con lo que Barrington Moore llamaba cooptación, que lleva a los oprimidos a aceptar los “códigos sociales y los patrones” de quienes controlan la situación, como lo fueron en su momento los españoles, y posteriormente los mestizos caciques.

Decía también Moore que este proceso social que ha servido para inhibir las resistencias colectivas, la cooptación, trae consigo la expectativa (por parte de los oprimidos) de que en algún momento se estará en posibilidad de ejercer la dominación que se está sufriendo. Creo que esa expectativa existe en los oprimidos, porque hay referencias concretas de ella en la realidad, es decir, ha sucedido. Si el pasado nahua de los actuales

¹⁰⁷ Entrevista, junio 2004

opresores fuese cierto, veríamos que esta expectativa se concretizó en Ilatatlán. El problema de la realización de esta expectativa es que pasa sólo en un porcentaje mínimo de casos, como pudo haber pasado con los caciques indios de Ilatatlán.

Los nahuas tampoco recuerdan a qué fecha exacta se remonta el control que ha mantenido la familia Ramírez sobre la zona, y más importante el control que ha mantenido sobre el ayuntamiento. Lo que sí aseguran las personas mayores, es que sus padres hablaban ya, de un tal José Ramírez ‘Fepo’ “el mero viejo, Don José”, lo que implica un periodo bastante largo. Comentaba Don Raúl “Yo ya voy para cuarenta un año, hasta donde estaba yo niño ahí esta. Muchas señoras que ya tienen 60, 70 años desde ellos lo vieron así. Hasta el papá de Humberto Ramírez ahí estaba, que es Pepe Ramírez, yo ya no lo conocí. Ellos dejaron herencia, es una herencia que dejaron en la presidencia municipal”¹⁰⁸.

Escribe Alan Knight: “De hecho, uno se siente tentado a formular una regla empírica que postule que los cacicazgos son potencialmente duraderos en proporción inversa a su alcance y su poder: los presidentes-caciques tienen una vida breve pero son muy poderosos; los caciques locales quizá sean débiles, pero pueden perdurar”¹⁰⁹. Con el capital político, cultural y económico que les daba y les da, el ser ‘mestizos’¹¹⁰, comerciantes y maestros, lograron ejercer el control, durante mucho tiempo, en todo el municipio.

5.2 ¿Qué es un cacique?

Sólo los hombres y mujeres nahuas cercanos a la lucha agraria y algunos de los cercanos a la lucha electoral, utilizan el término cacique cuando se refieren a Humberto Ramírez. Muchos para referirse a él y a su familia, los mencionan simplemente como “la gente de Ilatatlán”, debido a que viven en la cabecera municipal. En alguna ocasión platicando con Flor (una mujer nahua joven, opositora) le pregunté: ¿qué es para ti un cacique? Nunca había oído la palabra y cuando se lo expliqué en términos claros pero

¹⁰⁸ Entrevista, septiembre, 2000

¹⁰⁹ Revista Letras Libres, 2000. Versión electrónica: <http://www.letraslibres.com/index.php?art=6612>

¹¹⁰ Wolf y Hansen comentan que los caciques en las sociedades complejas generalmente no son de extracción indígena sino que proceden de los grupos mestizos (Citados en De la Peña, 1986b: 29).

conceptuales, me contestó: “ahh! tú estás hablando de la ‘gente de Ilatatlán’, de ‘Don Beto’”¹¹¹.

Los luchadores sociales y religiosos que han llegado al municipio han determinado en gran medida que el término cacique, haya sido acuñado por los pobladores indígenas del municipio de Ilatatlán para nombrar, con una palabra antes desconocida, un fenómeno que vivían corporalmente claro.

Germán Ramírez también se percata de eso pero en otro sentido; dice que quienes los nombran así “no es la ciudadanía, son gentes que ni radican aquí, que traen la mentalidad de decirle al campesino: no se dejen por esto... que son caciques... pero el campesino no sabe de esos términos. Pero los que vienen de fuera lo vienen a gritar pensando que conocen de eso, pero desconocen porque no es el verdadero término que se debe de dar a la cuestión política”¹¹².

Los opositores de Ilatatlán cuando definen el término cacique irremediamente lo relacionan con un personaje rico, “que manda y humilla a la gente”. Aunque con mayor frecuencia la asociación se centra además en la diferencia cultural, que permite a uno (rico y mestizo) humillar al otro (pobre y nahua). Estas significaciones se encuentran entrelazadas en el discurso de los indígenas, pero considero importante distinguirlas porque esto nos remonta a los planteamientos de Stavenhagen, donde reconoce una imbricación entre clase y raza.

El concepto mestizo e indígena sirve para identificar el lugar de una persona en la jerarquía socioeconómica. La posición socialmente superior ocupada por los ladinos es concomitante a sus sentimientos de superioridad (por su color y su sangre española) frente a los indios. A la vez que éstos asumen su inferioridad social y económica (Stavenhagen citado por Castellanos, 2000: 61). La misma Gabriela, opositora del pueblo de Chahuatlán, decía “es aquella persona que trata de ser el más superior de todos, que siempre está poniendo las normas, dando órdenes”¹¹³.

¹¹¹ Diario de campo, mayo 2001

¹¹² Entrevista, junio 2004 En el capítulo ¿La desaparición del caciquismo?, profundizaremos en la reflexión de Germán Ramírez al respecto de la no existencia del caciquismo en Ilatatlán y en ese sentido del mal uso del término para significar la “labor política” que ellos han realizado.

¹¹³ Entrevista, agosto 2000

La cultura racista en la sierra es uno de los mayores motores del poderío caciquil. Es claro en los testimonios de los nahuas, cómo el racismo se ha utilizado como justificación de la desigualdad. Pese a esto, muchos opositores, como la misma Gabriela, logran superar el condicionamiento que la vivencia del racismo implementa y consideran al cacique como una persona que ejerce un poder jerárquico, centralizado y abusivo, con la finalidad de lograr un beneficio personal y familiar.

La significación de cacique no se completa, además, sin la vinculación al Partido Revolucionario Institucional (PRI). Y con esto al control político que ejercen, no sólo el personaje que da vida al cacique, si no también “la familia” y el sistema que lo sostiene. “Son los mismos, cacique es PRI, es su bandera, como la concha de la tortuga”¹¹⁴.

Los opositores, incluso los mismos mestizos como Antonio Quintero, identifican al cacique como parte de una red de compromisos y apoyos extendida hasta el nivel nacional, vía el partido. Donde, los beneficios políticos y económicos que tienen en lo local, llegan a todos en los diferentes niveles. “Existe el caciquismo por el abandono de las autoridades... Creo que también sienten que es importante tener ese tipo de gente para que les maneje la política”¹¹⁵.

Más allá de cómo se acuñó la palabra para que fuera usada por los nahuas y mestizos opositores, hay tres cosas muy claras cuando ellos conceptualizan el término:

1. Está claramente definido el ejercicio del *poder sobre*, el poder entendido como dominio, control y mando.
2. Su concepto también hace hincapié, sin decirlo así, en la constante sociológica que reconoce Allub; a decir, un poder organizado piramidalmente, donde el cacique en lo local está ubicado en la mayor jerarquía, pero también está interconectado con otros de rango superior formando una estructura política.
3. Esta constante sociológica la ubican dentro del ejercicio del Estado mexicano, a partir de la clara relación con el partido del PRI, el partido oficial en México durante más de 70 años.

¹¹⁴ Gabriela, entrevista, agosto 2000.

¹¹⁵ Entrevista, mayo 2001

El PRI, partido engendrado después de la revolución, pensado para ir rompiendo las bases de participación política de los ciudadanos, en este caso los indios nahuas. A través de él y varias instituciones del Estado se creó una estructura de poder que ha permitido la sobrevivencia y/o fortalecimiento del caciquismo.

5.3 La violencia, recuerdo claro.

Entre los nahuas, los recuerdos son más claros cuando empiezan a contar el relato de humillaciones y vejaciones por las que tuvieron que pasar sus abuelos, padres y ellos mismos al relacionarse con la familia Ramírez. Todos coinciden en que antes de la llegada de “Xochitépetl” (a causa de las matanzas que se perpetraron en los años ochenta) la vida en el municipio era más dura y más violenta. Esto concuerda claramente con la afirmación de Briseño que el caciquismo en las huastecas se vivió hasta bien entrado el siglo XX, como una estructura de dominación sin mediaciones políticas, usando la violencia directa con el objetivo de mantener el control político, económico y cultural sobre un territorio (1992:9).

Don Pepe y Humberto Ramírez recurrieron a la violencia como recurso de dominio, control y mando. El asesinato se presentaba como justificado, tanto para despojar a los campesinos de sus tierras (son muchos los actos de violencia vividos por esta situación), como para detener y limitar a personas o grupos que estuvieran reclamando un trato diferente. Un pequeño recuento:

Recordemos el asesinato de José Guadalupe Hernández, vecino de Xoxocapa, en 1956. Asesinado en la presidencia municipal porque denunció en Xalapa al cacique. Expusieron su cuerpo durante varios días, para que los “inditos” escarmentaran y se dieran cuenta qué pasaba con los que no respetaban al municipio y al gobierno de Xalapa.

Una noche del mismo año, también estaba destinada para matar a Nabor Chargullo, quien formaba parte del grupo de mestizos hidalguenses que arribaron a Ilimatlán y tenía tierra en San Gregorio dedicada a la actividad ganadera. Diferente a como aparece en los recuerdos de los nahuas la familia Ramírez, a Don Nabor lo recuerdan con cariño. Ana Georgina Negrete, en la investigación que hizo sobre la matanza en San Gregorio, logró distinguir que la gente de esa comunidad lo apreciaba, según sus propias palabras

“porque rentaba su tierra a los campesinos sin poner condiciones y trataba con respeto a los jornaleros que trabajaban para él” (Negrete, 1998, 110).

En la cabecera municipal se experimentó lo mismo, platicaba Don Lucio: “... este señor si llevó mucho a favor del pobre. Tenía a su esposa, su esposa nunca cobró a nadie por curarlo, por ninguna inyección... Y la envidia fue de éste [se refiere a Humberto Ramírez] porque se le arrimaba mucho la gente... hacía el bien el señor... Según se sabe hubo un militar que vino a dar correo: ‘sr. ten cuidado, te van a quitar en la noche’. Y se dejó salido en escondidas. Ya había teléfono aquí y dijo que iba a componer la línea, que iba de carrera y luego regresaba. Y se fue y ya no regresó, hasta la fecha no ha regresado... bueno regresó a una fiesta”¹¹⁶. Nabor Chargullo no fue el único que se fue. Los Tapia, después del distanciamiento con los Ramírez, también se empezaron a ir. Primero se fue Jaime Tapia, luego se fue el cuñado Raúl Hernández y después Pantaleón Tapia.

En los años setenta, se rumoraba que en esa sierra había guerrilleros cercanos a Lucio Cabañas, los ubicaban principalmente en Hidalgo. Expresa el jesuita Alfredo Zepeda, “hay vestigios de Lucio, hay ecos en la Huasteca que ya son conocidos”¹¹⁷. Como les habían llegado noticias que andaban rondando las comunidades de Ilatlán, el gobierno de Xalapa mandó muchos judiciales y al ejército a buscarlos. Don Moisés, quien me sorprendía siempre con su lucidez y memoria, me comentó que eso ocurrió después del secuestro en Guerrero de Rubén Figueroa en 1974.

En su indagación mataron a un señor de la comunidad de Coacoaco que aseguraban estaba involucrado con Lucio. A las comunidades por donde pasaban, preguntaban por las cuevas. Llegaron a la cabecera municipal de Ilatlán y encarcelaron a Raúl Hernández Palma¹¹⁸, acusándolo de estar involucrado. Éste había sido presidente municipal el periodo anterior, y su historia lo imposibilitaba de participar en un movimiento guerrillero, por ese motivo la acusación no prosperó y se fueron.

Sin embargo, atraparon a dos muchachas en Joquela, municipio de Tianguistengo, estado de Hidalgo. Los nahuas de las comunidades de Ilatlán las conocieron, el

¹¹⁶ Entrevista, agosto 2001

¹¹⁷ Entrevista, octubre 1999.

¹¹⁸ Presidente municipal durante el periodo de 1970 a 1973

ejército, las “paseo” por varias comunidades (Huistipan, Xoxocapa, Chahuatlán). A ellas les gritaban, las golpeaban, las colgaban para que confesaran. Uno de los recuerdos más presentes en Don Moisés, es que ellas no dijeron nada. Los nahuas de Ilimatlán, aunque vivían aislados casi por completo, también vivieron de cerca la guerra sucia de los años setentas perpetrada contra los grupos guerrilleros.

Recuerda Don Agustín –nahua de la comunidad de San Gregorio- que a los presos que llevaban a Ilimatlán, cualquiera que fuera su delito “... los amarraban aunque no haya hecho homicidio... aquí en el brazo y aquí, así le hacían a la pobre gente ... llegaban y estaban bien hinchadas las manos ... así los llevaban. Yo vi mucha gente, los pasaban por aquí porque antes no había carretera... los llevaban a Ilimatlán, los amarraban por aquí del cuello, por aquí en el brazo... ya cuando están muriéndose de sed, los policías no les dan agua, es el castigo que les daba”¹¹⁹.

Los momentos más sangrientos se dan cuando avanzan los movimientos de resistencia, como lo fue el movimiento de oposición pesetista en el municipio. En esos periodos se van poco a poco acumulando los muertos. En noviembre de 1982 matan en su comunidad a Rufino del Ángel, nahua del municipio, en ese momento diputado local del Partido Socialista de los Trabajadores (PST). En la LII Legislatura Estatal, realizada el 4 de noviembre del mismo año¹²⁰, desde la tribuna Cándido Díaz Cerecedo denuncia el asesinato, “Aquí venimos a hacer cargos al presidente municipal de Ilimatlán¹²¹, y con él a los pistoleros de Tultepec: a Rafael Hernández, a Ceferino Hernández, Eusebio Hernández, Fidencio Hernández, Fidel Hernández y a los ganaderos de Embocadero Eloy Zenteno, Sixto Cordero y Adolfo Zenteno, ganaderos coludidos, hermanados y socios del presidente municipal de Ilimatlán. Contra ellos hacemos los cargos”.

Según Díaz Cerecedo, “Rufino del Ángel Luna mereció, por ser auténtico defensor de estos intereses, los atropellos de las autoridades municipales de Ilimatlán principalmente; en muchas ocasiones estuvo preso, en muchas ocasiones fue golpeado, en muchas fue amenazado, en muchas fue secuestrado, siempre su vida pendió de un hilo hasta que unos meses antes de protestar como diputado fue también cobardemente

¹¹⁹ Entrevista, septiembre 2001

¹²⁰ Versión electrónica: <http://cronica.derechos.org/mix/DDeportes/52/1er/Cong/1982/1044.mil>

¹²¹ En ese momento Humberto Ramírez Aviles.

agredido en la misma comunidad de Huistipán, donde resultó gravemente herido y tuvo que ser recluso en el hospital regional de Tuxpan, donde se recuperó; unos meses después protestó como diputado. Esto alarmó enormemente a los caciques de la sierra, esto daba nuevas dimensiones a un auténtico y ejemplar defensor de los intereses de los desvalidos, de los intereses de los indios, de esos intereses que defendemos aquí; yo aplaudo, yo felicito y abrazo a quien aquí en este grupo parlamentario y desde esta alta tribuna defienden los intereses de los marginados, pero defenderlos en la sierra sin un piquete de soldados atrás, sin un policía, sin una pistola siquiera a la cintura, representa la verdadera entrega, representa el verdadero sacrificio recorrer aquella tierra infestada de asesinos, infestada de pistoleros al servicio de los caciques, al servicio de los terratenientes, al servicio de los que tienen el dinero, producto de la explotación del pueblo marginado de la sierra de Chicontepec y concretamente Iamatlán; ese es un mérito y ese mérito era precisamente el de Rufino del Ángel Luna, el indio que allá, recorriendo la sierra enhuarachado, bajó miles de veces y subió para ponerse al lado de sus hermanos en la angustia y en la reclamación de sus verdaderos derechos. Ese era Rufino del Ángel Luna, en una forma muy breve, en una forma demasiado opaca a la realidad, de la angustia de la lucha tremenda que ese hombre había realizado contra los caciques de aquella región.

“Últimamente los casos que más le preocupaban eran los San Gregorio, los de Teponaxtla, los de Tultepec, los de Embocadero, donde los ganaderos tenían invadidas cientos de hectáreas de tierras comunales de esa región, lo mismo que de su comunidad, de Huistipán.

“En muchas ocasiones, había escapado a las emboscadas de esos asesinos, y en esto mucho tiene que ver el presidente municipal de Iamatlán; este señor de horca y cuchillo es el que maneja, al que obedece precisamente la banda de pistoleros de esa región, del distrito de Chicontepec”¹²².

Díaz Cerecedo pide que se investigue a fondo y se castigue “en forma ejemplar” a los culpables. Varios diputados se solidarizaron con su denuncia, entre ellos estuvieron Viterbo Cortez Lobato, del Partido Popular Socialista ; Pedro Bonilla Díaz de la Vega,

¹²² <http://cronica.diputados.gob.mx/DDebate/52/1er/Ord/19821104.html>

del Partido Socialista Unificado de México; Salvador Valencia Carmona del Partido Revolucionario Institucional; Gerardo Medina Valdez, del Partido Acción Nacional; y David Orozco Romo, del Partido Demócrata Mexicano, quien, para complementar la proposición, solicita que “en pleno se apruebe la constitución de una comisión pluripartidista que investigue este crimen y que sea nombrada por la Gran Comisión”¹²³.

En virtud de lo anterior la presidencia de la Cámara, “con fundamento en las disposiciones reglamentarias, se ordena a la Comisión de Información, Gestoría y Quejas, a la que fue turnado este asunto, para que en su seno se integre un grupo encargado de investigar este hecho infamante para la conciencia de Veracruz, e informe a la Cámara, oportunamente, sobre la muerte de un ciudadano mexicano, diputado local, muerte que no puede y no debe, quedar impune”¹²⁴. Por supuesto, este crimen quedó impune.

En una página de internet llamada Martirologio Latinoamericano, que pretende ser el “*Rincón de la Memoria de los Mártires de América Latina*” hay un pequeño texto con testimonios dedicado a “Pedro Hernández y compañeros” fechado el 6 de junio de 1989¹²⁵. El testimonio se refiere a lo que los pistoleros Eloy Zenteno y Sixto Cordero hacían antes de ser ellos mismos asesinados en 1984:

"En 1982 asesinaron a Gustavo Sánchez, ignoramos día; el 2 de noviembre de ese año mataron a Isidro Monroy, Luis Sánchez, Ceferino y Rufino del Ángel Luna; Crisantos Nochebuena fue emboscado camino de su milpa un 25 de mayo, ignoramos año. El 1º de agosto de 1984, Eloy Zenteno y sus pistoleros, disfrazados de soldados, asesinaron a Juan Alonso y Alfredo Morales. Raúl Ibarra, de 14 años, tiene una bala incrustada en la columna dorsal. A quien se le cruzaba en el camino, le hacía lo que se le daba la gana. A los campesinos los correteaban, los lazaban y los arrastraban. Apolinar Ruiz y José Ramírez fueron baleados en su milpa, ignoramos fecha; Cecilio Bautista, Ponciano Ramírez, Carlos y Nicolás Hernández, Ebodio Villegas y Jesús Apolinar Lara, fueron

¹²³ Ibid

¹²⁴ Ibid

¹²⁵ Pedro Hernández, es un indígena nahua de la comunidad de Embocadero, Hamatlán. Fue secuestrado por pistoleros después de la lucha por la tierra.

baleados en el río, un día de faena; Esteban Matías fue herido y amarrado tan brutalmente que lo dejaron inválido de los brazos. Todo por orden de Sixto Cordero"¹²⁶.

Se lee en el mismo texto "En Embocadero, de cuarenta familias indígenas, todos lloran alguna muerte o desaparición"¹²⁷. Ya decíamos que en 1984 asesinan a Eloy Zenteno y Sixto Cordero y eso recrudece nuevamente la violencia. Son apresados varios inocentes y van matando a cuenta gotas a varios nahuas. La matanza más vistosa fue la perpetrada en abril de 1987, nueve campesinos fueron asesinados en la comunidad de San Gregorio. Este último suceso fue muy sangriento y cruel, recuerda la Sra. Eva, "todavía de que ya los trajeron muertos, pobrecitos, todavía unos salvajes (que eran compañeros de ellos"¹²⁸), todavía con su machete los acabaron de destazar acá"¹²⁹. Y la violencia y las muertes continuaron.

La matanza en San Gregorio logró romper los límites locales y fue conocida, gracias a la apertura de algunos medios informativos y al trabajo de varios luchadores sociales. Semanas después de la matanza se leía en La Política, periódico de Jalapa: "La ejecución de nueve campesinos en San Gregorio, Iamatlán, fue sólo *un hecho sangriento más en la larga historia de asesinatos, secuestros, emboscadas, violación de mujeres, despojos de tierras y actos ilegales de autoridades* que en los últimos años convirtieron a la sierra de Huayacocotla en una protección de policías, de agentes del Ministerio Público, soldados; que tienen pistoleros a sueldo y disponen de bienes, mujeres y vidas de los indígenas" (La Política, Jalapa, 8 de mayo de 1987 en Negrete, 1998: 131)¹³⁰.

Aún a mediados de los años noventa, se seguían utilizando la amenaza y el asesinato como medios de control. Recuerda Aurelio Hernández todas las veces que le informaron cuanto estaban pagando porque lo asesinaran. Muchos años atrás, en los setenta, él no se presentaba ante el cacique como un adversario, tanto fue así, que varias veces lo invitó a que fuera presidente municipal. En la primera ocasión hasta lo fue a ver a la ciudad de México donde radicaba, "... me fue a ver a México [se refiere a Humberto Ramírez], por

¹²⁶ <http://servicioskoinonia.org/martirologio/ficha.php?codigo=433>. Esta página está organizada por Servicios Koinonía (un punto de encuentro virtual para miembros de la Teología y la Espiritualidad de la Liberación Latinoamericanas).

¹²⁷ Ibid

¹²⁸ Se refiere a la familia del Cacique.

¹²⁹ Entrevista, agosto 2001

¹³⁰ Cursivas mías.

ahí del '73, quería que yo los representara aquí como presidente municipal; fue en el '75 otra vez, con un grupo de personas, casi todos están muertos ya, les dije que no quería.

“Vine en el '79, la mujer del cacique le dijo a mi esposa ‘oye, sabes qué, anima a Aurelio, que él venga a ser presidente aquí, que no se preocupe por ningún documento, aquí mi marido le va a hacer todo, él va a ser el presidente, porque mi marido dice que él’. Me llevaba bien con ellos y les agradecía las invitaciones, pero yo sabía que no iba a poder aliar solo, tenía que estar sujeto a ellos, si no iba a pasar lo mismo, si no me alineo, o me corren o me matan, de esa calaña son esas gentes”¹³¹.

El asesinato como medio para imponer la voluntad, era parte del escenario de Ilatlán, de manera que se fue favoreciendo una cultura de violencia al interior de las comunidades. Muchos nahuas comentan, “aquí matan nomás así y luego no se aclara nada”. Esto lo reconocen incluso los funcionarios del Instituto Nacional Indigenista (INI), ahora Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). Esta institución inició su trabajo en la región desde julio de 1975. Eufasio González dijo, al hablar de la situación política cuando se abrió el Centro Coordinador Indigenista (CCI) de Huayacocotla, lo siguiente: “También las relaciones con Ilatlán no eran nada buenas, por el cacique, que fue terrible; tú no lo viviste, pero yo sí... son terribles”¹³².

Tan sólo a finales de los años setenta, la violencia costó más de cien vidas en las huastecas hidalguense y veracruzana, dato proporcionado por la Lic. Conchita Hernández al reportero de La Jornada Manuel Rojas. “En los ochenta y principios de los noventa ‘hemos registrado un número semejante’ sólo en los poblados de Amaxac, Texcatepec, Embocadero, Ilatlán y Chicontepec... En San Gregorio y Embocadero, poblaciones de Ilatlán, el saldo de muertos por disputas territoriales rebasa las 20 personas en los años noventa”¹³³.

Hubo tal cantidad de muertos que los números no son claros. “Según el recuento de algunos autores, en la etapa de 1977-1985, hubo por lo menos 235 campesinos indígenas muertos documentados, por causa de la lucha por la tierra, a manos de

¹³¹ Entrevista, enero 2002

¹³² Entrevista, octubre 2001

¹³³ La Jornada, 7 de abril -no tengo el año-.

pistoleros, cuerpos de seguridad y el ejército, buena parte de ellos miembros de organizaciones agraristas radicales como la OIPUH (Matías, Ruvalcaba y Vargas citados por García, 2002: 17).

Estos testimonios acreditan lo dicho por Briseño, resultado de sus observaciones en la Huasteca hidalguense. En las huastecas se conformó un sistema político donde no existieron mediaciones políticas. Cada mestizo se definió socialmente por su capacidad de mantener el control directo mediante un ejército privado y la amenaza cumplida de violencia. Las tesis planteadas por Briseño son claras en el lado de Veracruz: el caciquismo se vive como una estructura de dominación sin mediaciones políticas usando la violencia directa, con el objetivo de mantener el control político, económico y cultural sobre un territorio (1992).

Finalmente, el control por medio de la violencia impidió que se gestara un movimiento campesino a principios del siglo XX. Por lo tanto, colocando estos testimonios en contraste con las tesis de los intelectuales coordinados por Bartra (1975), en Iliamatlán tampoco hay necesidad de ninguna alianza, porque la reforma agraria no llegó. Al contrario, el despojo efectuado por los caciques de la base material del sustento campesino siguió en marcha. Y como también observó Briseño, el despojo de las tierras se apoyó justamente, en el uso indiscriminado de la violencia (1993b: 37).

5.4 Despojo

Afirma Negrete “el control que ellos ejercen se traduce en acciones como el despojo de tierras, desapariciones y asesinatos que quedan impunes y la promoción de la represión de autoridades policiales y del ejército que realizan detenciones y encarcelamientos injustos” (1998: 19-20). Al igual que en la Huasteca hidalguense, en Iliamatlán los caciques impusieron un control usando la violencia directa con el objetivo fundamental de conservar el control del acceso a la tierra.

Así lo ejemplifican también nahuas organizados en el Frente Democrático Oriental de México Emiliano Zapata (FDOMEZ), “Los problemas sociales, económicos y políticos que sufrimos los campesinos e indígenas de las Huastecas y Sierra Madre Oriental son consecuencia del abandono y marginación por parte de las autoridades gubernamentales; la explotación inhumana, la miseria, la hambruna y la represión

masiva y selectiva a que nos han sometido los caciques latifundistas, en complicidad con el gobierno, porque acaparan grandes extensiones de tierras ejidales y comunales, que a base de asesinatos nos arrebataron las tierras que son nuestras”¹³⁴.

En Iamatlán, el cacique fue acaparando tierras, beneficiando a sus parientes, amigos y pistoleros. Como ejemplos: Ángel Solís y Adolfo Zenteno en San Gregorio y Eloy Zenteno y Sixto Cordero en Embocadero. Los cuatro pistoleros del cacique comparten características étnicas y de oficio con la familia Ramírez: mestizos, originarios de Hidalgo y *dueños* de las tierras mejor ubicadas.

“El arribo de sus familias a la zona se explica por la necesidad de los caciques regionales, ubicados en la cabecera municipal y por lo general autoridades de la misma, de mantener el control sobre las poblaciones bajo su jurisdicción; para lo cual facilitaban a gente de su confianza que se estableciera en comunidades estratégicas, mediante apoyos para que usufructuraran la tierra o bien para que se resolviera a su favor todo problema legal o administrativo” (Negrete, 1998: 91). Y en efecto, el despojo de tierra en Iamatlán se aceptaba y se legalizaba, sin ningún problema. Ante la pregunta, hecha por un nahua, de ¿si era verdad que se había adueñado del fundo? Eloy Zenteno contestó: “así es, pero yo estoy pagando finca rústica y urbana” (Negrete, 1998: 94).

Ramos y Plata transcriben párrafos de una acta de la comunidad hidalguense de Santa Teresa, en donde se muestra que Eloy Zenteno contaba con documentos totalmente legalizados, de una invasión que hizo a su ejido: “La toma de nuestras tierras, lo reconocemos que es nuestra propiedad parte de nuestro ejido pero en aquel tiempo el Sr. Eloy Zenteno era casique y tenía pistoleros y de ellos se valía para hacer invasiones de tierras y así como se apoderó una parte de nuestro ejido... En el mes de diciembre de 1942, los Ejidatarios trataron de brechar la colindancia antes mencionada, el cacique Eloy Zenteno y sus pistoleros, balacearon a dichos ejidatarios y un ejidatario salió lesionado en la pierna por un balazo y es el motivo que los Ejidatarios ya no reclamaron la parte invadida de nuestro ejido. En el año de 1969, el ingeniero Froilan Tejeda Martínez, se llevó los 85 títulos Primordiales, junto con *sus escrituras del cacique Eloy*

¹³⁴ Carta dirigida al C. Lic Jorge Carpizo, quien era el presidente de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos, en agosto de 1990 y publicada en Ruvalcaba, 1993: 103-110

Zenteno, que según era para dar la solución a nuestro plano Definitivo de nuestro Ejido en la Resolución Presidencial”¹³⁵ (2000: 103-104).

A través de la tesis de Ana Georgina Negrete conocemos la voz de los nahuas de Embocadero. Comentan que Eloy Zenteno despojó de tierras a los campesinos de Embocadero por diversas vías: primero se posesionó de la tierra comunal, provocó rencillas entre algunos campesinos orillándolos a vender su propiedad y engañó y emborrachó a campesinos quienes por unos pesos o por nada le entregaban sus documentos (1998).

Fue en este contexto de despojo que se priorizó por encima de la agricultura de autocosumo la ganadería. Como resultado, la población indígena fue desplazada hacia tierras de menor calidad (Cortez, 1998: 39-40). Sabemos que este proceso se empezó a vivir en las huastecas desde la colonia¹³⁶, Aguilar-Robledo devela “el uso de las reses por parte de los conquistadores, criollos o ‘de razón’, como instrumentos para someter y despojar a los indios de sus tierras” (1993: 78).

El meter ganado a las tierras comunales fue un método más de despojo. En el periódico La Política de Jalapa se publicó en mayo de 1987 un oficio redactado por campesinos de la región que mostraba claramente esta situación: “Todos ellos están metiendo su ganado en el terreno que nos pertenece y cuando queremos ir a trabajar nos echan balazos con sus bandas de pistoleros de San Gregorio y Toluquepec y Embocadero... y hay por cientos de hectáreas de tierra buena pero todos ellos la ocupan” (citado por Negrete, 1998: 92).

Pero la ganadería no es sólo un método más de despojo, también pone de frente dos proyectos de producción, tanto Briseño (1993b) como Valle Esquivel (1998) lo mencionan. Dos proyectos, como los llama Briseño; o dos paradigmas de la concepción de la territorialidad como los llama Valle Esquivel, contradictorios e incluso excluyentes “porque ambos depende de un mismo recurso: la tierra”. El ganadero con la necesidad de grandes extensiones *privadas* de territorio concentradas en pocas manos y la agricultura de temporal con necesidad también, por el sistema de roza, de grandes

¹³⁵ Subrayado mío.

¹³⁶ Ver capítulo tres.

extensiones *colectivas* de territorio para los habitantes nahuas de los pueblos. Dice Aguilar-Robledo, el avance de las reses ha significado el avance del capitalismo (1993: 78).

En el Censo General de Población y Vivienda de 1980 se registra que del total de tierras laborables en todo el municipio de Iamatlán, el 46% eran dedicadas a la agricultura, el 42% a la ganadería y el 12% restante eran superficie de bosque (Negrete, 1998: 85). Afirma Yaotzin Domínguez: “La ganadería fue una forma también de hacer más notoria la posesión que tenían, el cambio de cultivo sacaba a la población indígena de sus campos. Era una división muy notoria lo que eran los mestizos, y la población indígena en general practicando agricultura de temporal y con muy poco poder de comercialización”¹³⁷.

La presión por falta de tierras crecía, no sólo por el crecimiento de la población sino fundamentalmente por el crecimiento del uso de la ganadería. Casi la misma proporción de tierra tenían ambos modos de producción, con la diferencia que uno era practicado por todos los nahuas, y el segundo por pocas familias mestizas. Pero no sólo eso, las tierras para el ganado eran las mejores y las tierras para los nahuas eran las laderas. Era claro, la vía de la ganaderización, como mecanismo de control de la tierra, fue la base del despojo registrado tras los años.

El acaparamiento de tierras que hicieron los caciques para destinarlas a la ganadería redituó beneficios sólo a ellos. En los años setenta se dedicaron completamente a ella, y les redituaba mayores ganancias que sembrar maíz y frijol. En Embocadero “Casi todas las familias trabajaban sólo para Eloy Zenteno... Los señores habían impuesto sus reglas, y cualquier persona que quería trabajar tenía que hacerlo con ellos”, decía Don Pedro¹³⁸ (en Negrete, 1998: 95 y 99).

Se vino a agudizar la situación, cuando nahuas de las comunidades empezaron a interesarse en la crianza de ganado sustituyendo el cultivo de maíz por la siembra de pastos. Los compañeros empezaron a darse cuenta de lo problemático de esta actividad, porque la crianza de cuatro cabezas de ganado requería dos hectáreas de pastizales que

¹³⁷ Entrevista, septiembre del 2000

¹³⁸ Don Pedro, nahua de la comunidad de Embocadero. Fue uno de los informantes clave de Ana Georgina Negrete.

debían alternarse cada seis meses, de tal modo que dedicarse a la ganadería requería de grandes extensiones de tierra que los nahuas no tenían (Negrete, 1998: 97-99).

“Con el tiempo logró convencer a sus arrendadores sobre la conveniencia de sembrar zacate en lugar de maíz, y muchos así lo hicieron. La gente pensó que tal vez sembrar zacate podía ser mejor pero al término de algunos años de sembrar pasto, comenzó a sufrir por la falta de maíz; a veces el que compraba ya estaba muy picado y, además, era demasiado caro. Fue cuando nos preguntamos, qué cosa estaba ocurriendo y supimos que se trataba de un problema muy serio. Pensábamos: nunca vamos a poder comer un rollo de pasto en lugar de un taco con frijoles o con salsa” (testimonio citado en Negrete, 1998: 95 y 99).

El problema de la tenencia de la tierra se había vivido años atrás, pero fue hasta que la ganadería se desarrolló tanto en Ilimatlán (ya bien entrado el siglo XX) que los nahuas de las comunidades lo percibieron como un verdadero problema, porque ya no tenían tierra suficiente para su autoconsumo. Antes no había puesto tan críticamente en peligro su sobrevivencia. Nos lo deja ver Don Pedro, “cada quien se dedicaba a sembrar un poquito de maíz en tierra que rara vez eran propiedad de los campesinos. Casi todos pagábamos renta, pero no había problema por eso, pues por lo menos había tierra. Los que la rentaban no eran todos ricos; había los que tenían tierra pero no tenían cómo trabajarla y con la renta, que no era cara, se beneficiaban ellos igual que los campesinos sin tierra; además estaban los dueños de grandes extensiones de terreno, que también nos rentaban un poco para hacer nuestra milpa” (en Negrete, 1998: 91).

No se sabe a ciencia cierta cuántas hectáreas lograron acumular los pistoleros Sixto Cordero y Eloy Zenteno. Se dice que con respecto a Embocadero, la Reforma Agraria declaró 173 hectáreas ociosas después de la muerte de Eloy Zenteno; sin embargo, la gente decía que él poseía más. El mismo Eloy decía poseer cerca de 400 hectáreas. Este cálculo refleja el grave problema agrario vivido por los nahuas del municipio, ya que en aquella época “los campesinos de Ilimatlán consideraban que una persona o una familia tenía bastante tierra cuando era dueña de más de 5 hectáreas, ya que muchas familias no tenían ni una sola y los que tenían tierras era difícil que rebasaran las 3 hectáreas”. Un dato importante, además, es que en los años ochenta, sólo en siete de los treinta pueblos

que conforman el municipio de Ilimatlán se ejecutó una resolución presidencial de Reconocimiento de Bienes Comunes (Negrete, 1998: 85, 91 y 94).

Aunado al despojo, están las condiciones tan marginales que vivían los nahuas en los años ochenta. La mayoría de las comunidades no contaba con luz eléctrica, mucho menos con agua entubada, no había vías de comunicación, las localidades estaban dispersas y aisladas, sólo se conectaban a través de veredas que subían y bajaban la sierra. La mayoría de las comunidades practicaba una economía familiar basada en la producción de autoconsumo y había poca presencia de las instituciones (Datos tomados del Informe de COPLAMAR de 1978 citados por Negrete, 1998: 88).

La historia de la ganadería en las huastecas es la historia del ejercicio del poder, entendido como voluntad de dominio, señala Aguilar-Robledo (1993: 77). La base del poder es el control de recursos. La relación de explotación y opresión de trabajo asalariado-capital, encuentra a su lado la relación de mando-obediencia, este despojo y sometimiento de la capacidad de determinar y determinarse políticamente. Los caciques controlaban la tierra y el ayuntamiento, y a través de él hacían uso de la fuerza policial, protegían a los pistoleros, y administraban la impunidad.

Pero no hay que dejar de ver que ambas relaciones -la de explotación y la de dominio- se encuentran también con la relación mestizo-indio, la cual está sustentada en un sistema de representaciones simbólicas que valoran como un ser superior al mestizo y como un ser inferior al nahua. La manera de justificar tanto el despojo económico como el político ha sido a través del racismo.

5.5 Desprecio

Para justificar el desprecio se argumentan razones culturales, pero el objetivo es el control del acceso a la tierra. Asegura Briseño: "La voracidad se ve impulsada por supuestas razones culturales hasta convertirlas en elementos definitorios de la sociedad vigente en la Huasteca... El racismo contra los nahuas es una fase de los mecanismos de dominación social y política, es en concreto uno de los soportes de la explotación económica" (1992: 9 y 177). Ya lo decíamos en el capítulo dos, el racismo tiene como función justificar el reparto diferencial de la riqueza.

Las manifestaciones de racismo que se viven en el municipio, están presentes en todas sus posibles expresiones: en el trato violento y represivo, las humillaciones, el rechazo, la explotación, la exclusión, todas las condiciones de desventaja que sufren fundamentalmente por ser nahuas, hasta los prejuicios que afirman una situación de inferioridad cultural frente a los mestizos. Aquel inferior por genes, por sangre, no merece respeto, según el mestizo.

Definido por Alfredo Zepeda como “una posición agresiva de los mestizos hacia los indígenas”¹³⁹, la cultura racista es una de los mayores motores del poderío caciquil. Para representar esta relación metafóricamente, Concepción Hernández, los llamaba “los vecinos distantes”¹⁴⁰.

La relación interétnica en esos municipios ha estado empapada tanto del racismo biologicista, la que naturaliza la inferioridad atribuida; como del racismo cultural, en donde el mestizo se concibe como representante del progreso y la civilización. Ambas concepciones finalmente establecen una clasificación jerarquizante de los grupos humanos que se perpetúa en la cultura cotidiana.

Las consecuencias de la primera concepción racista se vivieron mucho más, antes del parte aguas político que se dio a finales de los años ochenta y principios de los noventa. Detrás de la violencia, además de la justificación del reparto diferencial de la riqueza, hay un profundo desprecio hacia el indio. Recordemos lo que veíamos con Castoriadis, “a partir del momento en que se produce la fijación racista, como se sabe, los ‘otros’ no sólo son excluidos y tenidos como inferiores sino que como individuos y como colectividad se vuelven punto de apoyo de una segunda cristalización imaginaria que les confiere un conjunto de atributos y, detrás de estos atributos, una esencia malvada y perversa que justifica de antemano todo lo que uno se proponga hacerles sufrir” (2001: 23).

¹³⁹ Entrevista, noviembre 2001

¹⁴⁰ Haciendo referencia al libro de Alan Riding del mismo título, referente a la relación México-Estados Unidos (1985).

Y esto se refleja en los testimonios:

Sra. Eva: "... tenían a la gente de Santa Cruz obediente porque les daban permiso de trabajar en sus tierras... los primeros elotes eran para la familia; les traían maíz nuevo por costales; blanquillos por canastas; pollos; muchas cosas. Don Pepe, decía, estos indios no pueden comer esta comida, que lo echen todo para acá, burlándose de ellos"¹⁴¹.

Don Moisés: "Antes no había partidos políticos, sólo el PRI. Toda la gente tenía que ir a Ilamatlán a votar y teníamos que llevar, para votar, cuatro cuartillos de arena cargando y al que no lo llevaba, a la cárcel, tenía que pagar además la multa"¹⁴².

Maestro Alejandro: "...toda la gente tenía que llevarles lo que ellos pidieran, se aprovechaban de las comunidades. La gente venía cargando la arena desde Chahuatlán para construcciones de aquí [se refiere a la cabecera municipal], para la presidencia, la galera o para su casa, la gente era como esclava"¹⁴³.

Don Rosalío: "...cuando llegaba un presidente a caballo... mandaban a unos tres o cuatro al río a pescar, para que comieran él y sus empleados. Escogían los pescados más grandes para regalarle al presidente, varias canastas llenas se las llevaba a su casa"¹⁴⁴.

El mismo Aurelio Hernández recuerda: "En el 79, platicábamos en su tienda, éramos como unos 10 y el cacique sentado en el mostrador. Llegó uno de Atempa y traía muchas mojarras grandes y tamalitos con pescaditos chiquitos, le dijeron que los fuera a dejar a la cocina y se fue. Yo le hice la pregunta ¿cuánto te costó esto? Y me contestó: 'Ahh!, estos pendejos me van a traer lo que yo quiera, nada más le dí un trago y ya que se vaya'"¹⁴⁵.

"*Eran tontitos*", es la expresión de muchos de los y las nahuas al terminar estos relatos de violencia y malos tratos. Algunos de ell@s sólo pensando eso pueden entender que

¹⁴¹ Entrevista, agosto 2001

¹⁴² Su comunidad queda de Ilamatlán a 2 horas y media de camino, en subida. Entrevista, junio 2001

¹⁴³ Maestro bilingüe. Entrevista, marzo 2002

¹⁴⁴ Nahua ejidatario de la comunidad de Amatepec, luchador opositor desde los años ochenta. Entrevista, julio-agosto de 2001.

¹⁴⁵ Entrevista, enero 2002

hayan aceptado tantas humillaciones. Ser obediente, ser sumiso¹⁴⁶, ser tontito ante el cacique, aparece no tan sólo en los relatos de lo que vivieron recientemente, se inscribe también en el pensamiento religioso de los nahuas... en leyendas muy antiguas. Abrimos un paréntesis:

Cuentan en la comunidad de Atempa que hace muchísimos años un señor iba en camino de su milpa, y desde el cerrito que estaba subiendo vio a una mujer desconocida a lo lejos. Ella estaba lavando y tenía algunas ropas tendidas. El señor se le quedó mirando y corrió hacia el lugar¹⁴⁷ para conocer quién era; pero cuando llegó, no la encontró. Había desaparecido.

El señor se fue a su casa a decir lo que había visto y no le creyeron, lo tomaron como chismoso. Al otro día, se fue otra vez a la milpa, pero en esta ocasión llevaba a un muchacho de compañía. Cuando estuvieron en el cerro, una vez más vieron a la muchacha, en el mismo lugar. El señor se dirigió hacia ella y el muchacho se quedó vigilándola desde el cerro. Cuando llegó el señor al lugar, la muchacha seguía ahí y, tal como le pasó a Juan Diego, le dijo que era una virgen.

Corrió para contarles todo a los vecinos. Todo el pueblo fue por ella con música, y la llevaron a la iglesia. Cuando se enteraron “los de Ilamatlán” del suceso, mandaron a decirles a los vecinos que llevaran a la virgen a la capilla de Ilamatlán, los abuelos obedecieron sin chistar y la llevaron, en peregrinación.

A la virgen no le gustó vivir en Ilamatlán y al amanecer la encontraron nuevamente en Atempa. Tres o cuatro veces la volvieron a llevar a la cabecera municipal y nuevamente se regresaba, pero la última vez ya no lo hizo. La virgen se fastidió y decidió mejor irse a otro lugar “entonces se fue a Zoque y ahí está”. Comunidad indígena que le edificó su iglesia y van miles de indígenas de la sierra a visitarla en agosto todos los años.

Muy emocionada nos cuenta Flor, las veces que ella ha ido. “La vamos a ver, está en foto, un cuadro, está bien bonita. Mi tío antes cuando iba decía que todavía estaba...

¹⁴⁶ Recordemos que Foucault llama sumisión a eso que ata al individuo y lo subsume a otros. Versión electrónica: <http://www.campogrupal.com/poder.html>

¹⁴⁷ Ahora en ese lugar del que hacen referencia, está una pila de agua, la cual tiene siempre flores.

Dicen que ya no está, solo está su foto que hace milagritos... Yo creo que si está, ahí hay grande cueva, ahí yo pienso que está donde se enseñó. Si te vas a bajar en la cueva hay agua bien fría y agrio. La tierra ahí adentro como que tiene pelitos, es blanca, como pluma de pollo. Yo digo que está donde se enseñó en un cerro grande”¹⁴⁸.

Los y las nahuas de Atempa consideran que si los abuelos no hubieran obedecido a “los de Ilamatlán”, la virgen estaría en su pueblo. Pese a la devoción que los nahuas tienen por las imágenes que consideran sagradas como una virgen, en esta leyenda se manifiesta más la obediencia al cacique.

Esta leyenda pone de manifiesto varios conflictos, entre ellos la división étnica y el control de los mestizos sobre los indígenas. Las leyendas son relatos que pueden partir de un evento histórico, pero que están enriquecidas por elementos fantásticos, esta es una forma de mantener disfrazada las realidades que están expresando. Sostiene Scott, “La cultura de los grupos subordinados debe reflejar un contrabando de partes del discurso oculto, adecuadamente veladas” (1990: 189).

La diferencia étnica se presenta aquí como justificación del despojo de todo lo que los mestizos quieran apropiarse, hasta de una virgen. Está presente la idea de los mestizos de que ellos son los que se merecen la luz de los dioses. Finalmente, la virgen toma una decisión, y ante la negativa de los nahuas de Atempa, se va con otros nahuas; es decir, decide permanecer con los indios. Cerramos el paréntesis.

Tratando de comprender las conductas de “los anteriores”, explican que la situación en la que vivían permitía que la obediencia y la sumisión fuera la respuesta a todas estas violaciones: pocos sabían hablar español, la mayoría no sabía leer ni escribir, y no salían de sus pueblos. Recuerda Don Agustín, “... aquel tiempo no había ropa...mi abuelo sembraba algodón...lo hacían ropa para utilizar... no había huaraches, no había salidas, en ese tiempo estábamos muy arrinconados. Sembraban caña, no había petates, en aquel tiempo lo hacían del mismo cañal, lo hacían con mecates en aquel tiempo ... en aquel tiempo ese mismo algodón hacían como cobijas...no había...en aquel tiempo son bien tontitos ni una palabra no entienden...”¹⁴⁹.

¹⁴⁸ Dñario de campo, mayo 2001.

¹⁴⁹ Entrevista, septiembre 2001

Esta descripción fue el pretexto, que la familia Ramírez siempre utilizó para justificar su presencia y actuación en el municipio. No cabe duda, el nahua “gente humilde y campesina” se encontraba ante la avasallante descripción de la “gente de razón” -piel blanca, ricos, mestizos y maestros ilustrados-. Señala Briseño, “La justificación ideológica, entendida como instrumento social para legitimar el orden establecido, usada con más frecuencia por los caciques para auto definirse; es considerarse como los personajes letrados en un medio social ignorante e inculto” (1992: 12). Una imagen más que retrata esta afirmación la encontramos en Ilatlán.

Generalizar y decir que los nahuas se asumieron como inferiores, es aceptar al mismo tiempo que asumieron y aceptaron la superioridad de la familia del cacique. Esta última afirmación puede confundir la reflexión, ya que esta visión se acerca mucho a las investigaciones que parten de los postulados teóricos de Weber, sobre los tipos de dominación; y obviamente, yo no parto de esos postulados. Betanzos afirma que “los caciques basaron su control en circunstancias de orden carismático” (Betanzos, 1988: 211). Es decir, su dominación “descansa en la entrega extra-cotidiana a la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona y a las ordenaciones por ellas creadas o reveladas” (Weber, 1921: 172). Superioridad, en pocas palabras.

Briseño nos alerta, diciéndonos que “Al utilizar estas propuestas teóricas no se abandona del todo la concepción racista vigente en la población no indígena, pues las características atribuidas al proceso de dominación del caciquismo tradicional se basan en tomar como verdad y hecho fundamental el que los indios consideran ‘verdaderos ungidos’, santos o superiores a sus asesinos... La condición de aceptar la santidad del cacique, de alguna manera regresa a la salida fácil de pensar al indio como retrasado (por estar lejos de la civilización) o infantil. Necesitado de guía o representación, visión también originada en el mismo tronco del racismo” (Briseño, 1992: 13 y 14).

No partimos de los postulados weberianos, pero recordemos las respuestas que dimos a la pregunta: ¿Por qué muchas personas no resisten en situaciones de opresión? Como afirman Moore y Nieto, las clases dominantes gozan de ventajas para imponer su manera de ver el mundo; la cual se presenta como un hecho ‘natural’, como la FORMA en que funciona el mundo. Este discurso construido desde arriba, persuade a los grupos

que sufren esa dominación, a pensar su vida como inalterable, produciendo esa actitud de obediencia. Lo que Gramsci llama hegemonía, en su versión débil.

Cuando somos pequeños vamos adquiriendo la forma de ver el mundo de los adultos con los que nos relacionamos. Los niños y niñas de las comunidades, así como van adquiriendo todos los valores de la cultura nahua, también van adquiriendo ese discurso construido por los mestizos. Ese modelo de valores, profundamente racista que reconoce el valor de la cultura mestiza y desvaloriza las culturas originales. En términos de Nieto, en su niñez van adquiriendo la membresía de rango que se refiere al antecedente étnico. Esos niños y niñas, como adultos, responderán a esos valores de manera automática, basándose en las reglas sociales que han internalizado.

Recordemos a Moore: “Mediante ciertos mecanismos sociales y psicológicos, no todos los cuales derivan del hecho de la dominación, los seres humanos pueden enseñarse entre sí –y lo que es más importante, aprender de ellos mismos- a poner un valor bajo a su propio valor, a aceptar el dolor y la degradación como moralmente justificados” (1978: 57).

Creemos que en una situación de violencia extrema como la que vivieron los y las nahuas en esos años, los llevó a utilizar lo que Nieto llama las habilidades de *Supervivencia*. Las cuales permiten sobrevivir en relativa seguridad a través del conformarse con las ideas y expectativas de los miembros del grupo privilegiado, en este caso los mestizos. Al ir conociendo su proceso de resistencia más abierta, podremos inferir cómo fueron desarrollando y fortaleciendo las otras habilidades, pero durante mucho tiempo, seguramente, utilizaron esta misma.

Muchos otros nahuas lo refieren, porque reconocen el miedo inherente a esa actitud de obediencia¹⁵⁰. Y no es para menos, los relatos de la violencia sufrida antes y durante los años de la lucha agraria son desgarradores. Recordemos que el mismo Briseño afirma que la explicación más adecuada para el contexto de la Huasteca es la *venta de protección*: “Es simple, los nahuas para evitar el despojo de tierras, el asesinato o la

¹⁵⁰ Un testimonio que sirve para identificar claramente esto, nos lo ofreció Fernando Barrios -presidente municipal del primer ayuntamiento panista-, “Yo ya atendí el municipio como servidor público federal. Cuando me exponían un problema temblaban, se ponían nerviosos. Luego sientes cuando es una gente que quiere la estado con el pie en el pescuezo, en el cuello” Entrevista, finales 2000

quema de sus pueblos se obligaban a trabajar para los cuyutls o a entregar trabajadores, hombres y mujeres” (1992: 15). En efecto, lo que arrojaron esas circunstancias fue un profundo miedo en los nahuas de las comunidades, que favoreció por mucho tiempo que hubiera poca oposición. Los testimonios hablan solos: “... a don Beto no le podían decir nada, no lo podían tocar, les daba miedo... porque mandaba a matar”, afirmaba Flor¹⁵¹. “Teníamos miedo de denunciar, de decir aquí está un cacique. Así como dicen, amenazan, entonces puede suceder y dicen quítalo a esa persona y quién fue... nadie”, Don Felipe¹⁵². “Nosotros como humildes, como indígenas, no podíamos decir que es lo que hacen, porque la verdad tenemos miedo, porque tenemos familia”, Don Moisés¹⁵³.

En los testimonios se reconoce que algo estaba mal, se está de alguna manera ya identificando que hay desigualdad. Pero en esa condición de desigualdad también está la condición de perder la vida si se denuncia, si se colectiviza el dolor. La represión, expresa Moore, trae como resultado la atomización, uno de los procesos sociales que han servido para inhibir las resistencias colectivas. En este proceso se destruyen las ligas y hábitos sociales. En los nahuas está claramente la destrucción del proceso productivo del sistema de roza, que implicaba el usufructo colectivo de la tierra, y también la destrucción de la unidad nahua.

Reconoce Ana Georgina Negrete en su tesis de licenciatura, que en el caso de San Gregorio, dar a conocer las versiones no oficiales de los conflictos significó un proceso doloroso para la población. Porque algunas familias temían represalias de quienes integran el grupo de poder que, en numerosas ocasiones, los amenazaron (1998: 8). El resultado fue la inmovilidad o la huida, ya que muchos nahuas emigraron.

Hasta ahora, el miedo se sigue sintiendo. Lo percibí en la mirada, en la corporalidad de las mujeres, una vez que estuve en San Gregorio y me contaron que los responsables de los asesinatos estaban próximos a salir de la cárcel¹⁵⁴. El miedo ahora es distinto, parece que no inmoviliza. Los nahuas, fundamentalmente las mujeres, las viudas, los hijos, las

¹⁵¹ Entrevista, julio 2001

¹⁵² Opositor desde los noventa. El testimonio no es textual. Diario de campo, octubre 2003.

¹⁵³ Entrevista, junio 2001.

¹⁵⁴ Diario de campo, febrero 2004. Algunos inculpados eran inocentes, otros no. Muchos de los responsables siguieron libres.

hijas, las madres, todas ellas... todos, quieren vivir en paz y con esa convicción siguen caminando, aunque de cualquier manera, el miedo siga ahí.

Ahora, volvamos al tema de la descendencia de la familia Ramírez. En nuestras categorías teóricas, decíamos que el poder se funda en la construcción de valores que se constituyen como verdades para todos. “El autorretrato de las élites dominantes donde éstas aparecen como quieren verse a sí mismas”, expresaría Scott. Estos valores de los opresores limitan la propia determinación y construcción de valores de los sujetos. En el proceso de cooptación, que se llevó a cabo con los nobles indígenas, está la expectativa de identificarse con el opresor; es decir, que se puede llegar a formar parte de ellos, y poder reflejarse en ese autorretrato.

En la colonia, los mestizos eran los que tenían antecesores indígenas y españoles. En ese momento histórico su status social era relegado, estando en la punta de la jerarquía cultural los españoles y luego los criollos. En el proceso de construcción de la nación moderna se necesitaba una comunidad étnico-nacional, que diera una unidad histórico-cultural, y sabemos que esta figura se consagró en el “mestizo”. Así pasó a ser el elemento fundador de la nación.

Partimos de que la mediación cultural impulsada por el Estado, busca la desaparición de la diversidad étnica en la imposición de un sólo modelo de valores. Señala Wallerstein, que el término mestizo proclama la ausencia de identidad. Esa es la utilidad que tiene para las relaciones sociales capitalistas. Es decir, sin identidad no hay autonomía, y sin autonomía es fácil implementar el modelo cultural que requiere el capitalismo para expandir sus mercados.

El mestizo dejó atrás su procedencia india a tal grado que durante mucho tiempo en las huastecas esa división cultural ha sido vivida conflictivamente. La reproducción de estas diferencias culturales, sostiene y justifica la reproducción de las otras diferencias: las económicas, sociales y políticas. Briseño apunta que el racismo de los mestizos contra los nahuas es una fase de los mecanismos de dominación social y política, es en concreto uno de los soportes de la explotación económica.

La pregunta sería: ¿qué implicaciones tendría en este sistema de opresión que ha involucrado la división étnica, confirmar que la familia Ramírez tiene un claro antecedente indígena? Insisto, creo que no es lo mismo, pensarlos como mestizos de fuera que vinieron al municipio a imponer su poder, a pensarlos como indígenas nobles que se fueron alejando de sus orígenes.

5.6 Después del silencio... la resistencia.

Me parece importante hacer notar que en la historia de Ilatlán siempre, de alguna manera, hubo actos de resistencia. Pero la resistencia agraria, siempre se enmarcó en la lucha por vía legal. No se conoce de una resistencia abierta de toma de tierras que haya cuestionado el despojo agrario, hasta la que hubo en los años ochenta del siglo XX.

Los tumultos del siglo XVII cuestionaban los abusos económicos y políticos de las autoridades españolas y eclesiales, pero no exigieron la recuperación de sus tierras. En el despojo sufrido durante el siglo XVIII, vía la expropiación de sus tierras por los ayuntamientos, también la defensa legal fue la estrategia utilizada por las comunidades. Cofradías antes, condueñazgos después, fueron las estructuras legales que les permitieron mantener y resguardar parte de su territorio. Ya en el siglo XX, alrededor del movimiento agrario del gobernador Tejeda (primera y segunda gubernatura), se inician los expedientes para la petición del reparto agrario, aunque no pasó nada.

Scott postula que los grupos subordinados no internalizan las normas de los dominantes, sino que ante una estructura de vigilancia simulan, hasta tener la suficiente fuerza o hasta que su sobrevivencia se encuentre amenazada, para rebelarse públicamente. Esta afirmación facilita entender el proceso que se tuvo que dar para que hubiera una resistencia abierta: se dio en tanto fracasaron las medidas menos drásticas, las legales; y en tanto el avance del despojo ponía en jaque la sobrevivencia de las comunidades nahuas.

Como Gramsci, Moore y Nieto, creo que sí hay internalización de los valores; y en ese sentido, está presente el sentimiento de que la situación en la que se vive es inevitable. Esta afirmación hace más complejo el análisis del proceso por el que tuvieron que pasar los nahuas, para decidirse a unirse a un movimiento contestatario, rebelde y abierto para recuperar sus tierras. Intentaremos delinearlos en el siguiente apartado.

5.6.1 Toma de tierras.

Esta situación de violencia, despojo y desprecio por parte de los mestizos hacia los y las nahuas, tuvo como respuesta uno de los movimientos de resistencia abierta más fuerte y doloroso, por el que transitó la historia del municipio en los años ochenta del siglo XX: *la lucha por la tierra*. Fue un movimiento que inició en las comunidades aledañas a la cabecera municipal. La demanda de la tierra siempre fue el principal eje de las movilizaciones en ese periodo, tanto en el municipio de Ilatatlán como en toda la región huasteca.

Ya habíamos comentado que la condición de no ser expulsados completamente de sus tierras, manteniendo condiciones mínimas de acceso a la tierra, fue un factor más para que no hubiera antes un movimiento de resistencia. En los años 70's se iniciaron los movimientos agrarios en la Huasteca hidalguense, que colinda con el municipio de Ilatatlán. Los campesinos de Hidalgo comenzaron a organizarse en torno a la demanda de restitución de tierras en manos de ganaderos. Las organizaciones que estaban dentro del movimiento agrario en Hidalgo, por su cercanía, empezaron a tener influencia en las comunidades limítrofes del municipio de Ilatatlán. Como Huistipan, Embocadero, San Gregorio y Amatepec.

Es probable que estas movilizaciones hayan inspirado a los nahuas del municipio de Ilatatlán. Algunos grupos de campesinos en Embocadero, sobretudo los campesinos sin tierra, ante la situación de embate a su sobrevivencia, empezaron a organizarse. Primero para comprar colectivamente terrenos. Encontraron uno de 29 has. en venta, propiedad del finado Crisanto Nochebuena. Quedaba lejos de la comunidad, pero su intención era formar una ranchería. El plan no prosperó porque un mestizo compró el terreno; y además, porque Eloy Zenteno al enterarse de su propósito hizo todo lo posible por desanimarlos (Negrete, 1998: 101).

Don Pedro comenta: "Nos entusiasmaba la idea pero no sabíamos a quién recurrir para solicitar ayuda, el maestro que entonces estaba en el pueblo era muy buena gente pero una vez que le pedí su ayuda me explicó que él no podía meterse en las cosas de los campesinos, así que seguimos buscando. Incluso fuimos a hablar con Eloy Zenteno a quien todos respetábamos, y pensamos -lo que es la ignorancia- que por ser una persona

ya más grande y por tener una buena posición económica, estaba capacitado también para orientarnos. Lo que dijo fue que no nos convenía organizarnos, porque después íbamos a tener problemas con esas tierras... Lo peor de todo fue que sí nos desanimó” (en Negrete, 1998: 101).

Aquí podemos ver claramente, el lugar en el que se encontraban dentro del proceso de desarrollo de habilidades contra la opresión, propuestas por Nieto. Recordemos lo que señala de dos habilidades: La habilidad de *Confusión* y la habilidad de *Empoderamiento*. La habilidad de *Confusión* es una mezcla de saber y no saber; es decir, se empieza a identificar la desigualdad en la vida propia y en la vida de los otros, pero aún hay inconciencia sobre el sistema de rango. Al usar esta habilidad aún se sigue sujeto a la opresión horizontal e internalizada. La habilidad de *Empoderamiento* muestra que hay acceso a espacios exclusivos de los marginados, lugares donde las personas que comparten membresía se reúnen para hablar sobre lo que enfrentan, cómo se sienten y qué hacer. Esta habilidad ayuda a movilizar, y a tomar acciones.

En el anterior testimonio es claro que l@s nahuas utilizan la habilidad de *Confusión* y al mismo tiempo la habilidad de *Empoderamiento*. Pero, la última se encuentra más débil y opacada por la primera. Se mira la desigualdad: Eloy Zenteno es una persona con “buena posición económica”. Pero aún hay inconciencia sobre el sistema de rango: “todos lo respetábamos”. La inconciencia no es total, ya que al primero que acudieron fue a un maestro.

En el testimonio también es evidente que los campesinos sin tierra tenían un espacio que les permitió platicar y organizarse para decidir comprar un terreno, en este sentido, el uso de la habilidad de *Empoderamiento*. Los nahuas siempre han mantenido espacios colectivos. Los espacios que tanto Moore, Scott y Nieto consideran de suma importancia para que se dé la resistencia, entendiendo que ésta es un producto social. Pero el uso de la habilidad de *Confusión* detuvo su organización, y les hizo creerle al cacique-pistolero.

La habilidad de *Confusión* aunque inmovilizó en ese momento, es un paso importante para ir desenmascarando el sistema de rango. En el mismo testimonio, dicho obviamente años después, Don Pedro recuerda el hecho, reconociendo de alguna

manera el uso de esta habilidad, al sentenciar después de afirmar el respeto que le tenían al cacique: “lo que es la ignorancia”.

Después, llegó el Partido Socialista de los Trabajadores (PST) al municipio, preguntando de pueblo en pueblo por los solicitantes de tierra. Don Moisés comenta que “La oposición nació en 1978, es lo primero. Cuando vino el ciudadano Cándido Díaz Cerecedo¹⁵⁵, de Chicontepec”¹⁵⁶, junto con Francisco Zamora, ambos luchadores del PST. Recuerda la Sra. Eva, “cuando él vino, abrieron los ojos muchos de que no era posible estar así, se hizo un grupo grande, al señor Humberto, le dio mucho coraje”¹⁵⁷.

Organizaron una reunión regional en Xoxocapa el 1º de mayo, y ofrecieron su ayuda, argumentando que arreglarían los asuntos agrarios por la vía legal. Así lo recuerda Don Pedro: “Nosotros pensábamos que eran parte de alguna comisión gubernamental, al menos eso habíamos entendido, y por eso creíamos todo lo que decían. Cosas como: ‘la tierra no es del acaparador, la tierra es de quien la trabaja’ o que ‘los ricos acaparadores de tierra están de acuerdo con Humberto Ramírez Avilés’ y ‘la presidencia municipal no es casa propia’ y muchas cosas más. A todos nos gustó y ahí el PST se ganó la simpatía de mucha gente que estaba esperanzada. Pensábamos; ¡¡uy!! Hasta que se nos hizo, ya vamos a tener en dónde trabajar” (en Negrete, 1998:102).

Los pesetistas expresaron públicamente lo que muchos nahuas sentían, sospechaban e incluso algunos, seguro ya afirmaban en sus espacios privados. Por eso creció el movimiento. Otros quizá, como afirma la Sra. Eva, en ese momento “abrieron lo ojos”. Moore dice que para vencer la ilusión de que lo vivido es permanente e inevitable, se tienen que crear patrones de condena, conocer las causas de la situación en que se vive es importante para eso. Y eso fue lo que hicieron los pesetistas.

Don Pedro y sus compañeros, que en ese momento rentaban un terreno para trabajar, vieron la posibilidad de comprarlo. Estaban a punto de pagar la renta con el zacate que habían sembrado, cuando se lo platicaron a los pesetistas y éstos les sugirieron que no

¹⁵⁵ En 1982 el PST lo lanzó como su candidato al gobierno de la República.

¹⁵⁶ Entrevista, junio 2001 El testimonio de Don Pedro recabado por Negrete nos da datos importantes de estos acontecimientos, él afirma que la llegada del PST fue en 1975 y no en 1978 como lo afirma Don Moisés.

¹⁵⁷ Entrevista, agosto 2001

pagaran ninguna renta y que quitaran el zacate. “Decían que ya podíamos considerarnos dueños de esas tierras, pues ellos resolverían los problemas legales y, como eso era lo que queríamos, así lo hicimos. De alguna manera, aunque nosotros no lo sabíamos, ellos nos proponían una invasión” (en Negrete, 1998:102).

En aquel momento, en la comunidad de Embocadero, los solicitantes de tierra eran sólo 15 y se requerían 25, según el PST, para que la solicitud fuera aceptada por la Reforma Agraria. Los nahuas que comenzaron a organizarse eran sobre todo aquellos que no tenían tierras. Los solicitantes de tierra empezaron un trabajo arduo en su comunidad para juntar al grupo. Cuando se firmó la solicitud con el número de solicitantes que se requerían, se le entregó al PST para que se encargara de los trámites. El grupo de solicitantes se organizó para visitarlos en Chicontepec, dándole seguimiento a su asunto.

El PST se encargó de la solicitud y afirmaba haberla entregado a la Reforma Agraria. Don Pedro y otros compañeros, comisionados por el grupo de solicitantes, viajaron a Xalapa para tener una audiencia con el Gobernador y conocer el resultado de su solicitud, ésta nunca apareció. Además de esto, tuvieron problemas jurídicos por haber cortado el zacate como se los habían sugerido y las autoridades los obligaron a desocupar el terreno. “En realidad tomamos un camino completamente a ciegas; no sabíamos si era bueno o malo lo que habíamos hecho. El PST resultó ser poco serio y, aunque seguía en la región, nunca volvimos a ver nada claro, al menos los de mi pueblo” (testimonio en Negrete, 1998:103).

Yaotzin Domínguez afirma que el objetivo del PST no sólo era la lucha por la tierra, también tenía como objetivo ir conquistando espacios de poder. Considera que en los momentos de las tomas de tierra, los solicitantes no percibían ningún apoyo del partido, su actuación fue muy inconsistente.

El testimonio de Gabino Hernández, del municipio de Benito Juárez, nos lo ejemplifica “El PST nos ayudó desde hace 6 años. Dijo que nos iba dar tate (tierra), herramientas para trabajar, y que los caciques no se iban a meter con nosotros. Puras mentiras, nomás nos pedían sus dirigentes dinero pá los viajes a la Ciudad de México. Se iban con las listas y regresaban con las mismas listas pero, eso sí, escritas a máquina. Luego nos llevaban a manifestaciones en las que teníamos que caminar hasta 8 días, todo pa’

apoyar al PST. Nunca nos dieron nada, puras promesas" (Unomásuno, 3 de febrero de 1984, citado por Negrete, 1998:104).

Esta es su primera experiencia con un partido de "oposición"¹⁵⁸, con políticos con los que compartieron los patrones de condena que construyeron. La inconsistencia del PST fue quedando clara a lo largo de los años. Lo que quedó claro desde el principio, fue que esos patrones de condena impulsaron a los nahuas a ir definiendo otro rumbo, a ir tomando en sus manos esa capacidad despojada de autodeterminarse; es decir, fueron con sus acciones poco a poco expropiándola. La cuestión es que su interés se conectó con otros intereses, fundamentalmente políticos, aquellos que parten de la idea de la toma del poder político como punto de partida y también de llegada para la resistencia.

Fue un primer enfrentamiento de dos puntos de vista, con respecto al rumbo a seguir de un movimiento, que pretende cambiar las condiciones de vida de los oprimidos: Los nahuas con su interés objetivo y vital de tierras y los políticos pesetistas con su interés en la conquista de espacios de poder. Intereses que en muchas ocasiones se ven como parte de un mismo proyecto, aunque habitualmente, los intereses partidistas se anteponen a los de la gente. Los nahuas confiaron en aquellos que pusieron en palabras mucho de su sentir, y al hacerlo dejaron en manos de otros, parte de su destino.

Los pesetistas enarbolaron la lucha por el poder y el movimiento electoral como propuesta, ponderando su lucha particular a la resistencia histórica de los nahuas. Frente a la lucha por la tierra, es decir, frente a la expropiación de los medios de producción de la comunidad nahua; los pesetistas prefirieron fortalecer sus espacios políticos; es decir, prefirieron encaminar la lucha a lo electoral. Lo lucha por la tierra de los nahuas enfrentaba de manera directa al sustento del capitalismo local: la propiedad privada. La lucha de los pesetistas enfrentaba al poder local de la familia Ramírez, pero no al sustento económico y político del sistema político mexicano.

¹⁵⁸ Este partido "formó parte de la oposición de izquierda 'leal', es decir, a nivel nacional evitó confrontarse con el Estado y con frecuencia apoyaba las iniciativas del presidente en turno, del mismo modo como buscó alianzas con el ala "progresista" del PRI; por otra parte, a nivel local, podía mantener enfrentamientos con las élites o la clase política dominante sin que esto pareciera ser una contradicción con su política nacional. Este partido pronto mostró de lo que estaba hecho al crear pequeños feudos y reproducir las prácticas clientelares del partido oficial en la Huasteca" (Carr 1996:308; Schryer 1990: 204 en García, 2002: 47-48).

Pese a esto, para algunos nahuas, el PST significó el instrumento político viable para empezar a enfrentar los problemas relacionados con las tierras. A partir de él, fueron ganando espacios políticos y afianzaron la organización de las comunidades; como en Huistipan, Embocadero, Tolvepec, Santa Cruz y Amatepec. No hay claridad de cuándo el PST dejó de incidir políticamente en el municipio. Esto se debe a que Campesinos Unidos de la Sierra Oriental (CUSO)¹⁵⁹, cuyo discurso y acciones eran más radicales, hizo trabajo de base con las organizaciones campesinas y promovió la invasión de tierras, generalmente a nombre del PST, aunque dirigidas por ellos mismos.

En 1986, CUSO junto con la Organización Independiente de Pueblos Unidos de la Huasteca (OIPUH) y los Campesinos Agrarios del Norte de Veracruz Emiliano Zapata (CANVEZ) conforman el Frente Democrático Oriental de México "Emiliano Zapata" (FDOMEZ), quienes hasta el momento tienen una fuerte incidencia en el estado de Hidalgo y en los municipios veracruzanos colindantes.

Una nota importante con respecto al movimiento de las Huastecas. Cuando se da la entrega de ejidos en Hidalgo¹⁶⁰, los indígenas de Veracruz quedan en un estado de incipiente movimiento, ya no son apoyados en forma consistente por las organizaciones de Hidalgo, "se quedan sin cabeza", y el movimiento se vuelve completamente clandestino. Es cuando comienza una violencia más abierta en las comunidades de Ixmiquilpan.

No obstante, el crecimiento de la oposición prolifera, y los nahuas empiezan a tomar en sus manos el liderazgo del movimiento. A la comunidad de Amatepec, ya no llegan los pesetistas de Chicontepec, sino Rufino del Ángel, nahua de la comunidad de Huistipan. Así lo platicó la Sra. Hortencia: "Nosotros somos oposición desde 1981, con ese grupo de los ejidatarios. Don Rufino los vino a organizar, él nos venía a decir: tienen derecho de entrar en otro partido, tienen derecho a luchar, a ver si pueden ocupar la tierra, donde van a sembrar, todos los que no tienen a dónde. Desde ese momento nos salimos [del

¹⁵⁹ Formado entre 1980-1981

¹⁶⁰ Ramos presenta tres etapas en el movimiento agrario de Hidalgo. En la tercera etapa "existe un '*pacto político*' entre el gobierno y el movimiento agrario que supone la pacificación a cambio de la legalización de las tierras de ejidos y comunidades (de 1980 hasta 1988 aproximadamente)" (2000: 61-62). Años en los que se da la lucha por la tierra en Ixmiquilpan.

PRI]. En ese tiempo entramos al partido PST y después al PRD y ahora en el PAN. Pero ya no entramos en el PRI”¹⁶¹.

Este testimonio nos vuelve a la discusión de la cuestión electoral. Considero que la ponderación de los objetivos políticos del PST generó en los nahuas, desde ese momento, la idea de que el movimiento electoral es la forma *per se* de luchar y hacer política en una sociedad democrática, de hecho, sus siguientes luchas lo muestran. Sin mirar que el movimiento electoral genera el sometimiento de la capacidad de determinar y determinarse políticamente, concretado en la delegación del poder individual y social a los “políticos profesionales”.

5.6.2 Primera oposición electoral.

Rufino del Ángel, ya era conocido en su comunidad “como gente inteligente que se sabe defender”. Desde muy temprana edad tuvo problemas agrarios con un familiar, y pese a ser encarcelado, logró salir e ingresó al ejército en 1955 en la ciudad de México. Dos años después, regresó a su comunidad involucrándose en la lucha agraria que sostenían con la comunidad de Xoxocapa. Por este hecho fue encarcelado varias veces en la cabecera municipal, y tuvo que huir al municipio de Papantla para proteger su vida.

La Sra. Amalia del Ángel¹⁶² comenta que en el año 1961 Rufino del Ángel regresa de nuevo a su comunidad, con la idea de seguir trabajando para defender a los campesinos de su pueblo. Entre 1961 y 1967 contactó con otros líderes campesinos de la región, asistió a varios congresos indígenas y de carácter agrario, y en 1978 ingresó al PST. Integrando en 1980 la LII Legislatura del estado de Veracruz. Rufino del Ángel es recordado con mucha admiración por la población nahua por enfrentarse al cacique y seguir “vistiendo de manta” a pesar de ser diputado local del PST.

Durante todo el crecimiento del PST, estuvo como presidente municipal el cacique Humberto Ramírez Avilés. En las elecciones de 1982, se lanza como candidato del PST a la presidencia municipal el maestro Arnulfo Piña, ahora vecino de la comunidad de Amatepec. Dando vida a la primera oposición electoral que se vive en la historia del municipio. Oficialmente gana Cliserio Tapia Peña, del PRI, creando en los opositores,

¹⁶¹ Entrevista, julio 2000

¹⁶² Amalia del Ángel Luna, entrevista hecha por el prof. Crescencio Hernández Doiores (2002: 12).

una gran inconformidad con el resultado de las elecciones¹⁶³. El 2 de noviembre de 1982 es asesinado Rufino del Ángel Luna, con la finalidad de acabar con su liderazgo en el movimiento campesino de la sierra. Días después, el 26 de noviembre, los nahuas toman la presidencia municipal de Ilatlán, para impedir que la gente del cacique tome el poder y como protesta al asesinato del diputado.

Don Moisés recuerda que en ese tiempo era agente municipal, de una de las comunidades con mayor fuerza opositora en las últimas elecciones del 2000. Pero en 1982 los indígenas de esa comunidad eran cercanos al cacique. “Yo tenía que entregar el puesto el 1 de diciembre. Bajaron con un aviso un señor de Ilatlán y uno de Embocadero, el famoso Zenteno, para que avisara a la gente y nos fuéramos para Ilatlán. Yo quería salir porque ya había terminado el periodo, pero les avisé a la gente. Todos nos fuimos, sólo una persona se desvió, y se metió al PST.

“Y ahí estuvimos una semana; vinieron dos comisiones de Xalapa. Los del PST gritaban fuerte, pero no pudieron sacarlo. ¿Qué le van a hacer? Está protegido, rodeada de policías su casa... Ellos [se refiere a la familia Ramírez] estaban adentro. Elpidio Excelente¹⁶⁴ nos llevó a verlo, toda la familia estaba adentro de la casa. Se alegraba el señor porque éramos muchos nosotros, según ellos éramos como 600 personas y los que habían tomado la presidencia eran 300”¹⁶⁵.

Pese a la alegría que mostraba la familia Ramírez, por el apoyo que ellos obtuvieron, seguían acostumbrados a que los indígenas les tenían que servir. Recuerda Don Federico, nahua ejidatario de la comunidad de Chahuatlán: “Llegó toda la gente de aquí, como priístas a defender a ese viejo. Defendimos todos, porque llegó toda la gente. Terminó todo eso y nunca dijo Don Beto, agradezco mucho por defenderlos, nada, nunca dijo nada”¹⁶⁶.

Don Lucio, mestizo que radica en la cabecera y opositor desde esos años, lo vivió diferente: “Hubo el tiempo de que tuvimos oportunidad de meter otro partido y toda la

¹⁶³ Quise consultar los resultados de esa elección, en el Sistema Electoral Mexicano del IMO (Instituto de Mercadotecnia y Opinión), donde se pueden encontrar los resultados de las elecciones municipales desde 1982. Sin embargo, para el municipio de Ilatlán se tienen datos a partir de 1994.

¹⁶⁴ Según datos de Don Moisés, compadre del cacique.

¹⁶⁵ Entrevista, junio 2001

¹⁶⁶ Diario de campo, septiembre 2001

gente del municipio se unió a nosotros. Habían puesto un presidente que era cercano al cacique y no queríamos eso... La gente estaba a favor del partido [se refiere al PST], pero después de que tomamos la presidencia, al poco tiempo se nos unió más gente. Ya no fue tanto por el partido, sino por un diputado que mataron, mandaron matar a un diputado y ese fue la muina de la gente... lo mataron días antes de que tomamos la presidencia. Se nos cargó, pero gentío, de perdida diario había unas 2000 o 3000 personas. Toda la plaza estaba llena y el centro estaba rodeado.

“Los que vivimos en la cabecera dábamos de comer, a varios estábamos apoyando. Después nos organizamos, cada día mandábamos a un grupo de personas a su comunidad para apoyo a la alimentación, traían pilón, traían frijol. Pailadas de atole, pailadas de café y así se estuvo sosteniendo la gente, 28 días casi... Ellos tenían gente de las comunidades, pero más poca, vinieron. No subían hasta el centro, no podían subir, personas que subían la agarraban y lo encerraba. Estuvo muy fuerte”¹⁶⁷.

Los y las nahuas encontraron en la colectividad, el coraje necesario para decir basta a la violencia, despojo y desprecio vividos. Como Don Lucio, varios estaban dispuestos a todo, y los Ramírez lo notaron. “...si quería a la mala, a la mala iba a ser... Tuvieron miedo de que la gente entrara y mandaron a llamar a sus pistoleros. Todos se estaban alistando [los nahuas opositores] de que supieron: machetes, palos, armas. Y sí iban a sacar al señor, la gente estaba enojada. Si veían que nos iban a atacar, ellos iban a atacar primero, para que no escapara ninguno de la familia... Había policías, la policía nos habló a nosotros: ‘si ustedes se van a abrir esa casa, nosotros ya fuimos a ver por dónde vamos a correr’, así nos dijo el oficial”¹⁶⁸.

Tanto los que participaron activamente en el PST, como los que participaron apoyando al cacique, coinciden con que el PST dejó solos y sin protección a los nahuas inconformes. Acusan al Lic. Francisco Zamora de venderse a cambio de una diputación, tranquilizó a los nahuas movilizados y nunca volvieron a saber de él. Arnulfo Piña aceptó su derrota tomando la sindicatura. Cliserio Tapia Peña, inició su periodo¹⁶⁹.

¹⁶⁷ Entrevista, febrero 2004

¹⁶⁸ Ibid.

¹⁶⁹ Del periodo de Cliserio Tapia, se recuerda algo muy importante: inicia la construcción de la carretera hacia Ixmiquilpan, ante la evidente dificultad que experimentaron los policías del estado y el ejército, para entrar a la cabecera municipal y desalojar a los manifestantes.

“La lucha por la tierra es un intento por eliminar en definitiva la violencia cotidiana de las relaciones de producción establecidas entre indios y blancos” (Briseño, 1993: 87). Pero esta violencia no paró. Al contrario, se incrementó. Don Lucio confirma que “después de que ganaron ellos, después comenzó la venganza. Comenzaron a matar personas que no debían nada, nada más porque habían venido aquí, eran líderes de los pueblitos, mataron a mucha gente... -¿Cómo a cuantas personas mataron? Pregunté- Bastantes gentes. Si, porque a veces en las milpas iban a matar a todos los que estaban trabajando”¹⁷⁰.

5.7 Represión

Después de la muerte de Rufino del Ángel, Don Pedro Hernández tomó el liderazgo en Embocadero. Lo acosaron, intentaron asesinarlo y en 1983 tuvo que salir de la región por las amenazas. Zósimo Hernández, su hijo, ya como maestro bilingüe, empezó a comprometerse en la lucha por la tierra y en un movimiento inicial de solicitud de escuelas bilingües. A medida que el movimiento campesino se iba consolidando, la represión se hizo más fuerte, y fueron asesinando a cuenta gotas a los indígenas que participaban en él (Cortez, 1998: 76-77).

Asegura Zósimo: “La gota que derramó el vaso es el asesinato de los caciques en 1984, del cuál me acusan a mí como principal promotor de los hechos. Decían que todos los campesinos que estaban metidos en esto, habían sido dirigidos por mí... me detienen el 26 de junio del 85. A mi me meten a la cárcel, no porque hubiera participado en los hechos violentos de agosto del 84, sino por lo que los caciques llamaron en ese momento la necesidad de cortar cabezas que lideraban a los campesinos” (en Cortez, 1998: 77).

Eloy Zenteno, pistolero beneficiado con tierra por el cacique Humberto Ramírez, durante años cometió todo tipo de abusos contra la población sin que las múltiples denuncias presentadas en su contra tuvieran respuesta. Junto con Sixto Cordero y Fructuosa Ramírez, mueren asesinados, en la madrugada del 26 de agosto de 1984. A raíz de este acontecimiento, se difundió la versión de la existencia de grupos guerrilleros en la región. El hecho desató una represión que llevó a varios nahuas a la muerte, a la

¹⁷⁰ Entrevista, febrero 2004

cárcel o a la migración forzada para evitar ser víctimas de la violencia. La comunidad de Embocadero estuvo sitiada por militares, agentes federales y estatales (Cortez, 1998: 41).

Denunciaron los hechos, la señora Aurelia Olguín vda. de Zenteno, Cirina Mercado vda. de Cordero, Fermín Cordero Mercado y Javier Cordero. Acusando a 29 indígenas nahuas como presuntos responsables del delito de homicidio¹⁷¹, varios de ellos eran originarios del estado de Hidalgo¹⁷². “Por este hecho se acusó a casi toda la comunidad de Embocadero, 21 acusados para ser exactos, de los cuáles 11 fueron asesinados, algunos desaparecidos; otros encarcelados como yo”, afirma Zósimo Hernández, en un discurso dado en 2007¹⁷³.

Efectivamente, con una clara diferencia de lo que pasaba cuando un nahua moría, la denuncia tuvo eco y la “justicia” llegó. Se aprehendió a varios nahuas inocentes, procurándoles un proceso totalmente amañado y violatorio de la ley. Algunos fueron declarados culpables, y en esa primera aprehensión a Zósimo Hernández, se le concedió la libertad por falta de elementos¹⁷⁴.

En este periodo los indígenas ya no estaban aislados. Fue ardua la participación de Radio Huaya en la denuncia en los medios y en el seguimiento del proceso legal. A medida que esas denuncias estuvieron apoyadas con datos, fechas, nombres y sustentadas en documentación, el papel de Radio Huaya fue adquiriendo más fuerza. Pero además, el trabajo de denuncia, impulsado por los jesuitas, fue enfilándose a la constitución en 1986 del Comité de los Derechos Humanos en la Sierra Norte de Veracruz.

¹⁷¹ <http://www.cndh.org.mx/recomen/1990/030.htm>

¹⁷² Hay referencias de que, Eloy Zenteno y Sixto Cordero, cometieron varios delitos en ese estado, una de ellas: “... se menciona lo ocurrido a la comunidad de Techimal Acatenco, de Tianguistengo, que fue asaltado por los militares el 21 de abril de 1984, en labores policíacas de persecución de sus autoridades comunales. Por negarles información, los soldados dispararon contra las mujeres y los niños que habían reunido previamente, asesinando en el acto a un niño de 11 años e hiriendo a tres personas más, quienes fallecieron un día después. Estos soldados pusieron cerco a la población. El día 23 llegaron más soldados, acompañados por los caciques **Eloy Centeno**, **Sixto Cordero**, Otilio Hernández y Raúl Hernández Solís, apoyados por Fermín Pérez. Por la tarde del mismo día obligaron a las mujeres a desenterrar los cadáveres ‘para examinarlos, cuántos proyectiles tenía cada uno’, y de paso, en su retirada, saquearon la cooperativa de Chapaltepec, de donde sustrajeron 50 000 pesos” (Neri, 2003: 243 y 244)

¹⁷³ www.amdh.org.mx/sitio/ponencias%20del%20curso/discurso_Zosimo_Hdez.doc

¹⁷⁴ <http://www.cndh.org.mx/recomen/1990/030.htm>

Hago un salto en las fechas para ver todas las implicaciones de este caso:

En noviembre de 1989 tuvo lugar otra emboscada jurídica. Después de varios años, fueron detenidos 9 indígenas nahuas (7 campesinos nahuas y 2 maestros bilingües) por la misma causa penal: la muerte de los pistoleros. En ese año, ellos ya estaban seguros de haber demostrado su inocencia. En una recomendación de la Comisión Nacional de Derechos Humanos, girada en 1990, se lee: “Se tienen fundadas convicciones de que otra de las causas importantes para que se hiciera efectiva la orden de aprehensión girada varios años atrás, se derivó de la pretensión de los vecinos de la congregación de Embocadero, de efectuar los trámites relativos a la obtención de los terrenos que están abandonados, entre otros, los de los finados [se refiere a los caciques]; a escasos tres meses de que una comisión agraria inspeccionó los predios en cuestión, se hizo efectiva la detención, siendo que varios de los procesados firmaron la solicitud respectiva”¹⁷⁵.

Se torna muy interesante la lectura de esa recomendación, ya que a partir de ella, uno puede darse cuenta cómo la actuación de las autoridades va a beneficiar a unos (los familiares y pistoleros del cacique) y a perjudicar a otros (los nahuas de la comunidad). Se dice que la principal testigo en contra de los nahuas fue Aurelia Olguín vda. de Zenteno, quien evidentemente, durante la balacera, no salió de su escondite ya que si lo hubiera hecho también hubiera fallecido.

La balacera del 26 de agosto de 1984 duró 3 horas y fue en la madrugada. En ese sentido, los testigos de los nahuas fueron también sus familiares, ya que todos se encontraban durmiendo en sus casas. Para la ley, la palabra de los *familiares* de los occisos fue la verdadera “por tratarse de personas que estuvieron presentes en el lugar de los hechos”. No así, la palabra de los *familiares* de los nahuas, porque “los testigos tienen vínculos familiares con los detenidos”. Vaya contradicción, claramente se nota el uso de la represión jurídica en tierras de caciques influyentes.

En 1990, la señora Aurelia Olguín se retractó de sus dichos. Aún así mantuvieron a los nahuas presos, el proceso de su liberación fue muy lento. La denuncia fue una venganza de las viudas de los pistoleros a la comunidad de Embocadero. Se lee en la

¹⁷⁵ Ibid.

recomendación de la Comisión Nacional de Derechos Humanos que los familiares de los caciques asesinados “incluyeron casi todos los hombres adultos de la congregación de Embocadero como presuntos responsables del ilícito [ya que] consideraron que ninguno de los vecinos de la congregación intervino para auxiliar a las víctimas para que se defendieran de la agresión”¹⁷⁶.

En noviembre de 1989, también fue detenido nuevamente Zósimo Hernández, junto con Elías Sánchez Hernández y Rodrigo Hernández Hernández. Fueron acusados de asesinar a cuatro nahuas por ser “traidores”. Según las declaraciones firmadas por los detenidos, eran pertenecientes al CUSO y querían salirse. No contaron con abogados y las declaraciones las firmaron bajo tortura física y psicológica. Zósimo permaneció recluso 9 años con 6 meses.

“Fui detenido el 7 de noviembre de 1989 a las 14:30 hrs., en la comunidad de Embocadero, municipio de Iliatlan, Veracruz... fui sometido a crueles torturas consistentes en golpes, amenazas de muerte con arma de fuego, jalones de los cabellos, provocación de asfixia con una bolsa de nylon en la cabeza, inmersión de agua mineral con chile y agua pura en la nariz, golpes consecutivos en diversas partes del cuerpo, amenazas en contra de mi familia a quienes decían que torturarían y violarían en mi presencia.

“Decían también que tenían órdenes del cacique Humberto Ramírez Avilés de desaparecerme pues este les había pagado en efectivo para tal acción. No fui detenido en delito flagrante, no me mostraron orden de aprehensión, no me pusieron a disposición de un juez y solo hasta el día 10, se me puso a disposición de este, violando con estas acciones el artículo 16 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y los artículos 5o. y 9o. de la Declaración Universal de los Derechos Humanos”¹⁷⁷.

Esta detención parece ser más un ajuste de cuentas, una venganza por haber sido liberado antes. Con mucha claridad Cortez pone el dedo en la yaga y expone “La

¹⁷⁶ Ibid.

¹⁷⁷ Testimonio de Zósimo Hernández después de 9 años y 6 meses de permanecer como preso político. México, D.F. a 14 de mayo de 1999 Documento editado electrónicamente por el Equipo Nizkor, en Madrid, a 30 de mayo de 1999 <http://www.derechos.org/nizkor/mexico/zoismo.html>

historia de este municipio sintetiza la violencia caciquil que priva en la sierra, pero también la discrecionalidad con que se aplica la justicia ya que mientras los asesinatos de campesinos quedan impunes, cuando la violencia es contra los detentadores del poder, se encuentran culpables a como de lugar” (Cortez, 1998:41).

Después de la matanza de los caciques, la represión y la violencia se recrudeció. La Carta del Frente Democrático Oriental de México “Emiliano Zapata” (FDOMEZ) dirigida al C. Lic. Jorge Carpizo, en agosto de 1990, contiene una cronología de la represión que la ilustra (Ruvalcaba, 1993, 103-110):

- El 12 de agosto de 1985 fue asesinado el campesino José Santiago Dolores, de la comunidad de San Gregorio.
- El 1 de abril de 1986 fue asesinado el campesino Hermenegildo Hernández Reyes, de Embocadero.
- El 28 de junio de 1986 fue asesinado el campesino Ponciano Ramírez Hernández de la comunidad de Embocadero.
- El 29 de agosto de 1986 el campesino Vicente Hernández Tapia, vecino de la comunidad de Huiztipan, fue asesinado.
- El 6 de octubre de 1986 fue asesinado el campesino Saturnino Alonso Hernández. De este asesinato da cuenta Negrete, con un testimonio “Yo fui a Ilatlán a informar que habían matado a Saturnino, pero nadie me atendió. En la presidencia municipal estaban los militares”¹⁷⁸ (En Negrete, 1988: 112).
- El 6 de diciembre de 1986 en la comunidad de Toltepec, fue asesinado Serafín Hernández Ramírez.
- El 25 de abril de 1987, en la comunidad de San Gregorio fueron asesinados nueve campesinos: Fermín Ramírez Hernández, Bardomiano Hernández, Artemio Hernández, Pedro Miguel Hernández, Juan Hernández Hernández, Fidencio Hernández Sánchez, Celedonio Alonso Hernández, José Francisco Hernández Ramírez y Moisés Ramírez.

En un solo día fueron asesinadas nueve personas de la comunidad de San Gregorio. Siete de ellos pesetistas que se disputaban la posesión de 80 has., que habían sido propiedad de uno de los pistoleros y, se encontraban abandonadas tras su asesinato. Se

¹⁷⁸ Testimonio recogido por La Jornada, 14 de junio de 1987

reconocieron a muchos culpables gracias a que algunos nahuas salieron ilesos, uno de ellos un niño. San Gregorio era una de las comunidades donde se había organizado un grupo grande de pesetistas. Cuentan los nahuas que Humberto Ramírez, mandó a sus pistoleros a matar a los de San Gregorio, quienes estaban trabajando en la milpa, como matlaneros, y en una molienda.

Cuando aseguro que hay caciquismo en Ilimatlán; y que éste, hasta los primeros años de 1990 utilizó la violencia como mecanismo de control sobre la tierra, parto no sólo de los testimonios que yo he recogido, sino también de documentos. La matanza generó que muchas personas voltearan la vista hacia la sierra e indagaran qué pasaba en aquel municipio. La mirada hacia este suceso violento generó una tesis y varias decenas de notas periodísticas.

Ana Georgina Negrete hizo una investigación detallada de la matanza del 25 de abril de 1987 en la comunidad de San Gregorio. La divide en cuatro emboscadas (Negrete, 1998: 114-126): la primera fue una balacera contra tres hombres y dos mujeres nahuas, todos ellos del PRI. Era temprano e iban a placear a El Arenal, poblado de la Huasteca hidalguense que pertenece al municipio de Yahualica. En aquel tiempo los habitantes de San Gregorio tenían que caminar tres horas por vereda para llegar ahí. En el camino fueron sorprendidos y atacados por varios hombres encapuchados. Las dos mujeres lograron escapar y se dirigieron a su pueblo. Se encontraron en el camino a otros dos compañeros de partido, quienes al tener conocimiento de lo que sucedía fueron al encuentro de los hombres violentados. Se oyeron otros disparos —la segunda emboscada—, poco tiempo después la comunidad estaba reunida y se enteró de la noticia: Los dos últimos hombres, también habían sido asesinados.

Inmediatamente después, sin esperar siquiera la reacción de la asamblea, ni mucho menos la investigación del caso, Erasmo Quintero¹⁷⁹ —líder priísta de San Gregorio— culpó de la muerte de sus dos compañeros de partido a los pesetistas. Amenazando con cobrar, éste y otros agravios que tenía ‘guardados’; sin decir más, fue a su casa seguido por otros hombres.

¹⁷⁹ Ana Georgina Negrete utilizó nombres ficticios en su tesis. Suponemos se refiere a “Raúl Santiago Hernández ‘El Tlalisco’”, quien es señalado como el cabecilla del grupo”.
<http://www.cndh.org.mx/recomen/1990/030.htm>

Hacia las tres de la tarde la amenaza de Quintero había sido consumada. Tercera emboscada: Erasmo Quintero y sus seguidores, llegaron al cañaveral donde se encontraban algunos pesetistas, al tenerlos reunidos les empezaron a disparar. Eran diez matlaneros, al instante cayeron cuatro, los otros lograron escapar, entre ellos iba un niño, quien estuvo varios días escondido con su padre en la sierra.

Cuarta emboscada: En una molienda llegaron hombres armados que mataron a tres hombres, a este agravio sobrevivieron tres personas. Un dato particular de los asesinos que notaron los habitantes es que tenían armas nuevas.

Erasmo Quintero intentó, durante el sábado, impedir que los familiares fueran a recoger a sus muertos. Finalmente lo pudieron hacer y los enterraron el domingo por la tarde. Hasta el lunes 27 de abril llegaron las autoridades de Huayacocotla para dar fe de los cuerpos, que tuvieron que desenterrar para comenzar las averiguaciones de caso. Interrogaron a muchos del pueblo y lograron agrupar una larga lista con los nombres de los hombres, que el día de la matanza estaban armados y reunidos con Erasmo Quintero. Ellos por supuesto, ya habían huido: más de doce hombres comandados por Quintero se internaron en el monte y desaparecieron. En contraste, los agentes del Ministerio Público, detuvieron a 5 hombres inocentes como presuntos responsables de los hechos, sin haber sido señalados por nadie.

Comenta Cortez, que el Comité de Solidaridad con Grupos Étnicos Marginados, fundado por Ofelia Medina, “revisó el proceso judicial seguido contra los indígenas presos concluyó que no existía una sola imputación contra ninguno de los sentenciados” (1998: 41). Los presos fueron detenidos tan sólo porque sus nombres coincidían, en algunos casos, con los nombres de los verdaderos culpables¹⁸⁰.

Escribe Negrete, que las comunidades que vivieron estos conflictos de cerca fueron golpeadas sistemáticamente y al interior de éstas se vivía con desconfianza. Había

¹⁸⁰ Ibid.

diferencias profundas que dificultaban la realización de tareas comunales de tradición, como el tequio, el matlanini (mano vuelta) y la milpa colectiva. Unos y otros se acusaban: los del PRI decían que los pesetistas no querían pagar faena, ni dar cooperaciones, ni respetaban a las autoridades comunales (por supuesto del PRI)¹⁸¹. Los pesetistas una y otra vez amenazaban con tomar tierras con ayuda de mucha gente de Hidalgo¹⁸². El tejido social se había fragmentado por completo (Negrete, 1998: 107).

Vemos aquí claramente unos de los procesos sociales para inhibir las resistencias de los que habla Moore, la ruptura de la solidaridad resultado de la represión física y jurídica. Moore también expone que la represión, si es generalizada, genera que quienes no participan en los actos de resistencia pero reciben la misma represión, se esfuercen para evitar cualquier otro acto que pueda implicar nuevamente un dolor. Ayudando a continuar con la sumisión. Entonces hay una especie de solidaridad para evitar cualquier acto de resistencia.

Hubo de todo tipo de notas periodísticas, desde las que simplificaban el hecho a un enfrentamiento cualquiera entre los campesinos, hasta los que echaban la culpa a las asociaciones civiles de derechos humanos de la violencia en la región. Varios coincidían en señalar que la matanza se debía a tres razones (Negrete, 1998:129):

1. La disputa entre dos grupos de campesinos de la comunidad por la posesión y el usufructo de 80 hectáreas de tierras.
2. La existencia de dos grupos que fincaban sus diferencias en la oposición de dos partidos políticos: el PRI y el PST.
3. La presencia de grupos *caciquiles* de poder en la cabecera municipal, que dominaban la región mediante la violencia ejercida por pistoleros o guardias blancas.

¹⁸¹ Aunque las autoridades comunitarias se elegían en asamblea -hasta la fecha- la filiación del partido al que pertenezca la autoridad es usado para diferenciar su acción política -hasta la fecha-.

¹⁸² Los pesetistas de Hidalgo nunca cumplieron esas promesas de apoyo a las tomas de tierras de los compañeros de Ilatatlán. Pese a que estos fueron varias veces a tomas de tierras en Hidalgo. Decíamos anteriormente, que la toma de tierras en Ilatatlán se engarzó con la entrega de tierras en Hidalgo. Los de Hidalgo se desmovilizaron al recibir sus tierras y se olvidaron de sus compañeros que empezaban el movimiento agrario en Ilatatlán.

Marcos Tapia García¹⁸³ fue el presidente municipal en ese periodo (1985-1988), a través de él, la familia Ramírez controlaba el ayuntamiento. Pese a que llegaban las protestas de los vecinos, nunca hubo justicia, qué justicia puede haber, siendo los Ramírez juez y verdugo. “Los nombres del municipal y de Ramírez aparecen continuamente en las denuncias que los campesinos han redactado, con su lenguaje, a veces ininteligible y su puño torpe, pero demoledor, en sus señalamientos y dramático por sus ruegos” (En La Política, Jalapa, 13 de mayo de 1987, citado por Negrete, 1998: 131).

Como los conflictos se generaron por la tierra, poco tiempo después de la matanza, las autoridades de San Gregorio decidieron repartirla. Pero nuevamente muchos quedaron fuera de la repartición: los que ya no vivían en el pueblo y los que pertenecían al PST, así siguió sin tener solución el problema agrario.

Violencia abierta y creación de condiciones adversas, para que la violencia se siguiera priorizando, es la historia del municipio en ese entonces. Estos hechos tan dramáticos no pararon, otra vez a cuenta gotas se golpeó al movimiento, pese a la atención de algunos defensores de derechos humanos, que se encargaron de denunciar ante distintas instancias los hechos que ocurrían en la zona, y quienes encontraron una indiferencia total a sus peticiones y denuncias.

Seguimos con la lista que pretende sólo tener la memoria de los muertos, aunque sabemos que no son todos los que hubo.

- El 3 de mayo de 1987 fue asesinado el campesino Miguel Bautista Hernández, del poblado de Xoxocapa.
- El 17 de junio fue asesinado el campesino Juan Gregorio Hernández de la comunidad de Xoxocapa.
- El 22 de noviembre de 1987, en la comunidad de Embocadero, fue asesinado el campesino Eleodoro Cordero Alonso por pistoleros de Toluca.
- El 9 de octubre de 1988, en la comunidad de Santa Cruz, fueron asesinados los campesinos Francisco de la Cruz y Rafael Hernández, resultaron heridos Roberto de la Cruz y Claudio Ramírez de 12 años de edad.

¹⁸³ Papá de Verónica Tapia, esposa del primer presidente municipal del PAN; en ese tiempo aún no se salía la familia Tapia del PRI.

Un ejemplo importante de la indiferencia de las autoridades, ya no sólo locales, sino estatales y federales, fue el caso de Don Pedro Hernández. Quien salió de su comunidad, mandado por ella misma, a exigir respuestas a sus demandas y freno a la violencia. Cuentan que en esa ocasión comentó “... ya tomé el compromiso con mi pueblo así que no me queda otra cosa más que cumplir... en Embocadero sólo conocemos la pobreza, la miseria y la muerte pero no me salgo de ahí porque ese es mi tierra y dejarla me dolería mucho” (citado en Cortez, 1998: 42).

Al no ser recibido por las autoridades estatales, viajó por primera vez a México para ver si en la Secretaría de Gobernación le daban alguna respuesta. Ésta llegó el 6 de junio de 1989 a Embocadero: Pedro Hernández fue sacado de su domicilio por un grupo de 13 pistoleros, su esposa vio cuando se lo llevaron y nunca más lo volvió a ver (Cortez, 1998: 42).

Knight resume en un párrafo lo vivido en Ilatatlán en este periodo: “El cacique recompensa a sus amigos y castiga a sus enemigos. Cumple con la vieja máxima de Díaz: pan o palo. El palo también es crucial: ‘El caciquismo es impensable sin la violencia directa’, según dice Eckart Boege”¹⁸⁴.

Una realidad completamente distinta a la leída y escuchada de boca de nahuas y mestizos opositores se presenta en el discurso de Germán Ramírez, hijo del tan multicitado cacique de Ilatatlán. Los años de violencia y humillaciones, que forma parte de la historia de varios hombres y mujeres del municipio, no son parte de su historia. Poco sabe de ese periodo, lo cual justifica diciendo que entonces él era un chamaco, que sólo escuchaba que había problemas y nada más. Sabe que hubo algunas matanzas, como el asesinato de Rufino del Ángel, pero nunca supo “si hubo justicia o castigaron a alguien”; la relación que muchos hacen de esos hechos con su familia no es mencionada.

Germán Ramírez afirma que “la cuestión agrícola, de tierras, fue un factor, que hasta la fecha sigue siendo un problema. [Pero] en los movimientos que surgieron en esas

¹⁸⁴ Knight, 2000, versión electrónica: <http://www.lettraslibres.com/index.php?art=6612>

épocas, eran mal encausadas las tierras, porque se las daban y no las trabajaban. Entonces, ya el campesino quería lucrar con ese tipo de problema: invadir un terreno y luego venderlo”¹⁸⁵.

Nos explica Germán Ramírez, dentro del mismo contexto de la lucha por la tierra que se dio en los años ochenta, que “Iamatlán siempre ha sido un municipio problemático, pudiera ser un municipio que de un momento a otro tuviera brotes de organizaciones. Sin embargo entra la labor de nosotros como servidores públicos, de irles hablando sobre las realidades”¹⁸⁶.

Dice ‘hablando’, como si hubieran fungido como mediadores, pero no fue así. Iamatlán es un ejemplo de que las movilizaciones campesinas de esos años no son resultado de una crisis de la estructura de mediación. Es una respuesta a la larga historia de despojo y violencia que pretendía acallar, que en ese municipio hay nahuas y no son, por más que los mestizos así lo hayan vivido, los de ‘sin razón’ a los que se está justificado hacerles lo que quieran. Ante el peligro de su reproducción, los indígenas de la región contestaron a esa estructura de dominación jerárquica, cerrada, autoritaria, opresiva y represiva.

5.8 La lucha legal por la tierra y la transición.

Como resultado de las acciones de organismos de derechos humanos regionales y nacionales, y de la apertura que algunos medios¹⁸⁷ dieron a la situación, los gobiernos federal y estatal se vieron obligados a intervenir. Aunque las soluciones a los problemas que han azotado a la región se han tardado mucho en llegar.

La escasa presencia de instituciones en la zona favoreció que el clima de violencia no cesara. Ante esta situación, se convoca en junio 1989 a la conformación de la “Primera Caravana de Solidaridad”, que tiene como objetivo la pacificación de la región. Quienes la convocan son los ahora miembros de la Agrupación de Derechos Humanos Xochitépetl. Invitan al director de Procuración de Justicia del INI —el matemático

¹⁸⁵ Entrevista, junio 2004

¹⁸⁶ Ibid

¹⁸⁷ “...en aquel entonces Rosa Rojas a través de La Jornada; Regina Mtz. a través de La Política de Xalapa; posteriormente vienen los de México Indígena, que luego fue Ojarasca apoyando la difusión; y algunos más”. Yaotzin Domínguez, entrevista, mayo 2001

Espinosa- y a personalidades como Ofelia Medina, Rosario Huerta, organismos de Derechos Humanos y prensa nacional. La caravana constituyó una presión moral muy importante para hacer frente a la violencia vivida en la región.

Al conocer la situación sufrida por las comunidades indígenas, el director de Procuración de Justicia del INI ofreció financiamiento a la Lic. Concepción Hernández y a su equipo para que se encargaran de atender a las comunidades. En las demandas de las comunidades destacaba la solicitud de tierra, y en este sentido, Xochitépetl empieza a trabajar con las comunidades más pobres y que menos posesión de tierras tenían para que solicitaran tierras en ejido, sin dejar de atender la defensa legal de los inocentes inculcados y la exigencia de castigo a los culpables.

Uno de los resultados de estas dos últimas actividades es la Recomendación No. 030/1990 (que ya hemos citado) girada por la Comisión Nacional de Derechos Humanos el 29 de noviembre de 1990, al Gobernador Constitucional de Veracruz Lic. Dante Delgado Rannauro y magistrado Miguel Nava Oyarzabal presidente del H. Tribunal Superior de Justicia del estado de Veracruz.

Comentan los socios de la organización, que iniciar en este ambiente de violencia una lucha legal por la tierra fue muy difícil. El miedo y la ruptura del tejido social fueron enemigos a vencer. Como lo afirmamos anteriormente, la ruptura de la solidaridad resultado de la represión física y jurídica provoca atomización, la cual implica la destrucción de ligas y hábitos sociales y que a su vez tiene como resultado que la gente evite otro dolor evitando cualquier otro acto que lo genere. En este sentido, volverse a organizar es un camino difícil de tomar.

Pero finalmente lo hicieron. En 1990 y 1991 comunidades como Embocadero y San Gregorio solicitan su dotación de tierras en ejido. Lo recuerda así Yaotzin: "Al animarse ellos, que eran los más victimizados, otras comunidades se animan también a hacer la solicitud de tierra (Tlamacuimpa, Amatepec, Chahuatlán, Santa Cruz, Tlaltepec y Coacoaco). Por cuestión política, el gobierno del Estado, en ese momento Dante

Delgado, inmediatamente entrega la dotación ejidal en forma provisional y se pasa a la instancia federal para que la confirme. Entonces ahí nacen los dos primeros ejidos”¹⁸⁸.

En 1994, el entonces gobernador Chirinos entregó cuatro dotaciones ejidales, que son las de Tlamacuimpa, Amatepec, Chahuatlán y Santa Cruz, dejando fuera a Toltepec y Coacaco. Por errores de Reforma Agraria de Veracruz, no procesaron rápido las últimas solicitudes hechas en 1991 y las integraron después de 1992. Por ese motivo, se argumentó en la sentencia, que debido a que estaban solicitadas después de la Reforma al artículo 27 constitucional ya no había tierra que repartir. Se recurre a un amparo demostrando que la solicitud era anterior a 1992 y se gana. En 1997, 1998 y 1999 se van ejecutando las sentencias definitivas en donde ya quedan legalmente constituidos como ejidos los dos pendientes.

Menos Santa Cruz, esa comunidad tuvo una situación especial; una parte de la tierra se compró, con recursos que el INI aportó, y la otra parte fue por afectación a propietarios, entre ellos una hermana de Humberto Ramírez. Sin existir un recurso legal, los Ramírez ingresan un oficio pidiendo indemnización por esa tierra. Yaotzin expresa que fue para ellos asombroso, que el tribunal aceptara ese recurso, pese a su ilegalidad. Quitaron en la sentencia definitiva la mitad de las tierras que el gobernador ya les había otorgado, los solicitantes no aceptaron la sentencia y recurrieron al amparo. Fue fácil ganarlo, ya que los argumentos de los Ramírez eran flojos y no verídicos; por ejemplo, afirmaban que la hermana a principios de los noventa había interpuesto una queja y Xochitépetl demostró que tenía 10 años de muerta.

El movimiento agrarista vivido en Ilatlán tiene para Yaotzin Domínguez, una característica marcada: el miedo que experimentaban los solicitantes de tierras. El cuál, nos comenta, no sólo provenía de la represión ejercida por los caciques, sino también de la presencia de grupos radicales como el FDOMEZ, que tenía como principio no negociar con el gobierno. Con principios distintos, Xochitépetl traza otra dirección al movimiento. Desde su lectura, la zona necesitaba pacificarse, la lucha por la tierra desde la vía jurídica creaba las condiciones para ir cubriendo esa necesidad. En este sentido, Yaotzin delinea una serie de diferencias que marcan los rumbos tomados por ambas

¹⁸⁸ Ibid.

organizaciones y los logros obtenidos: “Nosotros les decíamos que pensarán, cuáles eran los resultados que había entregado el FDOMEZ y cuáles los que entregamos nosotros, cuántos años de lucha, cuántos presos, cuántos muertos. Nosotros, no sólo no tenemos presos, sino que hemos liberado a algunos y las tierras ahí están”¹⁸⁹.

Finalmente, la lucha legal por la tierra encontró la conformación de ocho ejidos. La lucha política que delineó denuncias de violaciones de los derechos humanos ejercidas en el municipio por las guardias blancas, originó la desaparición de los grupos de pistoleros; y por tanto, la superación de la violencia sistemática ejercida contra los indígenas. Abriendo una nueva etapa de dominación donde el uso de los programas gubernamentales empezó a ser el eje central. “El cambio de Iliamatlán, de 1992 (cuando yo llegué) a ahora, es grandísimo” asegura Yaotzin Domínguez. Esto nos confirma nuevamente, que hay un antes y un después de las matanzas. La movilización y apertura que generó el trabajo de Xochitépetl, reconfiguró la dinámica política del municipio.

Quienes vivieron todo este proceso activamente y desde el principio, con orgullo dicen que desde que abrieron los ojos nunca los han vuelto a cerrar, y que siguen sintiendo indignación por todas las injusticias que se cometieron y todavía se cometen en su municipio. Esa apertura de ojos se dio con el PST, el CUSO y FDOMEZ. Con esas organizaciones, algunos nahuas vieron las entrelíneas de la realidad y descubrieron que vivían una opresión, que no tenían que soportar.

La respuesta obvia, por el contexto en el que vivían, fue la violencia. Y justamente eso, hace muy digna su decisión de seguir en el movimiento. Porque en una situación de violencia, como la que vivieron los indígenas en las huastecas hasta bien entrado el siglo XX, levantarse y rebelarse es un proceso difícil de llevar a cabo. Más cuando las balas eran las que funcionaban para recordarles “su lugar”.

Con su trabajo de denuncia y exigencia de castigo a los culpables de las matanzas y de defensa legal a los inocentes inculpados, Xochitépetl logró que ese pequeño espacio de territorio fuese más visible. Por lo tanto, lograron que hubiera menos posibilidades de seguir usando la dominación directa, como mecanismo para ejercer poder; es decir,

¹⁸⁹ *Ibid.*

como mecanismo para someter la capacidad que tienen las personas de determinar y determinarse.

Quienes no vivieron ese proceso directamente piensan diferente. Así le pasa a Don Moisés, quien en esos tiempos era priísta y participó defendiendo al cacique. Él ingresa al movimiento opositor en la etapa de la lucha legal por la tierra. Asume que el PST fue la primera oposición al cacique, pero considera que los campesinos fueron engañados y utilizados por los dirigentes de este partido, a los cuales los concibe como otros caciques. Afirma: "... ellos son los culpables de que se pelearan en San Gregorio, los campesinos defendieron a Humberto Ramírez; ellos se acomodaron bien, se pusieron listos, Zamora empezó a trabajar en Xalapa y Arnulfo Piña en la presidencia con Cheyo, con Beto, pero los campesinos fueron los que se mataron allá",¹⁹⁰.

En efecto, ve parte de la realidad: el uso de las luchas locales por parte de los políticos, pero no está en situación, dijera Renato Rosaldo. No está ubicado para ver que los nahuas, pese a eso, estaban ahí defendiendo lo que era suyo y les habían despojado: su tierra. Tierra que ganaron con dolor, lágrimas y sangre.

Recapitulando:

La etnografía resultante de este periodo muestra que, al igual que en la huasteca hidalguense y potosina, en la huasteca veracruzana el caciquismo se vivió hasta bien entrado el siglo XX; como una estructura de dominación sin mediaciones políticas, usando la violencia directa con el objetivo de mantener el control sobre un territorio. El caciquismo ha sido la característica social y política más notoria en las huastecas, y como parte de ella, Iliamatlán no es la excepción.

En este municipio, la familia Ramírez ha mantenido el poder político, económico y cultural a través del control sobre la tierra y el ayuntamiento. El concepto de caciquismo que tienen los nahuas y mestizos opositores contiene tres características importantes: 1) hace referencia a un ejercicio del *poder sobre*, poder entendido como dominio, control y mando; 2) reconoce que el caciquismo forma parte de una estructura que se organiza piramidalmente, donde el cacique de Iliamatlán en lo local está ubicado en la mayor

¹⁹⁰ Entrevista, entrevista junio 2001

jerarquía, pero también está interconectado con otros de rango superior; 3) además el caciquismo es indisoluble al Partido Revolucionario Institucional (PRI).

En Ilatlán, el asesinato como medio para imponer la voluntad se justificaba tanto para despojar a los campesinos de sus tierras, como para detener cualquier intento de organización. La represión que se vivió en el municipio después de la lucha por la tierra y el primer movimiento electoral, es una muestra clara de que en este periodo el caciquismo es impensable sin la violencia.

El despojo de por sí es violento, pero no sólo la violencia lo antecede. La ganadería continuó siendo un método de despojo hasta bien entrado el siglo XX (como lo fue desde la colonia). Esta actividad, llevada a cabo por los mestizos, no sólo relegaba a los indígenas a las peores tierras; también poco a poco desterraba al otro modo de producción, presente en la sierra, que requiere el mismo recurso: la agricultura de temporal practicada por esos mismos indígenas para su autoconsumo.

Este poderío político y económico ejercido por la familia Ramírez a través de la violencia se justificaba por medio del racismo. Los mestizos se presentaban y se presentan como el grupo que representa a la civilización y al progreso, naturalizando las diferencias culturales y fenotípicas que tienen con los nahuas. Es evidente en Ilatlán como la cultura racista ha sido la justificación para la desigualdad económica y política.

El municipio de esta época está enmarcado por la violencia, el despojo y el racismo. Este contexto favoreció que se rompieran lazos de solidaridad inherentes a la comunidad nahua y que no hubiera procesos organizativos, en tanto los nahuas asumieron una actitud pasiva ante la embestida como forma de sobrevivir en relativa seguridad. Pero esta actitud no se sostuvo para siempre y en los años ochenta el municipio vivió uno de los movimientos más importante y doloroso de su historia.

En la resistencia dada en este periodo sobresale la confrontación de dos proyectos a los que se enfrentaron los nahuas: La lucha por la tierra frente a la lucha por el control del ayuntamiento. El primero, un proyecto propio de la comunidad nahua, que marcaba una necesidad latente; el segundo, un proyecto de los dirigentes pesetistas. Los pesetistas

ponderaron la lucha por el control del ayuntamiento, situación que generó en los nahuas la idea de que el movimiento electoral es la forma de luchar contra el poder caciquil.

Capítulo 6. Caciquismo e intermediación.

Después de la respuesta que la sociedad civil muestra a las matanzas, perpetradas en un contexto de lucha por la tierra: una caravana, protestas, exigencia de castigo a los culpables, lucha legal, etc., la mediación política empieza a ser parte viva del municipio. Este evento: la lucha por la tierra, da lugar a un parteaguas que divide a la historia reciente de Ilatatlán en un antes y un después.

Un antes donde no existían apoyos, ni programas o proyectos, para ofrecer por lo menos la imagen de interés en superar la situación de pobreza vivida por los nahuas (el Estado benefactor no llegó a esta zona); un antes en donde no había otro partido más que el PRI; un antes donde los que votaban eran sólo los hombres; un antes donde la existencia de la oposición se acallaba con balas; un antes donde la inmovilidad de los indígenas era causada por el miedo. “En aquél tiempo estaba delicado, no podía uno levantar tantito el cuello, porque si lo levantabas capaz de que lo quebraban a uno”, decía Don Rosalío¹⁹¹.

Lo que sucedió después, es la materia de este capítulo. Acá se describe y analiza la forma en la que el cacique y por ende, el caciquismo en Ilatatlán se adecuaron a una nueva realidad política, económica y social. Los cambios en lo local (principalmente la presencia de las organizaciones de Derechos Humanos y funcionarios de los programas federales de gobierno), así como la influencia de los cambios nacionales (la entrada del neoliberalismo como política), no implicaron la desaparición del caciquismo.

En este segundo periodo (principio de los años noventa al 2000) examinamos la transformación del caciquismo tradicional al caciquismo moderno. El cacique pasa de la dominación directa sin mediaciones políticas al uso de un dominio más institucional. Los niveles de arriba de la estructura política aún permitían al cacique local cierta independencia a cambio de que fuera vocero de las políticas del Estado. Se detalla esta nueva configuración del caciquismo: el uso de las redes (parentesco, compadrazgo, patronazgo), el uso de programas de gobierno enmarcados en el Estado nacional de competencia y, el uso de la intermediación (política, económica y cultural).

¹⁹¹ Entrevista, julio-agosto 2001

De la misma manera se explora la resistencia que dieron a este nuevo carácter del caciquismo, rastreando los por qué de los pasos dados.

6.1 Control del ayuntamiento.

El control sin mediaciones políticas, a través de la fuerza y la violencia, que ejercieron los caciques en las huastecas hasta bien entrado el siglo XX, no implicó su ausencia en las instituciones políticas. El ejercicio de poder en lo concreto se expresa como institución, en este sentido, también estuvo presente el control que ejercieron en los ayuntamientos. Recordemos que en el siglo XVIII, la conformación de los ayuntamientos permitió la intromisión de los mestizos y blancos, o en su caso de indios ladinizados, en las decisiones políticas a nivel local dentro de las regiones indígenas, con el debilitamiento del cabildo.

Ante la imposibilidad formal de que una sola persona continuara en el cargo de presidente municipal, la estrategia utilizada por Humberto Ramírez para seguir conservándolo fue nombrar al sucesor. Lo hizo a través de imponer a incondicionales (generalmente gente con la que tenía parentesco consanguíneo, por afinidad o ritual). Utilizó entonces, una red¹⁹² de parentesco y al partido oficial (PRI), como instrumentos para conservar su poder.

6.1.1 Redes de Parentesco.

Víctor Martínez escribe que en el Valle de Mezquital "... ya no fue necesario que el cacique ocupara directamente la presidencia municipal para asegurarse la hegemonía política, sino que bastaba con que dijera quién iba a ser el presidente municipal y las demás autoridades subalternas, para que así fuera. Así, él nombraba al candidato para presidente municipal, al secretario, al comandante, a los representantes de las comunidades. Tiene un control absoluto de la situación" (1975, 158). Esto que Luisa Paré llamó "continuismo" o el poder de un funcionario saliente de nombrar su sucesor es una función directa de la ausencia de participación política real de las masas (1975: 48).

¹⁹² Afirma De la Peña que los intermediarios políticos, como el cacique, operan a través de redes sociales que unen los distintos niveles de jerarquía política. Sostiene, junto con otros autores, que el estudio de las redes constituye "la clave para entender la jerarquía y la lógica del sistema político mexicano" (1986a: 35)

En el testimonio de Aurelio Hernández donde nos comparte que Humberto Ramírez lo invitó varias veces para que fuera presidente municipal de Ilamatlán, está bien clara la injerencia que tenía el cacique en el ayuntamiento. Lo vuelvo a exponer: “Vine en el ‘79, la mujer del cacique le dijo a mi esposa ‘oye, sabes qué, anima a Aurelio, que él venga a ser presidente aquí, que no se preocupe por ningún documento, *aquí mi marido le va a hacer todo, él va a ser el presidente, porque mi marido dice que él*”¹⁹³.

Se tienen datos de las personas que ocuparon la presidencia municipal desde 1955¹⁹⁴. Las personas entrevistadas, no nos dieron ningún dato sobre la relación de los primeros cuatro presidentes¹⁹⁵ con Humberto Ramírez Avilés o con su padre. Recuerdan con mayor claridad, la relación de parentesco que establece con los presidentes desde el año de 1967, año en el cual, él ocupa por primera vez la presidencia municipal. En ese tiempo, su padre José Ramírez era quien detentaba el poder real hasta que murió en 1975.

En el periodo de 1970 a 1973 Raúl Hernández Palma ocupó la presidencia. Es su primo político (casado con su prima hermana¹⁹⁶); en 1973, su hermano, Ignacio Ramírez Avilés; su primo hermano, Jaime Tapia Ramírez, se sienta en la silla en 1976; vuelve nuevamente Humberto Ramírez Avilés -el cacique-, a ocupar oficialmente el cargo en el año de 1979; lo sustituye en 1982, su primo segundo Cliserio Tapia Peña; Marcos Tapia García¹⁹⁷, igualmente su primo segundo, en 1985.

Pantaleón Tapia Ramírez, hermano de Jaime Tapia, toma la presidencia en 1988, éste ha sido el único presidente que no terminó su periodo¹⁹⁸; lo sustituyó Malatías Ruíz; continuó el yerno del cacique, Melesio Hernández Bautista, en 1991; ante el regreso de una oposición electoral fuerte en 1994, las autoridades electorales estatales asumen el triunfo de su sobrino, José Jesús del Ángel Tapia; con una oposición dividida, Germán Ramírez Sánchez, hijo del cacique, gana las elecciones en 1997. En el 2000 contendió

¹⁹³ Entrevista, enero 2002

¹⁹⁴ Enciclopedia de los Municipios de Veracruz. Ver tabla: presidentes de Ilamatlán, anexo 8

¹⁹⁵ 1955-1958 Teodosio Hernández; 1958-1961; Trinidad Valdez Hernández; 1961-1964; Héctor Quintero Bravo; 1964-1967 Margarito Hernández.

¹⁹⁶ Hermana de Jaime y Pantaleón Tapia Ramírez.

¹⁹⁷ Papá de Verónica Tapia, la esposa del primer presidente municipal del PAN.

¹⁹⁸ Pantaleón Tapia conforma la primera facción opositora conocida al interior del PRI. Humberto Ramírez apoyaba a Malatías

por el PRI, Elfego Tapia, sobrino incondicional de la familia, pero por primera vez perdieron las elecciones¹⁹⁹.

Este continuismo en el poder de una misma familia es un ejemplo de cómo el parentesco es usado políticamente para mantener el control de recursos, en este caso el control del ayuntamiento. Ejemplo que reafirma el uso de la organización de parentesco, en las sociedades complejas, como instrumento para la coordinación de las organizaciones centralizadas a fin de que conserven el poder. El sistema institucional coexiste y se coordina con estructuras no institucionales (Wolf, 1999: 20).

El caciquismo se caracteriza por impulsar dos tipos de unidades de parentesco: Primero, la forma de organización corporativa de parentesco, que presentamos anteriormente. Este tipo de organización surge cuando un grupo controla una serie de recursos, que quiere proteger para seguir controlándolos; y en ese sentido, seguir ejerciendo poder. La mejor forma de hacerlo es tener ese tipo de coalición. La organización corporativa de parentesco restringe y reglamenta lazos de afinidad para limitar el número de personas que pueden tener acceso a los recursos a través de la herencia, ésta se da al interior del grupo (Wolf, 1999: 19-39). La segunda unidad de parentesco es el fortalecimiento del parentesco ritual²⁰⁰ con sus seguidores, el compadrazgo, que veremos más adelante.

Germán Ramírez se opone a la relación de parentesco que los nahuas y mestizos opositores aseveran. La conoce a través de un artículo que publiqué en Ojarasca en octubre del 2000. Su oposición justifica su idea de que en el municipio de Ilatlán no se ha vivido el caciquismo. Señaló: “en una página en Internet decía que Don Humberto Ramírez, a toda su familia había puesto como presidentes municipales. Y si nos vamos a la realidad sólo **somos mi cuñado y yo**, pero fueron períodos no continuos. La demás gente no tiene relación con nosotros, no somos ni parientes lejanos. Que seamos del mismo partido; eso no tiene nada que ver. Sin embargo, esto que pasó de que el PRI había estado gobernando varios períodos, no quiere decir que somos de la familia”²⁰¹.

¹⁹⁹ La relación de parentesco se obtuvo a partir de los testimonios de todos los opositores entrevistados.

²⁰⁰ Lo “ritual” se refiere a que son uniones creadas en rituales religiosos o seculares. Por lo tanto, el parentesco “ritual” son uniones parentales no-consanguíneas, es decir, no hay una relación biológica o genética; y no-afines, no son establecidas por el matrimonio. Partimos que la estructura total de parentesco está dada por los lazos consanguíneos y afines.

²⁰¹ Entrevista, junio 2004

Le aclaré que esa información había resultado de varias entrevistas, y que sería de mucha utilidad, para corregir los datos, nos aclarara de manera más explícita, la relación de parentesco o no con cada uno de los presidentes anteriores. Le invité a que fuera por periodos, enlistando a cada uno de los presidentes municipales.

Nos aseguró que Raúl Hernández Palma no es su familiar. Y en efecto, no es su familiar consanguíneo, pero si lo es ritual y lo es por afinidad, es decir, por un lazo dado a través del matrimonio. Nos dice que tampoco lo es Cliserio Tapia Peña, Marcos Tapia García, José de Jesús del Ángel Tapia y Elfego Tapia. Es singular que en *su lista* no apareció que el hermano de su padre ocupó la presidencia en 1973 y que su padre la ocupó en dos periodos: en 1967 y 1979.

Claramente reconoció que Pantaleón Tapia Ramírez, pese a ser el primo hermano de su padre, no lo apoyó para que fuera candidato del PRI a la presidencia municipal. Este elemento lo toma como claro ejemplo de que su padre no definía quién se quedaba en el poder. Lo expresa así “aquí es donde hay una contradicción, de que mi papá haya metido las manos para que quedara de alcalde. Él apoyaba a otra persona que no quedó, a Don Malatía Ruiz Chávez de Chochotla, y tampoco tenía ningún parentesco”.

Pantaleón contendió por el PRI, eso nos muestra que por primera vez se presentó una facción opositora al cacique, que logró postularse desde dentro. Pero Germán Ramírez no hizo mención de algo muy importante: justamente Pantaleón Tapia ha sido el único presidente municipal postulado por el PRI que no ha podido terminar su periodo. Tanto los miembros de la Agrupación de Derechos Humanos Xochitepetl, como los nahuas y mestizos opositores, aseguran que fue Humberto Ramírez quien hizo todo lo posible para sacar a Pantaleón de la presidencia, dejando claro con esta acción quien mandaba en el municipio. Germán Ramírez no sólo no me mencionó esto, sino afirmó que había terminado su periodo, aunque no fue así.

De los once periodos que comprendió su listado, a cinco presidentes municipales no los reconoce como sus familiares, aunque no olvidemos que en uno por lo menos, no reconoció el parentesco ritual y a uno de ellos que reconoce como familiar no lo reconoce como aliado. Finalmente, ya no fueron sólo él y su cuñado, como lo había ~~afirmado primero~~, quedando siete presidentes municipales con una relación de

parentesco con la familia Ramírez. Sin embargo, para Germán Ramírez no existe una red de parentesco, ni la imposición de presidentes municipales, que haya permitido el continuismo en el poder por parte de su padre. Afirma que no hay ausencia de participación política de los nahuas, son ellos, precisamente, quienes reconociendo el trabajo político que han hecho en el municipio, los proponen.

“Más que el parentesco, veo que porque son del PRI y nosotros también, pero eso no lo veo como caciquismo o que se relacione con una imposición de alguien. Si alguien está en el partido pues tiene el tiempo y forma de que va a llegar, y sobre todo sus acciones, su trabajo que haga, le va a permitir esa oportunidad... Melesio Hernández Bautista, mi cuñado, se casó con una de mis hermanas. Es de Colatlán y por su trabajo que hizo políticamente aquí, la gente lo propuso como candidato por el PRI y quedó como presidente”²⁰².

En contraposición con esta mirada singular, los nahuas opositores consideran que durante mucho tiempo no fueron ellos quienes elegían al presidente municipal. Aseguran que sólo existía el PRI, así que prácticamente no había elecciones. El día de la votación, los hombres tenían que ir a pasar lista con su bulto de arena. Consideran que la primera vez que hubo verdaderamente elecciones fue en 1982, año en que contendió un partido de oposición (el PST). Aunque no fue hasta 1994 que votaron por primera vez las mujeres.

Para los lugareños no importaba quién estaba de presidente, sabían perfectamente que quien controlaba el ayuntamiento era Humberto Ramírez Avilés. Una y otra vez decían: “Don Beto es quien manda”. Aunque oficialmente la presidencia estaba a cargo de otra persona, Humberto Ramírez era quien tomaba las definiciones importantes, siempre se le consultaba. Afirman los nahuas que en todos los periodos se hacía cargo de la tesorería, formal o informalmente.

En este mismo tono, comenta la Lic. Concepción Hernández, que los ayuntamientos “tienen varios órganos que son de elección popular. En las planillas del ayuntamiento salen elegidos generalmente el presidente, el síndico y los regidores. Hay unos cargos que son de confianza, no son de elección popular, estos son el secretario del

²⁰² Ibid.

ayuntamiento, el tesorero, a veces hay un oficial mayor..., todos estos cargos son designados por el presidente en turno, de manera que si queda algún pariente de Don Beto como Chuchín [José Jesús del Ángel²⁰³] o algún amigo suyo que queda, lo nombra a él [cacique] en un cargo de confianza. Generalmente como tesorero, sino como secretario, como supervisor u oficial mayor. Según, en la constitución está prohibida la reelección, pero todo presidente tiene una planilla, cuando tu votas por el presidente votas por su planilla... ahí ponen a su gente"²⁰⁴.

Este tipo de unidad de parentesco proporciona un criterio importante en la continuación de la estructura del poder caciquil. Wolf indica que las relaciones familiares presentan por lo menos dos ventajas sobre los vínculos no familiares: una, las relaciones de parentesco consanguíneo, por alianza o ritual, son un elemento importante y de unidad en las zonas rurales. Son relaciones basadas en la confianza, por lo tanto, pueden convertirse en relaciones de cooperación en situaciones extrafamiliares. La otra ventaja, es que en una situación extrafamiliar, en caso de que una de las partes de la relación incumpla una obligación o compromiso, la otra parte puede movilizar contra ella sanciones inmediatas tanto familiares como públicas (1999: 27).

De ambas ventajas podemos ver un ejemplo claro en el municipio de Iliatlán, el continuismo en el poder es resultado de la primera ventaja, y la posibilidad de movilizar las sanciones familiares y públicas, es obvio que la tienen los parientes con mayor poder, justamente eso fue lo que pasó con Pantaleón Ramírez²⁰⁵.

6.1.2 La red hacia abajo.

Apuntábamos que los caciques operan a través de redes sociales que unen los distintos niveles de jerarquía política. La red no es un sistema, no es una estructura, las redes son vinculaciones vivenciales y cotidianas que se dan en un tiempo y en un espacio determinado. Estas redes se construyen y re-construyen a partir de la coyuntura política, económica y social por la que atraviesan los sujetos que participan en ellas.

²⁰³ Germán Ramírez afirmó que su familia no tenía ningún parentesco con él.

²⁰⁴ Entrevista, octubre 1999.

²⁰⁵ Para mayor profundización, ver apartado 6.6.1 Facciones, movimientos al interior del PRI

Estas redes posibilitan la relación entre los niveles de una estructura, sin ser parte integral del sistema institucional formal. Es decir, con frecuencia operan de modo paralelo o por fuera de la jerarquía formal, hacia arriba y hacia abajo de la figura del cacique.

Martínez escribe que el caciquismo funciona a través de una red bastante compleja de agentes: representantes en las diferentes comunidades del cacique (1975: 161-162). En esta red de agentes participan las autoridades de las localidades o los pequeños caciques. Tienen como función establecer la relación más directa y cercana con los opositores a convencer y con los seguidores a sostener. Cuentan con la autorización del cacique, a quien no dejan de consultar en todo momento, para dar y quitar beneficios, incluso para reprimir. “Es como la rama de un árbol”, expresa el profesor Saúl Hernández²⁰⁶.

Esta red de agentes se superponía a la estructura formal, con los representantes internos de las comunidades como son los jueces, comisarios y autoridades de las agencias. Esto es así, porque la aprobación de los cargos dependía de los ayuntamientos. Estas autoridades aunque eran elegidas en asamblea por las comunidades, podían ser rechazadas por el ayuntamiento si no eran personas leales al cacique; es decir, si no formaban parte de su red. Yo conocí de cerca dos experiencias que fundamentan esta descripción. Abro paréntesis, para compartirlas:

En diciembre de 1997 a mi llegada a la zona, realizadas las elecciones, estaban las comunidades eligiendo a sus autoridades comunales. Vecinos de la comunidad de Santa Cruz, fueron a denunciar a las oficinas de Xochitépetl, al presidente electo Germán Ramírez. Porque no respetó a la autoridad que el pueblo había elegido, y sin previo aviso, fue a realizar otra “asamblea” con mayoría priísta para imponer a un agente municipal. La misma situación ocurrió en la comunidad de Xoxocapa y la de Chahuatlán. Don Alfredo, autoridad moral de Santa Cruz, comentaba que Germán Ramírez, avalado por su padre, tiene tal fuerza que lo mismo puede imponer a las autoridades en una comunidad como la suya, donde él considera que la mayoría de las

²⁰⁶ Profesor bilingüe, quien fue el presidente del Partido de la Revolución Democrática. Entrevista, febrero 2002

personas son ignorantes por no haber estudiado y no saber hablar bien el español; que en una comunidad como Xoxocapa, donde la mayoría son maestros bilingües²⁰⁷.

La segunda experiencia fue en la comunidad de Chahuatlán: Al estar relacionadas con los trabajos del Desarrollo Integral de la Familia (DIF), las cocinas comunitarias suelen ser también un espacio manipulado políticamente. Una puerta azul cerrada con dos candados, fue la foto que tomé en marzo de 1998, por petición del grupo de mujeres que sostenía la cocina en la comunidad de Chahuatlán. Andrea, la presidenta del comité de cocina y opositora al PRI, denunció: “El presidente Germán nos dijo que iba a corregir todo, que iba a cambiar personal, tanto en la presidencia como en las comunidades. Nos quitó la cocina comunitaria, ya no nos quiso apoyar, y se puso de acuerdo con la gente que lo apoyó para que nos cerraran la cocina, mira nos la cerraron”²⁰⁸. Señalaba la puerta mientras nos platicaba. Necesitaban la foto para denunciar el hecho. Cierro paréntesis.

“También hay caciques en los pueblos y en las rancherías”, afirma Don Rosalío²⁰⁹. En cada comunidad, de entre sus incondicionales elige a su brazo derecho: los “pequeños caciques”, que en el periodo de mayor violencia eran los pistoleros. Estos personajes también forman parte de la red de agentes, sin ser parte formal del sistema.

Crescencio Mariano Tapia²¹⁰ en la comunidad de Chahuatlán, acusa Don Moisés, “se presta mucho de hacer esos trabajitos. Como para esconder boletas o para animar a la gente por medio de las despensas... Les dice que el presidente les da las despensas y si no apoyan lo van a cortar. Entonces la gente humilde lo apoya, como no saben de donde vienen las despensas, pues así votan por el PRI”²¹¹.

Los pistoleros en su tiempo, y ahora los pequeños caciques, obtienen de la misma manera, por su posición, beneficios económicos y políticos. La apropiación ilegal de terrenos en el pasado, seguida de la extensión de la ganadería, les daba a los pistoleros

²⁰⁷ Diario de campo, febrero de 1998

²⁰⁸ Transcripción de la denuncia, marzo 1998

²⁰⁹ Entrevista julio-agosto 2001

²¹⁰ Vivo ejemplo “del nadie sabe para quién trabaja”. Catequista por más de treinta años. Durante los primeros años de trabajo de la organización Xochitépetl, fue uno de los formados en los talleres de Derechos Humanos.

²¹¹ Entrevista, 4 de septiembre de 2000.

un poder económico que era de privilegio en esas tierras donde el nahua que más tiene cuenta con 3 o 4 has. Ahora forman parte de la red de corrupción en donde se van quedando los recursos del Estado. En uno u otro momento, es claro que la base del poder es el control de recursos.

Como advertíamos, estas redes se tejen en paralelo o fuera de la estructura formal, y son en tiempos electorales cuando se hace uso de ellas con más precisión. “En organizaciones políticas con un sistema electoral competitivo —aunque caciquil—, la movilización del voto por parte del cacique es la que más cuenta y, de hecho, los caciques usualmente tienen lealtades partidistas”²¹².

Expone Mayer que durante las campañas electorales se hacen promesas en dos niveles. Uno es a nivel público, que tienen que ver con el programa del partido, a esto le llama transacción difusa; la otra es a nivel privado, son las promesas hechas y las obligaciones contraídas, que no están necesariamente conectadas con el programa del partido para el municipio, a las que les llama transacciones específicas (1999: 125).

Mayer hace mención de varias clases de transacciones específicas, una de ellas es a lo que se ha llamado patronazgo. La red de patronazgo, para Wolf, es un vínculo en el que intervienen un patrono y un cliente. “En la relación de patronazgo se da una carga mínima afectiva, que hace surgir la confianza que garantiza la promesa de un futuro apoyo mutuo” (1999: 33). Pero nos indica el autor, los bienes y servicios que se intercambian no son equivalentes.

Estas promesas que hace el ‘patrono’ tienen que ver con bienes tangibles: ayuda económica y protección. Como estos bienes no son infinitos, es decir, como no puede entregárselos a todos los que lo quieran seguir; el patrono tiene que enlazarse con personas clave, que a su vez, puedan atraer seguidores (Mayer, 1999: 126). En nuestro caso serían los incondicionales que son colocados en los puestos de autoridad y los pequeños caciques de las comunidades.

²¹² Knight, 2000, versión electrónica: en <http://www.letraslibres.com/index.php?art=6612>

Mientras tanto, estos últimos, llamados dentro de la red de patronazgo como los clientes, se comprometen con bienes más intangibles. Wolf los divide en tres: uno, es la lealtad a su patrón, la demostración de estima; el segundo, el compromiso de informarle sobre maquinaciones de terceros; y el tercero, la promesa de apoyo político. “El cliente no sólo promete su voto o su apoyo en el proceso político, sino también, en realidad no servir a más patrono que aquel del que ha recibido bienes y crédito. Está moralmente obligado no sólo a la mera expresión de lealtad, sino a demostrarla. Se convierte en un miembro de una facción y desempeña una función de competencia respecto de los dirigentes de otras facciones” (Wolf, 1999: 33).

Paré significa al patronazgo como “una relación contractual, informal, entre personas de estrato y poder desiguales que supone obligaciones recíprocas pero diferentes y asimétricas de cada parte” (1975: 58). Esta red de patronazgo queda muy bien ilustrada en varios de los testimonios de los nahuas y mestizos opositores. Como muestra ofrezco un ejemplo:

En abril del 2001, después de la pérdida electoral del PRI del control del ayuntamiento, en una asamblea comunitaria en Chahuatlán, los opositores denunciaron que tenían papeles que justificaban un financiamiento mayor, para la construcción de las aulas de la telesecundaria, del que reportaba el patronato de la comunidad. Este proyecto se otorgó en el periodo de Germán Ramírez. Generalmente, la continuidad en el poder, evitaba que salieran a la luz estas corruptelas, cosa que no pasó en el momento que perdieron el poder.

El patronato de la comunidad que trabajó el proyecto de la telesecundaria era leal al hijo del cacique. Así que, pese a ser cuestionados con documentos, rechazaron las acusaciones. Sin embargo, los documentos expusieron claramente los beneficios que se obtienen en perjuicio de las comunidades y la lealtad que le tienen a su “patrón”.

Muy molesto don Raúl, recuerda: “... le perseguí [al patronato de la comunidad], para que diera informe a todos los vecinos, que sepan cuánto es el dinero y lo llevaba yo los documentos y no lo reconoció. Esa es la manera, por eso están pegados con el cacique. Y cómo lo pueden hacer, aunque lo demandan, van a Ilatlán, entran con el cacique y no le hacen nada. Por eso ellos saben perfectamente qué quiere decir el cacique, a ellos

los tienen obligados porque ganan... Como Crescencio, diario va a Ilimatlán y ahí está con el cacique, no trabaja como nosotros trabajamos en el campo; hacemos milpa para mantener a los hijos, él no trabaja”²¹³.

Es en tiempos electorales, cuando con mayor frecuencia se movilizan estos hilos de la red de patronazgo. Pero, el apoyo político con su patrón se expresa antes y después de las elecciones. En el año 2000, como respuesta al triunfo electoral de la planilla común PAN-PRD, los pequeños caciques y las autoridades ligadas a la familia Ramírez, movilizaron a los priistas de casi todas las comunidades, y provocaron riñas y pleitos al interior de ellas.

En Chahuatlán, “las mujeres de Chéncho”, un grupo de mujeres fiel al cacique, quienes por muchos años habían recibido los mayores beneficios del municipio, lideradas por Crescencio Mariano Tapia, han fungido incluso como grupo de choque. En la misma reunión en donde cuestionaron al patronato que llevó a cabo la obra de la telesecundaria, los ánimos se calentaron por la denuncia. Cuando los ayudantes del agente municipal iban a encerrar a un priista alcoholizado que estaba causando pleitos, para evitar que lo encerraran, las mujeres priistas se abalanzaron contra los ayudantes. En el jaloneo, insultaron a la Sra. Amacia, que iba llegando a la asamblea. Ella se defendió y cinco mujeres la empezaron a golpear hasta dejarla tirada en el suelo.

Este hecho se concatenó con otro que pone en el escritorio un tema de investigación que yo no abordo aquí: la brujería. Pese a que mi participación con Xochitépetl había finalizado, mujeres y hombres se me seguían acercando cuándo tenían algún problema para llevar y traer recados a la organización. Días después de este altercado, se acercó, Mariana hija de la Sra. Amacia, y me comentó que por la tarde, llegaba el Ministerio Público a tomarle la declaración. Pese a ser un municipio con mayoría nahua, el Ministerio Público no cuenta con traductor y la Sra. Amacia no habla español.

Las autoridades de la comunidad fungen como traductores, pero ella quería dejar por escrito su declaración, ya que en muchas ocasiones los funcionarios las confunden y no documentan todos los hechos. Me pidió ayuda con el escrito. Gabriela, una joven

²¹³ Entrevista, junio 2001

opositora de la comunidad, con la que yo iba a ir por la tarde a la comunidad de Atempa para realizar un taller con mujeres, fue quien tradujo a la Sra. Amacia, y yo escribí la declaración.

De camino a Atempa, Gabriela me hizo una confesión: ella iba a ayudar a escribir la declaración pero reconsideró, y le propuso a Mariana que me lo pidieran a mí. “A ti no te da miedo, hacerlo” –afirmó. “Si los priístas se enteraban que yo había hecho la carta, me iban a hacer daño. [Bajó la voz y continuó] El Sr. Agustín es brujo, por eso la gente no quiere denunciar, por miedo a que el brujo les haga daño”²¹⁴.

No nos adentraremos a este tema, pero quisiera dejar constancia de que forma parte del imaginario y la realidad de las personas de Ilamatlán, nahuas y mestizas. Antes de tomar posesión, en diciembre de 2000, el Ing. Fernando Barrios, primer presidente municipal que no salió de las filas del PRI, algunos opositores se dieron cuenta que la presidencia estaba rodeada de huevos, tantos que decían que la presidencia era una gallina que iba a empollar. Varios opositores aseguran que la familia Ramírez pagó por hacer brujería. Estos mismos consideran, que eso provocó el accidente que ocurrió en el pre-cierre de campaña de la planilla común, donde hubo un muerto.

6.2 Relaciones con otros niveles de poder.

Las relaciones con otros niveles de poder son lo primero que mencionan los nahuas cuando se responden ¿por qué la familia Ramírez ha mantenido tanto tiempo controlado el ayuntamiento? No se conoce con claridad, con quién y cómo son esas relaciones, pero se generaliza diciendo que se dan con el gobernador, la representación estatal del PRI y con diputados locales y federales del mismo partido.

Don Moisés, tomó una hoja de mi libreta y dibujó un triángulo, al mismo tiempo que respondía a mi pregunta “Así como el cacique éste, tiene sus pequeños caciques en las comunidades, como ese Chencho aquí en la comunidad. Humberto Ramírez, es un pequeño cacique de otro, hasta llegar al máximo cabecilla que es el presidente de la república, pero a éste lo gobiernan otros más grandes”²¹⁵.

²¹⁴ Diario de campo, 9 de abril de 2001

²¹⁵ Entrevista, junio 2001

Dicho por Jorge Gutiérrez, "...se va constituyendo una estructura de poder con forma piramidal que se va ensanchando hacia las bases donde se localiza el campesinado. No existe forma alguna de democracia en la participación política y las decisiones son tomadas desde los centros más elevados y de ahí son transmitidas a la base de la estructura. Las decisiones políticas atraviesan toda la jerarquía burocrática en este proceso de transición hacia la base de la pirámide" (1975: 78).

En la dilucidación de un indígena y en la de un académico, encontramos puntos en común, que estamos tocando a lo largo de esta tesis. Uno de ellos es que el Estado no es un órgano de conciliación de clases sino de dominación, ya sea a través de la estructura formal o de la informal que se imbrica con el mismo sistema. El Estado inhibe la participación y decisión política de los ciudadanos e impone una serie de decisiones que son tomadas por la clase dominante y echadas a andar por la clase política y las elites caciques locales.

Por lo tanto, las relaciones entre los niveles de poder sí pueden leerse como una simbiosis política. El gobierno estatal y federal de una manera u otra habían apoyado al cacique para que permaneciera o por lo menos no le habían estorbado. Dice Alfredo Zepeda refiriéndose a lo sucedido en el municipio de Texcatepec, "Luis Mendoza no se explica sin vincularlo al gobierno estatal y nacional"²¹⁶, y tampoco Humberto Ramírez.

En ese sentido, los fracasos en las resistencias vividas en Ilatlán no se explican sólo por su lógica interna, sino también por el apoyo que ha recibido el cacique de los otros niveles, aunque no se sepa con exactitud cómo se han dado esas negociaciones y apoyos.

Sólo tengo una referencia local, abierta y clara. En 1994, cuando Aurelio Hernández fue candidato no registrado a la presidencia municipal, las primeras votaciones se anularon, se hicieron votaciones extraordinarias donde ganó por un voto. Las instituciones electorales pretextando falta de recursos legales para aceptar su triunfo, se lo dieron al PRI, pero Aurelio Hernández asegura que cuando estaba peleando su triunfo en Xalapa,

²¹⁶ Entrevista, noviembre 2001

una “fuente cercana” del gobernador le dijo que la presidencia municipal ya era un compromiso que había hecho el gobernador Chirinos con el cacique de Ilatatlán.

Detrás de esto, afirma, estaba el depósito en la cuenta de Chirinos de un dinero que iba dirigido a un proyecto de agua potable, pero que no se ejerció. No es posible identificar la veracidad del hecho, pero es claro, que pensarlo así es una muestra de la simbiosis política, en donde unos ayudan a los otros para permanecer en el poder y en sus posiciones hegemónicas y de rango a través de los favores que se hacen.

En cada uno de los niveles, desde el local hasta el nacional, se repite la constante sociológica que hemos identificado: el ejercicio del *poder sobre*. El ejercicio de una relación de dominio, control y mando; es decir, de un tipo de poder asimétrico, organizado piramidalmente. Justamente por este motivo, el caciquismo es una estructura que no necesariamente tiende a desaparecer en la medida que el capitalismo entra a un modo de producción no capitalista, como lo exponía Luisa Paré. El caciquismo como una estructura de dominación, se adapta con facilidad a otras estructuras que mantengan este principio de poder. En este sentido, el actual monopolio de la política por los partidos políticos puede sostener el caciquismo, en cualquiera de sus niveles. Knight sostiene que la política formal tiene una estructura que permite la generación de caciques a diferentes niveles, desde el local hasta el nacional (2006: 22).

6.2.1 Redes de patronazgo hacia arriba.

El cacique está conectado con otros de rango *superior* o *inferior* dependiendo del nivel en el que se encuentra dentro de la estructura política. Afirma Knight: “Los caciques miran ‘hacia arriba’ y tienen ciertas obligaciones con sus patrones superiores”²¹⁷. Justamente esto último nos regresa al concepto de las redes. Porque aunque el cacique no permanezca dentro de la estructura formal, hemos visto cómo a través de redes informales lo hace. Estas redes posibilitan la interconexión sin ser parte integral del sistema institucional formal. La antropología, como dice Wolf, proporciona distintas herramientas para estudiar este tipo de estructuras “intersticiales, suplementarias y paralelas de las sociedades complejas”, y así poder explicar su relación con las instituciones formales en las que se inscriben (1999: 20).

²¹⁷ 2000, versión electrónica: <http://www.letraslibres.com/index.php?art=6612>

Para Larissa Adler las redes permiten identificar relaciones sociales, y lo que interesa es cómo las relaciones “están ordenadas y cómo la conducta de los individuos depende de su ubicación en ese ordenamiento y de qué manera influyen los propios individuos en los ordenamientos... los datos relacionales son conceptualizados como la concreción de una red social, una construcción teórica que nunca se observa realmente. Los datos aparecen entonces como un conjunto de puntos que representan las entidades de las redes, y un conjunto de flechas que representan los lazos entre los puntos” (Leinhardt, citado por Adler, 1994: 343)

La referencia que nos ofrece Aurelio Hernández nos permite reconocer que las relaciones que establece el cacique con otros son de “recíproco apoyo”, aunque el intercambio que se establezca provenga de niveles jerárquicamente diferenciados. El cacique garantiza a sus seguidores programas sociales en tanto ellos lo sigan apoyando. A su vez, con los contactos que tiene el cacique en los niveles superiores existe también, un intercambio de favores. Gracias a eso, éste goza de cierta autonomía en el control político local en tanto siga defendiendo los intereses del poder superior. Este tipo de “intercambio”, como ya lo habíamos visto, se manifiesta dentro de lo que se ha llamado la red de patronazgo.

No se tienen datos concretos de las relaciones establecidas, pero el reconocimiento de los supuestos teóricos que adoptamos, nos pueden dar luz de lo que sucede generalmente en este tipo de relación. La relación de patronazgo es una relación asimétrica; y entre el patrón y el cliente hay una relación de concesión recíproca. La diferencia en la reciprocidad es que se presenta en niveles desiguales de control de recursos, y por tanto, de manejo de poder. El intercambio patrón-cliente es de reciprocidad asimétrica.

El sistema político mexicano opera como una red jerárquica de patronazgo. La tarea del funcionario-intermediario-cacique se canaliza a través de estas redes que se extienden a niveles superiores, ya que a partir de estos niveles se obtienen los beneficios. La red de patronazgo mina cualquier intento de autonomía. Cuando un grupo con pretensiones de autonomía es descubierto, el primer paso es buscar las formas de integrarlo al patronazgo del Estado; es decir, de cooptarlo, y si esto no funciona se recurre

generalmente a la violencia (De la Peña, 1986: 38 y 41). En este sentido, la red de patronazgo forma parte de los 'procesos sociales' que han servido para inhibir las resistencias colectivas en México.

Estas redes son la clave del poder, la duración y fortalecimiento de los "patrones/caciques" depende de su habilidad de manipularlas, diversificarlas y consolidarlas (De la Peña, 1986: 46). En la estructura política mexicana, los grupos basados en el patronazgo sobreviven a los cambios administrativos en la jerarquía: los subordinados suben o caen junto con sus patrones. En este sentido, la jerarquía no sólo es un organigrama con puestos que se llenan con funcionarios mutuamente intercambiables, sino que puede ser también una red de relaciones patrón-cliente.

Al respecto de la red hacia arriba que construyó Humberto Ramírez, Don Moisés comenta: "Es lo que queremos nosotros, hace tiempo queremos que haya cambio; pero le vuelvo a repetir, aquí el cacique está muy apegado con los gobiernos de Xalapa. Cada gobernador que entra luego, luego se pega la mano a ser compadre de pila o amigo, y ahí pues el señor no sabe lo que hacen aquí. Mientras que nosotros los campesinos no tenemos recurso para ir a denunciar hasta allá en Xalapa. Pues ahí nos quedamos viendo nada más, hace lo que él quiere"²¹⁸. Como lo afirma en este testimonio Don Moisés, las relaciones con otros personajes "importantes en la política", no se quedan en el nivel formal, traspasa las fronteras y se construyen redes de amistad o compadrazgo. Gabriela también afirmó: "Fernando Gutiérrez Barrios es compadre de Don Beto"²¹⁹.

Incluso, el mismo Germán Ramírez comentó: "Los alcaldes [se refiere a los presidentes municipales del municipio de Iliatlán] han tenido también buena relación. Y en cuanto al gobierno del estado conservamos esas amistades. Tenemos relaciones en Xalapa, hemos metido la mano para algunos proyectos, como el caso de Sedesol. Últimamente ya no fue igual, porque la venida del señor Fox nos cambió todo, los representantes a nivel estado [de las dependencias federales], y vemos que la situación actual va dirigida sólo a un pequeño grupo"²²⁰.

²¹⁸ Entrevista, 4 de septiembre 2000

²¹⁹ Entrevista, agosto 2000

²²⁰ Entrevista, junio 2000

Wolf escribe que hay un tipo de amistad que llama instrumental, donde "cada uno de los componentes de la misma actúa como potencial eslabón de conexión con otras personas del exterior" (1999: 30). La amistad instrumental sobrepasa los límites de los grupos locales, e intenta establecer puentes con otros grupos; tiene como finalidad que se den una serie de prestaciones de ayuda mutua. Dentro de la amistad instrumental también es importante la carga afectiva para seguir manteniendo el vínculo. Por tanto, este tipo de relación desaparecería si los favores que se esperan no se realizan, y si esa carga afectiva se ve disminuida porque una parte explota a la otra.

Las relaciones dentro de la amistad instrumental se inician como una relación recíproca y simétrica, es decir, una relación entre iguales. Es probable que por una gestión inteligente, una de las partes acceda a una posición de poder y la otra se mantenga en un nivel inferior. La carga afectiva puede mantener y asegurar la continuidad de la relación frente a ese eventual desequilibrio, pero la relación en sí misma cambia: de ser una relación de amistad instrumental a una relación de patronazgo. Lo que vemos en el sistema político mexicano es que lo que enlaza a los distintos niveles de poder es la red de patronazgo, pese a que se revistan de relaciones de amistad o compadrazgo.

La red de compadrazgo que se presenta en el sistema político mexicano y se extiende hasta los ámbitos rurales, ha sido entendida como un contrato diádico informal entre parientes o amigos, que implica un intercambio de favores y de amistad. No hay que confundir esta red con el parentesco ritual; ésta es un sistema de reciprocidad de favores.

Este tipo de "compadrazgo" juega un papel muy importante en la política mexicana. La lista de favores que se pueden obtener a partir de esa red es grande, es el principal mecanismo de otorgamiento de empleo y de favores burocráticos. Adler afirma que los favores dependen "de la condición de tener al amigo adecuado en el lugar preciso y en el momento necesario" (1994: 27).

La regla de reciprocidad no se menciona abiertamente, pero en el compadrazgo está implícita la frase "hoy por ti, mañana por mí". Un punto importante dentro de este tipo de compadrazgo es que es una relación personal entre individuos que se consideran de igual nivel social, el compadrazgo es un intercambio equilibrado. Si hay intercambio de

favores entre individuos de diferentes niveles sociales, el modo de intercambio es cualitativamente distinto. En este sentido, el mencionado compadrazgo de Humberto Ramírez con el gobernador y secretario de gobernación, en su momento, Gutiérrez Barrios, se puede ubicar más en la red de patronazgo.

6.2.2 Caciquismo, redes y formación del Estado.

Como lo hemos sostenido, esta formación de niveles de poder que se comunican a través de los caciques-intermediarios, y por medio de las distintas redes que se establecen, está enmarcada en el contexto de la conformación del Estado-Nación en sus dos procesos paralelos: la formación del Estado y la formación de la Nación.

Estos dos procesos terminan por romper la independencia “total” de los caciques, la cual intercambian por un dominio institucional, que se materializa a través del dominio personal que los diferentes caciques que se integran al sistema poseen. Otorgándoles aún cierta independencia, a cambio de que ellos sean voceros de las políticas del Estado en sus contextos locales.

En el capítulo dos se afirma, asumiendo lo dicho por algunos autores, que la consolidación del Estado implica la minimización de otros poderes independientes. En este sentido, la intermediación significa en términos políticos, la nulificación de cualquier manifestación de autonomía, a partir de la generación de un alto grado de dependencia. Las instituciones del Estado no pueden ejercer poder sobre los actores sociales, mientras estos mantengan independencia sobre sus recursos; es decir, mientras tengan autonomía.

La nulificación de la autonomía con respecto a los pueblos indios fue ejercida por el Estado, al adoptar el indigenismo integracionista como política pública en 1948. Aguirre Beltrán, ideólogo indigenista, propuso una serie de acciones para ser aplicadas directamente en las comunidades indígenas, con el propósito de integrar a éstas a la nación. Las cuales consistían en: “1) desconocer jurídica y políticamente las formas de gobierno indígena; 2) bloquear e impedir cualquier pretensión de los indígenas de reconstituir o construir identidades supracomunales, así como unidades sociopolíticas regionales que abarcaran a varias comunidades; 3) ‘imponer y sostener en las comunidades indígenas’ el municipio libre como única forma de gobierno reconocido

constitucionalmente, con el objeto de propiciar la disolución de las formas de gobierno tradicional en el ‘nuevo molde’ e integrar a los indígenas a las formas de gobierno de la mayoría de la población nacional” (Sánchez, 1999: 47).

Estas acciones reflejan claramente la importancia que tiene para la conformación del Estado, la enajenación del derecho de los pueblos a autogobernarse. Y pese a que el indigenismo ha cambiado de apellido al iniciar el siglo XXI; y pese a que se han implementado leyes más incluyentes, las políticas y las leyes siguen teniendo, en el fondo, el mismo sentido. La negación al pluralismo político, tanto de los indígenas como de la sociedad en general, está inscrita como parte fundamental de la conformación del Estado mexicano.

Se inhibió la participación ciudadana en la toma de decisiones en los distintos niveles de gobierno (municipal, estatal y federal), corporativizándola en grandes instituciones políticas, una de ellas, el partido oficial (PRI). Estas dos instituciones entrelazadas, gobierno y partido, conformaron un sistema piramidal en donde el que estaba en la cabeza era el presidente de la "república"; sin olvidar, como lo sentenció Don Moisés, “a éste lo gobiernan otros más grandes”²²¹. No es casual que en la mayoría de los trabajos que se han hecho sobre caciquismo, el cacique pertenezca al PRI. Su función de intermediación se debe cumplir a través del partido, así se incorporan al sistema. Esto no implica que no haya caciques que militen en otros partidos, tiene que ver con los años que vivió México soportando un partido de Estado.

El PRI constituyó el principal instrumento de control sobre las comunidades y, como afirmamos anteriormente, su fuerza se presentaba más en tiempos electorales. Esto provoca que en la percepción de los ciudadanos sea difícil separar al gobierno y al partido. Por tal motivo, programas federales o estatales han sido utilizados para beneficiar al PRI. Recordemos que la significación que dan los nahuas y mestizos opositores a la palabra cacique, no se concede sin la vinculación al partido oficial. Gabriela afirmó “Son los mismos, cacique es PRI, es su bandera, como la concha de la tortuga”²²².

²²¹ Entrevista, junio 2001.

²²² Entrevista, agosto 2000.

A través del PRI se construyó la red de patronazgo que durante mucho tiempo legitimó al cacique de Ilimatlán. Justamente con esta institución se relaciona la función que se le atribuye. Para los nahuas y mestizos opositores, el cacique asegura el voto existente a favor del PRI, ya sea por medio de la creación del miedo por la violencia generada, o por medio del agradecimiento que se desprende de los indígenas, cuando son utilizados programas y proyectos del gobierno estatal y federal. Además, algunos nahuas reconocen que otra de sus funciones es mantener a la gente tranquila, porque debido a ser una zona con mucha marginación, es posible que se den brotes de descontento.

A cambio de eso, le dan autonomía para explotar tierras y personas. Transfigurando así, una relación funcional que se construye a partir de relaciones de dominio. En este sentido, Schryer expresa: "Una vez absorbidos por el sistema de patronazgo del PRI, el partido recompensa a sus partidarios... El PRI ha podido mantener su posición de control absoluto, a pesar de la insatisfacción popular porque posee un control casi completo sobre los recursos políticos disponibles... Gracias a su monopolio de poder a nivel nacional pudo conquistar o reprimir de forma efectiva a todo aquello que amenazara el statu quo" (1976: 32 y 34).

Pese a esa relativa autonomía del cacique, al inscribirse al sistema, su función se reduce a ser dispensador de beneficios²²³. Estos beneficios tienen que cumplir la cualidad de no ser excesivos; es decir, que puedan ser realmente procesados por el sistema, para calmar los ánimos de los pueblos inhibiendo así su participación. Knight afirma que es "parte del pan que disemina entre sus propios clientes, lo cual lo transforma en un cacique 'bueno' o, al menos, tolerable. De hecho, estos vínculos hacia abajo son los que más cuentan en el *modus operandi* del cacique, pues si puede mantener 'feliz' al distrito local de electores, ha desempeñado su función principal a los ojos de aquellos que están arriba"²²⁴.

Por ese motivo, la acción del intermediario-cacique no sólo depende de su control sobre el ayuntamiento, también depende de su capacidad de negociación de algunas

²²³ Generalmente estos son dádivas que no resuelven para nada los problemas de las poblaciones pobres, pero que se utilizan para seguir manteniendo el capital político tranquilo. En tiempos electorales hay una mayor movilización de estos "beneficios".

²²⁴ 2000, versión electrónica: <http://www.letraslibres.com/index.php?art=6612>

demandas²²⁵ de la población. Éstas se canalizan a través de esas redes sociales que interconectan los distintos niveles.

“Casi toda la actividad caciquil, por ende, se refiere al intermediarismo estatal, municipal o local... Conceptualmente, los caciques son representantes del sistema ‘patrón-cliente’, que involucra jerarquías de autoridad y actores con diferencias marcadas en status y poder, unidos mediante enlaces de reciprocidad y patronazgo desiguales” (Knight, 2006: 13).

En términos políticos todo esto se presenta como una relación gobernante-gobernado, que se puede calificar como una relación de mando-obediencia. En donde los gobernantes definen qué pasos va a tomar el ayuntamiento, sin consultar nunca con los gobernados; en este caso, los nahuas de las comunidades. En términos culturales, estas relaciones de poder se siguen sosteniendo en relaciones sociales en donde hay arribas y abajos, superiores e inferiores; es decir, se sostienen en el racismo. En términos económicos hay, como ya lo mencionamos, una imbricación entre los términos clase y etnia, en donde los indígenas, los nahuas, suelen ser los más pobres.

6.3 Intermediación política.

Después de un largo periodo, en donde en el municipio de Iliatlatlán se vivía un sistema de dominación sin mediaciones políticas, el cacique se adapta mucho más al sistema y a la nueva geografía que provoca la presencia de promotores de los Derechos Humanos en la zona. Deja atrás la violencia como único mecanismo de ejercicio de poder, y empieza a actuar llevando a cabo una política concertada, persuasiva, menos violenta, con mayor preocupación por los programas sociales como forma de mediación y control.

Asegura el profesor Saúl Hernández, que antes de los años ochenta del siglo pasado, no se sabía que hubieran programas de gobierno, y si habían no los daban a conocer. Los programas se pusieron en marcha a partir de que hubo oposición. En este segundo periodo de la historia contemporánea del municipio (a partir de los años noventa), el

²²⁵ En este proceso de intermediación, en algunas ocasiones son atendidas algunas demandas. Generalmente esta respuesta se da, cuando existe una posibilidad potencial de que los grupos retomen sus controles. El cumplimiento de demandas va dirigido a la desarticulación de la organización.

control del poder dejó de depender directamente de la violencia, empezando a depender de la relación directa con los gobiernos estatales y federales, y de forma indirecta del control o cercanía con las dependencias oficiales. Es decir, dependía de la forma en la que eran aprovechadas las redes. En este sentido, afirmó, que en el municipio de Iliatlán, ya a finales del siglo XX, el cacique utilizó también lo que varios autores han llamado la intermediación política.

Se llama intermediario a quien una o más partes delegan o asignan poder y utiliza éste para negociar con un tercero. El éxito de la negociación consiste en lograr que el tercero también conceda (asigne o delegue) poder al intermediario, para que éste pueda negociar entonces con la primera parte. En teoría, el intermediario termina la negociación con ventajas para sí mismo y favoreciendo a las otras partes. Pero, en la realidad los intermediarios políticos tienden a favorecer a las partes que se encuentran en niveles superiores.

Recordemos que en el capítulo dos, postulamos esta forma de entender la intermediación: La función del cacique o de cualquier institución formal o informal del Estado no es la de mediar, sino la de controlar la autonomía de los grupos. Ya no a través de la violencia, sino a través del desarrollo de los proyectos y programas de las autoridades estatales o federales. Enmarcar las demandas populares sólo en éstos proyectos y programas, manteniendo así, a la gente tranquila y evitando que surjan demandas que el sistema no pueda resolver ha sido un logro de este sistema de poder.

Pero, ¿cómo se logró este paso del uso de la violencia al uso de la mediación?

6.3.1 La llegada de las instituciones.

Esta situación del municipio, en donde se fue dejando poco a poco el uso de la violencia como medida de control, se engarzó con programas gubernamentales de amplia cobertura. Como el Programa Nacional de Solidaridad (1989-1994), ejecutado en campo por el personal del Instituto Nacional Indigenista (INI), los Fondos Regionales y el Programa de Mujeres en Solidaridad.

El INI, pese a ser una de las pocas instituciones que ya tenían trabajo y presencia en la zona, en 1989 se reconfigura para implementar dicho programa, cuyo objetivo era

apoyar el desarrollo de comunidades y grupos marginados a través de la acción conjunta y directa de sus integrantes. Este programa inició en un periodo donde el Estado Mexicano “cede” a las comunidades indígenas “*el derecho a decidir los programas a aplicar en sus propias regiones, y el manejo directo de los recursos económicos que el gobierno federal envía a los indígenas, a través de los Fondos Regionales de Solidaridad*”²²⁶.

Es preciso puntualizar en la palabra ‘cede’: el Estado Mexicano NO está reconociendo los derechos que los Pueblos Indios poseen. Pese a que un año antes de impulsar este programa, México había firmado el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), lo que hace es *amablemente ceder* derechos que considera tiene el Estado. Por tanto, el Estado otorga dos derechos a los pueblos indios, dos derechos que, desde su perspectiva, no tienen, y por eso les cede: el derecho de decidir los programas y el derecho de manejar los recursos para dichos programas. Así lo comunica el Centro Coordinador Indigenista (CCI) nahua-otomí-tepehua de Huayacocotla, Veracruz, y este “ceder derechos” no lo pone en ningún momento en cuestionamiento.

El INI informa que “definió como líneas básicas de acción: el fomento a la producción, bienestar social, capacitación y asesoría, y fomento del patrimonio cultural, fue dentro de estas áreas que llevó a cabo programas financiados con recursos de solidaridad, tales programas fueron: brigadas de solidaridad, técnicos en solidaridad, procuración de justicia, jornaleros agrícolas, reforestación, fondos del patrimonio cultural, fondos regionales de solidaridad, y equipamiento y reparación de unidades administrativas provisionales, también financiadas con recursos de solidaridad, que se agregaron a la estructura organizacional del instituto.

“En 1989 a petición del Presidente de la República, el Instituto elaboró el ‘Programa Nacional de Desarrollo de los Pueblos Indígenas 1991-1994’. Este programa como parte del Programa Nacional de Solidaridad, tuvo los mismos objetivos que aquél, su característica principal fue que aparte de dar continuidad a acciones ya planteadas por algunas dependencias, se centró en atender aspectos que por diversas circunstancias quedaron vacíos de la acción pública”²²⁷.

²²⁶ Centro Coordinador Indigenista nahua-otomí-tepehua. Huayacocotla, Ver. 1994.

²²⁷ Antecedentes del INI en www.ini.gob.mx Este link ya no se encuentra en línea.

Carlos Moreno, colaborador del INI, señala que en esta etapa el Instituto fue una vez más, instrumento operativo de estrategias de desarrollo más amplias, aunque en esta ocasión el componente indígena fue más significativo. El instrumento más importante del programa fueron los Fondos Regionales para las actividades económicas, los fondos de cultura, y la transferencia de recursos para cafeticultores indígenas ante la desaparición del Inmecafe en 1989²²⁸.

Los dos primeros son los que fueron mencionados por los técnicos y funcionarios del CCI del INI en Huayacocotla. Eufasio González considera al programa de Fondos Regionales como el programa estratégico. Explica que el recurso es el mero pretexto para fomentar la organización con posibilidades de ser autónoma, aunque inmediatamente después nos señala que en la práctica no ha sido fácil, porque la inercia de las comunidades y de la institución va en sentido contrario²²⁹.

El programa de Fondos Regionales para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas apoya proyectos productivos que ejecutan grupos de las propias comunidades, que establecen el compromiso de recuperar el total o una parte de la inversión, para así crear un fondo que les facilite el financiamiento de acciones y proyectos que las comunidades acuerden.

En ese sentido, los objetivos que se plantea son: Apoyar a las comunidades indígenas del país en la realización de proyectos relacionados con su actividad económica de ingreso; contribuir a que las comunidades generen fondos financieros a partir de la revolvencia de cada una de las organizaciones, que les permitan consolidar recursos para ampliar y consolidar la infraestructura productiva, o de apoyo que ellas mismas determinen; consolidar la organización indígena, buscando mecanismos que permitan desarrollar procesos de planeación, presupuestación, ejecución y aprovechamiento de las obras, acciones o recursos; y lograr reconocimiento formal de las figuras asociativas que las organizaciones determinen para lograr acceso a otras condiciones y otras fuentes de financiamiento²³⁰.

²²⁸ Antecedentes del INI en www.ini.gob.mx Este link ya no se encuentra en línea.

²²⁹ Entrevista, octubre 2001

²³⁰ Antecedentes del INI en www.ini.gob.mx Este link ya no se encuentra en línea.

El primer Fondo Regional en la Sierra Norte de Veracruz se constituyó en 1992. Para constituirlo el INI convocó a tres organizaciones: la Unión Campesina Zapatista (UCZ) y al Comité de Defensa Campesino (CDC) ambas organizaciones del municipio de Texcatepec, junto con la Unión de Ejidos Nahua-Otomíe-Tepéhua (UENOT), ubicada en el municipio de Tlachichilco.

“El CDC se integró para defenderse de las agresiones y de toda la violencia que se generó durante el cacicazgo de Luis Mendoza y tuvo un papel importante en su detención... está constituido básicamente en las cuatro comunidades, que conforman los bienes comunales de Amaxac. Tras la detención del cacique, el Comité de Defensa Campesino empezó un proceso de recuperación de la tierra, que ha continuado durante estos años a través de gestiones ante la Reforma Agraria y ante el Gobierno del estado... la Unión Campesina Zapatista se orienta principalmente a la lucha reivindicativa, para la obtención de créditos, la regularización de problemas agrarios y la recuperación de tierras. La UCZ, tiene una cobertura regional más amplia que el CDC, se ubica en 12 comunidades” (Cortez, 1998: 45-46). Sin embargo, “La UENOT es una organización surgida por iniciativa oficial, de corte productivo, promovida por Carlos Rojas, el ex secretario de la SEDESOL”²³¹.

El Consejo Directivo, de ese primer Fondo Regional, fue constituido con dos miembros de cada una de las organizaciones, contaba con 500 millones de pesos que serían destinados a los proyectos de las mismas. Sin embargo, un año después, el INI decidió finalmente desintegrar este Fondo Regional hecho con las organizaciones indicadas, y crear cuatro Fondos Regionales, uno en cada municipio de la región: Texcatepec, Tlachichilco, Zontecomatlán e Iliamatlán.

La justificación que ofrecen los funcionarios del INI para la desaparición del primer Fondo Regional fue la imposibilidad que tuvieron las organizaciones para trabajar como el programa lo indicaba. Indican que esto se dio por dos razones: una, porque las distancias y las pocas vías de comunicación impedían el trabajo conjunto y sistemático de éstas; y otra, porque desde el punto de vista de los funcionarios del INI, las

²³¹ Yaotzin Domínguez, miembro de Xochitépetl, A.C. Entrevista, septiembre de 2000

organizaciones no se dedicaban a discutir cuestiones de desarrollo, sino cuestiones ideológico-políticas que mantenían el trabajo parado. En este sentido, afirman que la preocupación porque los recursos llegaran a los indígenas y tuvieran un impacto en su comunidad, los orilló a redefinir la idea de la constitución de los Fondos.

Para las organizaciones sociales y campesinas de la región de Texcatepec, la causa fue diferente. Ellos consideran que la potencialidad política que se estaba presentando para las organizaciones campesinas e indígenas de Texcatepec, fue leída como no conveniente, lo cual llevó a la desestructuración. La UCZ y la CDC son organizaciones independientes e indígenas, que meses antes de la conformación del primer Fondo Regional, habían ganado las elecciones en el municipio de Texcatepec. “A pesar de que había muchos indicios de que no se iba a respetar el triunfo popular, la gente logró organizarse y defender los votos. Como resultado del proceso organizativo y formativo, el candidato de la UCZ ganó la presidencia municipal de Tezcatepec en noviembre de 1991” (Cortez, 1998: 84).

A más de un año del triunfo electoral del candidato de la UCZ a la presidencia municipal de Tezcatepec, y con la participación en el Fondo Regional; estas organizaciones se fortalecieron en detrimento de los poderes caciquiles locales y regionales. Por ejemplo, la CNC y los ganaderos de Tezcatepec intentaron incorporarse al Fondo con objeto de obtener parte de los recursos, pero su solicitud fue rechazada. Estas organizaciones, por lo tanto, estaban poniendo un ejemplo que podía ser reproducido en los municipios cercanos.

La Agrupación de Derechos Humanos Xochitépetl también considera que la causa de la desestructuración fue la señalada por las organizaciones de Texcatepec. El INI pese a que considera el programa con muchas posibilidades para fomentar la organización de las comunidades, con miras a que éstas sean autónomas, la autonomía en su mirada institucional está limitada y no puede en la práctica reconstituir los poderes locales. A esta reflexión regresaremos nuevamente, porque está relacionada con la discusión, de que la entrada de las instituciones a los espacios de poder caciquil va desquebrajando ese mismo poder²³².

²³² Ver siguiente apartado: Instituciones y cacique: ¿contrarios o aliados?

Por lo pronto, nos concentraremos en realizar un vuelo de pájaro a la experiencia del programa de Fondos Regionales en el municipio de Ilimatlán. Recuerda Eufraasio González, que cuando se creó el Fondo Regional en Ilimatlán, había muchos recursos. La institución contaba con 63 técnicos que les daba una capacidad suficiente para atender a los cuatro fondos. A Ilimatlán llegaba una brigada de mujeres, y tres técnicos que cubrían todo el municipio.

Un programa impulsado con recursos del Fondo Regional fue "Mujeres en Solidaridad". Fueron impulsados algunos proyectos donde eran las mujeres indígenas las que tenían un mayor control, a través de los Comités de Mujeres. Los comités se constituyeron en 1993, con el objetivo de impulsar acciones que contribuyeran a erradicar la pobreza extrema y la inequidad; además de promover acciones que tendieran a resolver la problemática que vive la mujer en esta zona, como el reconocimiento a su trabajo y el fortalecimiento de su participación.

El 72% de los proyectos del programa de mujeres que se desarrollaron, iban dirigidos a solucionar la carencia de servicios. Se hicieron proyectos para molinos de nixtamal, suministro comunitario y domiciliario de agua, electrificación, mejoramiento de la vivienda, tienda comunitaria y talleres de costura.

El INI considera que con ese programa avanzó en aligerar la carga de trabajo de las mujeres, y en abrir un espacio para su participación. Desde el punto de vista institucional, esta organización de mujeres, es un actor nuevo que ha logrado realizar acciones de beneficio social y económico para los pueblos. Así, han dado respuesta a viejas demandas que las autoridades caciquiles no dieron. De esta manera —afirman— la organización está modificando los esquemas de control caciquil "por demás obsoletas y caducas, que vienen conteniendo el desarrollo de la región, e impidiendo la incorporación de los pueblos a la vida nacional"²³³.

Aunque es cierto que algunas experiencias fueron exitosas, la mayoría de los Comités de Mujeres se desintegraron al obtener sus objetivos, y además muchas experiencias,

²³³ Centro coordinador indigenista nahua-otomí-tepehua. Huayacocotla, Ver. 1994

fueron desagradables para las mujeres (por la cantidad de problemas que generaron entre ellas) y no lograron sus objetivos. Sólo se logró formar y mantener durante algunos años una Sociedad de Solidaridad Social (SSS) en la comunidad de Xoxocapa, liderada por Doris Larios. Considera Eufasio González, al hablar de esta última experiencia, que “cuando la gente se adueña de la idea y del proyecto todo funciona muy bien... En Xoxocapa con la señora Doris Larios, en el programa de introducción del camino entre Xoxocapa y Zonte (un programa de mujeres con financiamiento del INI) sí hemos tenido acciones importantes”²³⁴.

Los Fondos Regionales de Solidaridad también invirtieron, en proyectos para que los indígenas de la región estuvieran capacitados para llevarlos a cabo, como la siembra de los productos básicos (maíz y frijol). Poco a poco, se implementaron proyectos de comercialización, abasto y agropecuarios, lo que llamaron: el Paquete Familiar Agrícola y el Paquete Familiar Ganadero.

Dentro del proyecto de comercialización, en la frontera entre las comunidades de Amatepec y Chahuatlán, se construyó una bodega de abasto sobre terrenos que aún disputan ambas comunidades. Durante algún tiempo funcionó, pero ahora sólo es un elefante blanco en medio de la sierra. Explican, que el Programa de Unidades de Producción Agropecuaria Familiar que tenía como objetivo fomentar la iniciativa de las familias, para ejercer recursos fortaleciendo su vocación productiva y comercial, de la misma manera, “funcionó durante algún tiempo, pero degeneró en un proyecto más para pedir pollos, puercos, calabazas, etc., sin sustento organizativo, ni económico”²³⁵.

El INI también ha impulsado en la zona un programa de cultura, que como comentan, no fue importante en inversión. Con él se apoyaron proyectos musicales, de danza o bordados. Ilatlán es el municipio donde más se invirtió en proyectos culturales.

Eufasio González afirma que en Ilatlán “no ha prendido el programa”, a diferencia de otros municipios. Considera que en el municipio de Tlachichilco ha favorecido el

²³⁴ Entrevista, octubre 2004.

²³⁵ Ibid.

fortalecimiento organizativo²³⁶; y en Texcatepec, pese a lo que llama un fracaso económico del programa, considera que funciona bien y ha ayudado a la organización comunitaria. El programa tuvo un buen auge en Ilimatlán entre 1993 y 1995, pero debido a varios problemas, entre ellos los organizativos, fue cayendo²³⁷.

En su reflexión, Eufasio González, ofrece varias razones²³⁸ que impidieron que el programa impactara positivamente a las comunidades de Ilimatlán:

1) Menciona primero las razones institucionales que impiden que los proyectos se fortalezcan: "... se acabó el sexenio y se acabaron todos los apoyos. Nos quedamos sin gente... En el periodo de Salinas hubo un auge y después el decaimiento... El área de acción es ahora la mitad del municipio, para podernos ajustar a los recursos". Critica la poca continuidad que se mantiene entre los sexenios, considera que el INI no ha tenido una línea institucional clara, que permita que los objetivos planteados se vayan cumpliendo.

2) Presenta a la cultura de los nahuas como una causa del poco impacto que han dejado los proyectos impulsados. Afirma que son "los factores de tipo psicológicos y sociológicos [los] que no permiten el desempeño de la gente de Ilimatlán... Por la personalidad, por la forma de ser, por el ninguneo al que son sometidos, y no hay respuesta. Tu hazle algo a gente de Texca o de Tlachi y te andan buscando, te andan corroteando, porque no se dejan. En Ilimatlán no hay respuesta de la gente, ahí tiene que estar muy pegado gente de la institución. La gente nahua es pasiva. Hablando de asambleas, de toma de decisiones, hablando de organización interna; la gente nahua es pasiva. Hay que estar en un proceso constante de motivación. En otros lugares no necesitas hacer mucho esfuerzo, para que la gente tome en sus manos los proyectos. Yo digo que es de personalidad".

3) El funcionario del INI afirma que Xochitépetl sabotó su trabajo: "Desgraciadamente el grupo de Derechos Humanos también tuvo que ver mucho; en su primera etapa, ya después como que agarraron la onda. Pero tuvieron mucho que ver en la presión contra

²³⁶ Curioso el dato, hay que recordar que la organización de Tlachichilco es "una organización surgida por iniciativa oficial, de corte productivo".

²³⁷ Entrevista, octubre 2001

²³⁸ Entrevista, febrero 2004

el programa: nos corrían de las comunidades, armaban a la gente para que nos echaran fuera de las oficinas. No a nosotros, a la representación indígena, pero ahí estábamos en la bola. Fue un proceso de sabotaje”.

4) No se queda ahí, incluye también dentro de los saboteadores del programa al cacique de Ilatlán. Según él, Humberto Ramírez decidió sabotear el programa al enterarse de la experiencia organizativa de la gente participante en el Fondo Regional de Texcatepec (en ese momento -1994- con su segundo triunfo electoral), aunado al acceso a la presidencia municipal de Zontecomatlán de un indígena, no cercano a los grupos de poder y participante del Fondo. Así lo recuerda: “A los Ramírez les entró mucho miedo. Empezaron a sabotear esos programas: a provocar el ausentismo, a provocar riñas, a hacernos una guerra casi abierta, para estar abortando los proyectos y los programas... El INI siempre ha tenido relaciones muy tirantes con la familia Ramírez, sólo el director anterior tuvo cercanía. El INI siempre ha tenido una distancia, somos como enemigos naturales”.

Analicemos un poco las causas que apunta este funcionario del INI. Eufrasio González inicia con una autocrítica, y fundamentalmente se centra en la falta de continuidad de los programas al cambiar los sexenios. Y esto es cierto, generalmente se sustituyen los programas prioritarios cada vez que hay un cambio de administración federal. Pero la pregunta es, si sólo ésta es la causa interna del mal funcionamiento de los programas. Porque si fuera así, los programas funcionarían, es decir, tendrían un auge que se perdería en el siguiente sexenio, pero lo que ocurre es que los programas no funcionan desde el principio. Y esto no sólo pasa en Ilatlán.

Para entender este aspecto es necesario analizar el sentido de los programas sociales, el por qué de ellos y hacia dónde van dirigidos. Carlos Barba escribe que las políticas sociales en México, como en América Latina, tienen un alto grado de dependencia en relación con la dinámica de la economía mundial, y con las directrices de agencias internacionales como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional. En este sentido, el Programa Nacional de Solidaridad “corresponde a los Fondos de Inversión Social propuestos por el Banco Mundial, durante los años ochenta, para hacer frente a

los costos sociales de la crisis de la deuda externa y las medidas de ajuste estructural recomendadas por el Fondo Monetario Internacional”²³⁹.

Denise Dresser afirma que los beneficios del ajuste se concentraron sólo en sectores específicos; y sus costos, como son devaluación, recortes en el presupuesto del sector público, estancamiento económico, afectaron a la mayoría de la población. “Para sobrevivir este compás de espera, el equipo de Salinas ha diseñado medidas que le permitan profundizar la modernización económica sin perder el control político. Por ello, el diseño de las políticas públicas se encuentra altamente condicionado por el interés de la élite en construir y sostener su base de apoyo”²⁴⁰.

El objetivo del Estado, precedido por Salinas, era impulsar medidas paliativas que permitiera la profundización de la modernización económica, logrando a través de ellas un consenso y una base social. “Pronasol constituye el ingrediente esencial de una fórmula de gobernabilidad que pretende enlazar el crecimiento con promesas de mayor equidad social”²⁴¹. Pronasol tenía como objetivo externo, el de posibilitar la profundización de la modernización económica, y como objetivo interno, el de reestructurar y mantener las relaciones entre el Estado y la sociedad; es decir, crear y mantener una base social -que para finales de los ochenta ya estaba muy debilitada-, a través de servicios públicos, provisión de infraestructura y acciones de alivio a la pobreza.

El objetivo, además, no era recuperar la base social perdida y volver a fortalecer los viejos aparatos de control corporativo del PRI, que ya para entonces tenían una gran crisis de representatividad. Lo que se quería era construir nuevos esquemas de patronazgo con los grupos de bajo y medio ingreso del país, particularmente con los grupos en las ciudades con gran peso electoral²⁴². Esto implicó que el Pronasol no se concentrara en paliar la pobreza extrema, su mayor objetivo era político. Según Gustavo Verduzco, la mayoría del gasto ejecutado se aplicó a proyectos de urbanización, y en

²³⁹ 2000, versión electrónica: greitd.free.fr/textebarba20oct00.doc

²⁴⁰ 1992, versión electrónica: www.elcotidianoenlinea.com.mx/doc/4910.doc

²⁴¹ Ibid.

²⁴² Ibid.

este sentido, el programa no siguió la trayectoria de la pobreza, pues sólo una quinta parte se destinó a atender a los más pobres²⁴³.

Pese a esto, Pronasol se presentó no tan sólo como un programa de “combate a la pobreza” sino que se ostentó como un programa con “un alto grado de participación y organización de los beneficiarios y por buscar una alta flexibilidad para financiar y ejecutar proyectos comunitarios”²⁴⁴. Es decir, se difundió que el programa tenía como “principio” alentar a los pobres a la organización local y comunal, con la finalidad que se convirtieran en “actores” de la política social. Esto se realizó a través de lo que se llamó “comités de solidaridad”.

Tomando en cuenta lo expuesto, sería iluso pensar que la finalidad del Pronasol era la organización comunitaria. Es claro por tanto, que lo importante de este tipo de proyectos es tener a la población bajo la tutela del Estado o del PRI. La finalidad de estos programas fue (y es) paliar, no resolver la pobreza generada por la política económica impulsada por las grandes organizaciones internacionales. Son una gran pantalla que le permite a la clase dominante, política y económicamente, impulsar su proyecto económico y al mismo tiempo detener el descontento social que éste puede generar. Por lo tanto, Eufasio González se quedó corto al hacer la crítica al Estado: el problema no es la continuidad sino la concepción estratégica.

Esbozó tres causas más del poco impacto del programa que son externas al INI y al Estado. La primera fue la personalidad pasiva de los nahuas. Poco me voy a detener en ello, pero considero que en esta argumentación está más presente el racismo que se tiene hacia un grupo indígena, que toda la historia de violencia vivida por los nahuas que ha hecho que se replieguen. Recuerdo aquí un testimonio que proyecta una imagen clara de lo ocurrido con los nahuas. Expresaba Don Rosalio, palabras más palabras menos: aquí mejor no levantas la cabeza, porque si no te la quiebran. Esta historia parece no estar consciente en Eufasio González, por tal motivo, la actitud de los nahuas la percibe como pasividad producto de su cultura indígena.

²⁴³ Citado por Barba, 2000, versión electrónica: greitd.free.fr/textebarba20oct00.doc

²⁴⁴ Barba, 2000, versión electrónica: greitd.free.fr/textebarba20oct00.doc

La segunda causa externa al INI y al Estado es que el programa del Pronasol, y en este sentido, el trabajo del INI, fue sabotado, por dos actores: uno Xochitépetl, y otro el propio Humberto Ramírez.

Empecemos por Xochitépetl. En sus primeros años esta organización se caracterizó por ser sumamente crítica del accionar de las instituciones y de los programas implementados. En este sentido, va lo que Eufrasio González entiende como “sabotear” un programa por parte de esta organización. Los objetivos que implementaba Xochitépetl en las comunidades, y los objetivos que el INI implementaba a través del Pronasol, eran completamente contrarios en su origen. Esto hizo que las relaciones no fueran cordiales. Sin embargo, por mucho tiempo, los miembros de Xochitépetl fueron financiados por el INI; en este sentido, el trabajo y presencia de la agrupación en la zona fue favorecida por el Instituto.

Además de la acusación de sabotaje, hay una falta de reconocimiento, de parte de Eufrasio González, al trabajo realizado por Xochitépetl en los procesos de organización de los nahuas. Esto no solamente pasa con Xochitépetl, ni solamente le pasa a Eufrasio González; los diferentes funcionarios del INI, no sólo no reconocen el trabajo de las organizaciones campesinas y ONG's de la región, además las desprestigian.

En los municipios de Iliamatlán y de Texcatepec, además de no reconocer la participación de los actores independientes del Estado, en las luchas registradas en esos municipios, se adjudica como institución el triunfo en las elecciones de Texcatepec y la lucha por la tierra en Iliamatlán. Aunque en ambas zonas, los indígenas reivindican fundamentalmente su trabajo y el de las organizaciones civiles.

Eufrasio González explica sobre Iliamatlán: “Derivado del problema que hubo en Embocadero y San Gregorio, la etapa violenta que hubo, el gobierno finalmente compró tierras, hubo convenios, vinieron brigadas del INI, de la reforma agraria se hicieron deslindes, etc., y culminó en un proceso de compra de tierras; se las compró el INI y las entregó a los mismos campesinos, y fue como se apaciguó el conflicto. Pienso que ha sido un trabajo muy importante”²⁴⁵. Nada sobre el trabajo que realizó Xochitépetl en

²⁴⁵ Entrevista, octubre 2001

todo este proceso, para que el gobierno se hiciera cargo, tanto de la recuperación de las tierras como del castigo a los culpables de las matanzas. Nada del trabajo con las viudas y familias de los nahuas asesinados para la búsqueda de justicia.

Sobre Texcatepec, comenta: “Los Fondos se han vuelto unos rivales en la disputa por el poder político. De las últimas cuatro presidencias se han ganado tres, y eso significa que sí ha habido un proceso organizativo en las comunidades. Que no es el propósito del programa andar haciendo política, sino que como consecuencia del programa económico se ha generado organización comunitaria”²⁴⁶. Nada sobre el trabajo de los indígenas nahuas conformados en la UCZ, nada sobre el trabajo de la CDC en el municipio, ni una sola palabra con respecto a lo impulsado en el municipio por el Comité de Derechos Humanos de la Sierra Norte de Veracruz, o del trabajo de Radio Huaya “la voz de los campesinos”.

6.3.2 Instituciones y cacique: ¿contrarios o aliados?

El segundo actor que desde la perspectiva de Eufasio González sabotó el programa fue el mismo cacique, Humberto Ramírez. El bloqueo que vivió el INI por parte de la familia Ramírez, me fue confirmado por Yaotzin Domínguez, “... es el propio cacique que se encarga de bloquear los programas de mujeres; por ejemplo, en Xoxocapa manipuló la situación para que el local que se había asignado a la tortillería les cuestionaran la donación; a la fecha lleva 3 años ese molino y no ha sido inaugurado. La familia Ramírez no quería que funcionara porque ahí estaba otra persona importante de Ilimatlán: Doris Larios, quien supo liderar los programas. Doris tiene cierta presencia política y les hizo la competencia a los Ramírez; no la dejaron crecer, bloqueando todos los proyectos de desarrollo que tuvieran que ver con ella. Era la representante del Programa de Mujeres en Ilimatlán”²⁴⁷.

Liliana Farfán en su estudio en el municipio de Ilimatlán nos confirma que también fue vivido así por algunos mestizos opositores. El profesor Gilberto le comentó que a principios de los noventa empezaron a llegar programas independientes a la presidencia. Lo que permitió a la gente la posibilidad de darse cuenta que no era necesario que los

²⁴⁶ Eufasio González. Entrevista, octubre 2001

²⁴⁷ Entrevista, septiembre 2000

programas llegaran por el ayuntamiento. Según él, el que llegaran recursos sin que la vía fuera el municipio inició el descontrol del poderío caciquil (2006: 105-107).

La lectura que hace Farfán de esta situación es la siguiente: “La presencia institucional conllevó la creación de nuevos espacios de poder que provocaron peleas entre la representación del cacique y los grupos de la comunidad. Su relación de dominio con los nahuas se modificó. De ser el único representante y mediador con las instancias del estado nacional, debió aprender, en muy poco tiempo, a compartir este espacio de poder que legitimaba su absolutismo frente a las comunidades. La presencia de instituciones le obligó a modificar su forma de intermediación” (Farfán, 2006: 105).

La estrategia de control que hasta ahora Humberto Ramírez había implementado dejaba de ser necesaria, “el mediador ahora es alguien que protege, da una ayuda o hace un favor en representación del estado que una vez más se presentaba como el padre protector... En el caso de Iliatlán su presencia [de las instituciones] favoreció la pulverización del poder del cacique sin destruirlo del todo, lo cual cambió el mundo político de los nahuas: desplazó a Humberto Ramírez del centro del poder gubernamental” (Farfán, 2006: 107 y 108).

El programa de Solidaridad mostró la lucha por el poder y el patronazgo entre lo que se estaba estableciendo como el ala “modernizadora” y lo que era el ala “tradicional del PRI”. En sus propias palabras lo afirma así Yaotzin Domínguez, al decirnos que este tipo de programas no era controlado por el cacique ya que “hay gente que también tiene interés en empoderarse más con él, léase Dinorah que quiere ser diputada, o Carlos Rojas”²⁴⁸. Recordemos que Solidaridad tenía un claro objetivo político, “Los Comités de Solidaridad fueron diseñados para convertirse en células políticas”²⁴⁹.

¿Pero eso implicó que el programa tuviera como objetivo la desaparición del caciquismo? ¿Que las instituciones y las autoridades que lo impulsaban fueran enemigos de esa forma tradicional de poder? ¿Contrarios o aliados?, es la pregunta. El profesor entrevistado por Liliana Farfán, en su testimonio aportó la causa que hizo que se debilitara esa forma tradicional de control político: la población se dio cuenta que no

²⁴⁸ Entrevista, septiembre de 2000

²⁴⁹ Dresser, 1992, versión electrónica: www.elcotidianoenlinea.com.mx/doc/4910.doc

era necesario el paso por la presidencia municipal (controlada por el cacique) para acceder a los programas y recursos. ¿Pero la idea era fomentar su desaparición?

Yo sostengo que no. Como lo hemos afirmado el poder del cacique en Ilimatlán se basaba en la violencia (dominación directa) y este poder no hubiera sido posible sin la complicidad de los grupos de poder estatal y federal. Gran parte de esta violencia ejercida estaba orientada a frenar los procesos de organización de los indígenas nahuas. Ahora bien, lo que se debilitó en este proceso fue el uso de la dominación directa para dar paso a la mediación, lo que llamamos dominación indirecta. El uso de la violencia o el uso de la “mediación” es sólo un mecanismo que se adopta según varias circunstancias históricas. Para ese momento histórico, el gobierno ya no se exponía a ser violador de derechos humanos a través de su cacique. La figura del cacique fuerte, duro, ya no era tan necesaria, ni políticamente correcta en el sexenio de Salinas.

Pero, como también ya hemos afirmado, ya sea por medio de la violencia (dominación directa) o por medio de la mal llamada mediación (dominación indirecta), el cacique, como cualquier otra estructura integral del Estado, tiene como función el sometimiento de la capacidad que tienen las personas de determinar y determinarse; es decir, tiene como función la nulificación de cualquier manifestación de organización en su territorio. Lo decía así Guillermo de la Peña: hablar de poder local o regional de las clases populares va en contra del proceso de formación del Estado nacional. La consolidación del Estado implica detener todo movimiento autonómico (1986b). La función tanto del cacique como de las instituciones de gobierno es la misma. Se acotó muy poco el poder que tenía el cacique, y fundamentalmente se orientó su estrategia al uso de la “mediación”. Más allá de eso, el cacique y su familia, en ese periodo gozaban de buena salud.

Esta afirmación se logra ver también en el discurso de Eufasio González. Al mismo tiempo que sostiene que la institución mantiene distancia con la familia Ramírez, también asume que la misma institución fomenta una dinámica de no confrontación con los poderíos locales “... en la primera etapa había directores muy aguerridos que enfrentaban el problema político, no había posibilidades de un entendimiento con esa

gente. Después con el tiempo, te van metiendo al aro, o sea, no hagas olas y entonces se mantienen las cosas. Nadie le entra al municipio y aquellos tipos están felices”²⁵⁰.

Es decir, la institución aunque abiertamente dice no mantener relación con el caciquismo regional, tampoco ha sido un espacio desde donde se implementen acciones que lo afecten o desde donde se fortalezca a los pueblos indios, porque no es su función. La desaparición del primer Fondo Regional ejemplifica la función de las instituciones de gobierno, y en este sentido, de la cercanía de las instituciones con el poderío caciquil, aunque esta cercanía no sea tan latente.

Desde la visión de los nahuas, pese a conocer el trabajo de la institución, ellos no la mencionan como una institución importante dentro del proceso de desarrollo del municipio. A través del Fondo Regional se han intentado impulsar una serie de proyectos en las comunidades que no han resuelto la problemática de pobreza que viven los indígenas, de hecho la mayoría de los proyectos son recordados como fracasos.

Lejos de tomar en cuenta los planteamientos de las comunidades, el INI se mantiene en la posición de echar a andar proyectos elaborados desde el centro que supuestamente son rentables y autosostenibles. Pero que en los hechos, al no partir de las necesidades y prioridades de la población no logran sostenerse. Aún con eso, los funcionarios del INI en Huayacocotla consideran que el programa de los Fondos ha representado una fuerza que el cacique de Ilamatlán se ha empeñado en desarticular, fuerza que no es percibida por las comunidades.

Finalmente, pese a que los ayuntamientos priistas de aquel periodo no tenían injerencia directa en los proyectos de Solidaridad, la cercanía que tuvieron con algunos funcionarios del INI y con el coordinador del programa a nivel nacional, Carlos Rojas Gutiérrez y su esposa Dinorah Sotres Narváez (quién manejaba el Programa de Mujeres en Solidaridad) permitió que estos apoyos se sintieran como parte de su mismo proyecto e indirectamente se beneficiaron políticamente de ellos. Recuerda Gabriela, “cuando venían [se refiere a Carlos Rojas y Dinorah Sotres] los recibían con banda, con rosarios de flores, con comida”²⁵¹.

²⁵⁰ Entrevista, febrero 2004

²⁵¹ Entrevista, agosto de 2000

Germán Ramírez refuerza esta idea de alianza, más que de contrarios. Comenta que “con las dependencias de Huaya fueron muy favorables, porque hicimos aparte de los compromisos de trabajo, una bonita amistad, que hasta la fecha conservamos. Sacamos apoyos para el campo, alianzas de herramientas para ponerlas a la venta de la gente que menos tiene; lo hicimos en la galera para quien quisiera comprar. La relación fue buena porque pudimos meter hasta donde era posible, gente campesina a los programas como Procampo, viviendas del INI”²⁵². Todos esos personajes (cacique y funcionarios de gobierno en cualquier nivel) trabajan para que la relación mando-obediencia continúe, esa es su función. La manipulación mediante mecanismos de intermediación y patronazgo se consolidó.

6.3.3 Otros programas y su uso.

Con mucha claridad Don Felipe Hernández, de la comunidad El Naranjal, municipio de Texcatepec, indicó: “Lo único bueno de programas como el Progreso, es que de seguro se van a terminar pronto. Así pasó el Coplamar por el año ochenta y luego vino el Pronasol cuando Salinas. No quieren beneficiar sino poner cargas. Un poco dan pero no respetan a la gente. No entregan lo que corresponde por derecho, por la deuda que nos deben, sino como por limosna. Y luego se acaban, porque cada presidente quita el programa anterior y pone el que se le ocurre a él. Con el Progreso pasará lo mismo”²⁵³.

Los programas no quieren beneficiar al pueblo sino poner “cargas”. Pero los programas sí benefician a los gobernantes y a la clase dominante. Los programas que le dieron mayor beneficio político al cacique de Iliatlan son, tanto los que llegaban directamente al municipio: las despensas, las becas para apoyo a la educación y los distintos apoyos de láminas, cemento, cubetas, escobas, etc.; como los programas que requerían de personal del ayuntamiento para su administración, en ese momento Procampo (Programa de Apoyos Directo al Campo) y Progreso (Programa de Educación, Salud y Alimentación).

²⁵² Entrevista, junio 2004

²⁵³ Zepeda, 1999, versión electrónica

<http://www.juridica.unam.mx/1999-09/13/oja-containsurgencia.html>

En tiempos electorales estos diversos programas y apoyos son usados para engrosar las filas del partido oficial, con la consigna de que son apoyos otorgados por el gobierno, léase también el PRI. Durante 1998, se lee en Ojarasca, que la fundación Rigoberta Menchú realizó diversos encuentros sobre la solución de conflictos en comunidades nahuas de Hidalgo, Puebla, Veracruz, Morelos, Guerrero, Milpa Alta, y mayas de Quintana Roo. En todos los encuentros, estos programas y apoyos, especialmente el Progresista, fueron calificados como instrumentos electorales, manipulados por las cabeceras municipales para producir votos a cambio de despensas²⁵⁴.

Con respecto al Progresista, Concepción Hernández escribe: “Lo que más duele a la gente es que el programa causa división en las comunidades, ya que no incluye a todas las familias, sino sólo ‘a las más pobres’. Se quejan también de la elección de las familias beneficiarias, sobre todo de que después las sustituyan. ¿Cómo es posible, dicen, que se elija a unas familias más pobres que otras, en lugares donde todas comparten condiciones de vida semejantes? En muchos casos, se dijo, la elección fue aparentemente imparcial, pero luego las autoridades municipales y algunos líderes comunitarios hicieron la sustitución conforme a la militancia o simpatía partidista de los elegidos”²⁵⁵.

Es evidente, no tan sólo en Iliatlán, que el uso de los programas y apoyos dividen a la comunidad, y por lo tanto, van dirigidos en dos sentidos: hacia los seguidores y hacia los opositores. Con respecto a los seguidores, se les dota de beneficios para mantenerlos, persuadiéndolos para que se conformen con satisfacciones mínimas, pero a la luz de la desigualdad en la forma de entregar los apoyos, son mayores las satisfacciones para ellos. Con respecto a los opositores, el uso discrecional de los programas y apoyos va dirigido a dar una lección de lo que pueden perder aquellos que están en contra del poder, ya sea, local, regional o federal. Con ellos, quieren mostrar quién tiene la fuerza y control del presupuesto.

En Iliatlán, los apoyos fundamentalmente eran otorgados a los seguidores del cacique, es el pan del que habla Alan Knight. Aunque la lista original sea otra, los coordinadores del programa cambiaban a los beneficiarios originales por los seguidores de los

²⁵⁴ Hernández, 1999, versión electrónica: <http://www.jornada.unam.mx/1999/06/15/oja-progre.html>

²⁵⁵ Ibid.

Ramírez. Esta es una realidad en toda la Sierra Norte de Veracruz y de Hidalgo, Alfredo Zepeda, denunció en Ojarasca que “Cuando se publicaron las listas, en Amaxac les tocó Progresista a todos los del barrio del Encinal, donde se concentran los priístas mestizos. A ninguno más escogieron. Lo mismo pasó en otras regiones como en Tarahumara donde dirigentes del PRI que estrenan carro todos los años y maestros que tienen su sueldo, se postularon para recibir su Progresista. En las cercanías de Huejutla, los de la organización URECHH se quejan de que les dieron preferencia a los de la CNC”²⁵⁶.

En Iliamatlán, el uso político de estos programas fue mucho más evidente en las tres últimas elecciones en las que el PRI y el cacique aún controlaban el ayuntamiento (1994, 1997 y 2000), y cuando la oposición electoral fue muy fuerte. En las tres elecciones se denunció la compra de votos o el otorgamiento de apoyos gubernamentales a cambio de apoyo político. Meses antes de las elecciones empiezan a almacenar despensas, cubetas, escobas, láminas, machetes, etc., todo tipo de apoyos para estimular el voto en el periodo electoral. Esta situación hace que los productos perecederos se echen a perder; por ejemplo, en agosto de 2000 los nahuas encontraron un tiradero de leches del DIF caducas “mejor las tiran en vez de que se lo den a los niños”²⁵⁷, denunciaron.

Esa campaña de compra de conciencia, o de “relación simbiótica” en donde se dan “apoyos mutuos”, o de abuso de poder para beneficio personal; como se la viva, es librada por algunos nahuas que tienen una lectura de los problemas que se viven en el municipio, y han decidido reconfigurar la dinámica política del mismo. Desde la ‘ubicación’ (en términos de Rosaldo) que les ha dado su historia, la que conocen, han considerado que la forma de hacerlo sería apoyando otro partido para que gane la presidencia en las elecciones municipales.

Para ellos, la vivencia es distinta. Las advertencias de perder los apoyos recibidos forman parte de lo que frecuentemente se escucha decir a los priístas en tiempos electorales. En las elecciones de 1997, a Don Raúl y a otros padres de familia, de la misma manera los amenazaron por declararse opositores. Ellos hicieron caso omiso de las amenazas, y ya siendo presidente Germán Ramírez, las amenazas se cumplieron.

²⁵⁶ 1999, versión electrónica: <http://www.jornada.unam.mx/1999/09/13/oja-containsurgencia.html>

²⁵⁷ Diario de campo 22 al 30 de agosto de 2000

“Hace tres años nos pasó igual, yo perdí beca, mi hijo recibía y como yo estoy con el Acción Nacional, y como perdimos, el presidente se vengó. Descaradamente nos dijo en la presidencia municipal: ‘yo dije en la campaña perfectamente, si yo llego a ganar ustedes van a perder la beca, y ya perdieron. Ustedes ya no van a recibir’, y así nos hizo. Aunque nos quejamos, no volvieron a llegar las becas para nuestros hijos”²⁵⁸.

En las elecciones del 2000, amenazaron al Sr. Armando, nahua de la comunidad de Chahuatlán, de quitarle la beca a su hija Irene (que cursaba el primer año de primaria) si él seguía apoyando a la planilla común PAN-PRD. Esa situación suele ser un motivo de un alto en el camino, de valorar si seguir de opositor o no. Todos saben que este tipo de amenazas llegan a cumplirse. Cumplen, por eso la necesidad de valorarlo. Quienes deciden seguir con el PRI, generalmente es para poder recibir la ayuda que envía el gobierno, ayuda que en las condiciones socioeconómicas de la sierra, llega a percibirse como fundamental para la sobrevivencia, sin ningún cuestionamiento.

Argumentamos en el apartado teórico, que el poder de la clase dominante efectúa una intervención constante en la vida, para fiscalizar que el orden establecido continúe y garantizar que el sometimiento no cese. Los programas de gobierno forman parte de esta estrategia de control. Moore le llamaba cooptación a esta estrategia específica para inhibir las resistencias colectivas. Nos explicaba que la forma más elemental de cooptación se origina a través de impulsar privaciones materiales. Y en este sentido, negar un programa que puede, por las condiciones de vida, vivirse como indispensable, es una privación material. Esta amenaza de privar está dirigida a que las personas acepten la dominación y se alejen del movimiento opositor.

Volvemos a la afirmación de que la mediación política dentro del Estado tiene como función el control de la autonomía de los grupos para impedir el pluralismo político. Esta política de nulificación de la autonomía es muy clara con respecto a los pueblos indios, en todo momento se viven acciones que imposibilitan el derecho de estos pueblos a autogobernarse, el derecho de determinar sus vidas. Lo expresa muy bien la Lic. Concepción Hernández al asegurar que estos programas se dirigen a “destruir la capacidad de exigencia de los beneficiarios. El derecho a la salud, derivado del derecho

²⁵⁸ Don Raúl, entrevista, 4 de septiembre de 2000

a la vida, deja de verse como tal, para verse como un privilegio recibido por obedecer las políticas de salud de un gobierno para el cual los pobres no merecen respeto”²⁵⁹.

Otro proceso social que Moore esboza en este intento del poder para inhibir las resistencias colectivas es el llamado proceso de atomización. Éste implica la destrucción de ligas y hábitos sociales entre un grupo culturalmente homogéneo. Esto se hace usando una política deliberada que implica la desaparición de formas tradicionales de vivencia. Este proceso se ha vivido en todos los programas de gobierno en Iliamatlán, pero en el Progreso (y en el subsecuente Oportunidades) se ve muy claramente.

Las mujeres que reciben el programa tienen como una de sus tareas para seguir siendo beneficiadas la limpieza de la comunidad, entre otras. La limpieza de la comunidad antes de la llegada del programa formaba parte del trabajo comunal, de la faena. Todas las mujeres de la comunidad, sin que fuera una orden de afuera, sino como un acuerdo de adentro, limpiaban juntas las calles. Ahora, las que no reciben los apoyos no quieren hacer el trabajo que antes hacían sin ningún pago de por medio. Con este programa se fracturó la faena, tradición colectiva de los pueblos indios, que los ha fortalecido y mantenido como pueblo. Ahora el pueblo se divide: entre las familias -a través de las mujeres- que reciben el apoyo gubernamental y limpian la comunidad para cumplir con el programa; y las que no reciben el apoyo gubernamental y no limpian porque no “les corresponde”.

Faustino Hernández Ramírez y Alfredo Zepeda afirman: “Cuando las despensas se reparten por partido, los que no la reciben se niegan con razón a hacer la faena común. Es la división que han metido los programas de gobierno, desde el Progreso hasta el Vivir Mejor de ahora, desde el Procede hasta el Procampo. Los que no reciben, los que quedaron peleados entre sí, se apartan. Los gobiernos fingen que no dividen, pero están decididos a matar la comunidad”²⁶⁰.

6.4 Intermediación económica.

Aparte del beneficio político, la participación en el ayuntamiento, le dejaba a la familia Ramírez un beneficio económico. Antes, la violencia permitía que tuvieran el control

²⁵⁹ 1999, versión electrónica: <http://www.jornada.unam.mx/1999/06/15/oja-progre.html>

²⁶⁰ 2009, versión electrónica: <http://www.jornada.unam.mx/2009/04/20/oja144-hustveracruz.html>

sobre la tierra o el control sobre su uso. Después, se dio a través del control del dinero federal y los proyectos que llegaban al municipio. Todos los nahuas concuerdan que poco a poco la familia se fue enriqueciendo. Comenta Don Moisés: “cuando llegó Melesio, no tenía nada, pero después de que fue presidente, ya tiene tierras y ganado. Del ayuntamiento ha salido para comprar”²⁶¹. Reportar obras completas que no se han terminado, o el presupuesto inflado al gobierno de Veracruz, es una de las tácticas más socorridas por estos presidentes.

Durante mucho tiempo se sospechó este enriquecimiento a partir del control del ayuntamiento, pero su continuidad en el poder no les permitía tener las pruebas que comprobaran estas sospechas. Los partidos de oposición difundieron en el 2000 que la presidencia de Jesús del Ángel reportó ante la Legislatura un proyecto de entubamiento de agua en la comunidad de Atempa, con un costo de más de 35 mil pesos. Los señores de Atempa decían que el ayuntamiento les había dado 15 mil pesos, con los que compraron algunos tubos e hicieron algunas excavaciones. No se terminó la obra por falta de presupuesto; aun así, la comunidad de Atempa ante la Legislatura cuenta oficialmente con agua entubada.

También les llegó la información que en las obras que se construían para su comunidad, los presidentes se beneficiaban al cobrar al gobierno recursos que la comunidad aportaba como parte de su faena. En el periodo de Melesio cobraron por la arena sacada en la comunidad de Chahuatlán, “nos llegó una hoja de información de cuánto había cobrado, cuántas camionadas había sacado y él lo había cobrado a 700 pesos, y aquí nosotros nada, y el dinero que cobraba por la arena se le quedó a Melesio. Por eso, porque era el dueño de Ilatlán, ahora tiene mucho ganado y bastantes potreros”²⁶².

Toda esta información fue fundamental en la decisión de las y los nahuas para que se decidieran a votar por otro partido y empezaran a pedir cuentas a Germán Ramírez, presidente municipal. Fue el caso de la comunidad de Chahuatlán: la ampliación y mejoramiento de la galera pública fue una de las obras propuestas por el ayuntamiento. Pese a no ser una petición hecha por la comunidad, el presidente les insistió en que debían agradecerle que pidiera esos apoyos. En una reunión informativa, vecinos de la

²⁶¹ Entrevista, 4 de septiembre de 2000

²⁶² Entrevista hecha por Liliana Farfán. Don Víctor, 10 de septiembre, 2000

comunidad le preguntaron a cuánto ascendía el presupuesto de la obra y quién lo iba a administrar, ya que a pesar de estar conformado un patronato, ellos no contaban todavía con el recurso. El profesor Germán Ramírez (en ese momento, presidente municipal) no proporcionó la información requerida, pero sí informó que el dinero se iba a administrar en el ayuntamiento, porque el patronato se lo podía malgastar. En esa ocasión el patronato contaba con opositores al PRI.

Así fue, el ayuntamiento administró y dirigió la construcción de la galera. Con las noticias que llegaron de periodos anteriores, vecinos de la comunidad de Chahuatlán pidieron a los opositores que viajaban a Xalapa, investigaran en la legislatura el presupuesto e informe de la galera pública. Las primeras noticias que les empezaron a llegar (antes de las elecciones del 2000) confirmaron muchas sospechas que tenían: estaban presupuestados la comida de albañiles, el pago a los ayudantes en la construcción, y todos los materiales, incluyendo arena, grava y piedra.

No había duda de que el presupuesto no se ejerció en su totalidad. Germán Ramírez había ordenado al agente municipal de Chahuatlán, que obligara a todas las familias a darle de comer a los albañiles. Además los vecinos de la comunidad habían trabajado de ayudantes en la construcción, y ninguno recibió un solo peso por ese trabajo y; la grava, arena y piedra las aportó la comunidad. Todas estas actividades fueron realizadas por los nahuas como faenas. Comentaba Don Raúl “ellos informan que todo compran entonces el dinero se lo quedan, se hacen ricos, por eso nunca quieren salirse. Pero ahora, aunque ellos no querían, ahí está, todos los campesinos ya vieron cómo los trata”²⁶³.

Esto ha sido un mecanismo de enriquecimiento que han utilizado los caciques en México. Martínez escribe que los cacicazgos en el Valle del Mezquital, “En la construcción de obras... por una parte se aprovechaba de las "faenas" -que es una forma de trabajo colectivo sin retribución, institucionalizada en las comunidades de raíz indígena-, y por otra él y todo su grupo se exhibían como los benefactores del pueblo, lo cual le valía la aprobación de los visitantes y el apoyo político en las altas esferas” (1975: 156).

²⁶³ Entrevista, 4 de septiembre de 2000

El triunfo de la planilla común PAN-PRD en el año 2000 en el municipio de Ilatatlán, reconfigura la condición de impunidad de los ayuntamientos priistas. Ninguno de ellos había tenido como sucesor gente lejana a sus filas, y en ese sentido, ninguno de ellos significaba una amenaza al respecto de la auditoría llevada a cabo por el ayuntamiento entrante. En esta ocasión, el nuevo ayuntamiento PAN-PRD en Ilatatlán fue el primero en exigir una auditoría, y el caso de Chahuatlán formó parte del expediente que estudió la Fiscalía Especial para Asuntos de Servicios Públicos. El proceso de averiguación e investigación fue lento. Ya fuera del tiempo de mi trabajo de campo, mandó la fiscalía a una comisión a investigar en cada una de las comunidades, cada una de las obras llevadas a cabo en ese periodo.

6.5 Intermediación cultural.

La consolidación del Estado nación implica, en términos políticos, la minimización de los poderes autónomos e independientes de los sujetos individuales y colectivos. Para llevar a cabo esta tarea, el Estado recurrió a la figura del intermediario político “para generar o acrecentar la dependencia de actores que manifiestan autonomía en uno u otro grado” (De la Peña, 1986b: 34). En términos culturales, el intermediario cultural resulta también indispensable. La consolidación nacional, pensada primero desde la asimilación, después desde la integración y ahora desde lo que han llamado pluralismo, ha implicado un alto grado transculturación, proceso que se justifica desde la lógica del mestizaje.

La intermediación cultural impulsada por el Estado busca la desaparición de la diversidad étnica en la imposición de un sólo modelo de valores. El intermediario cultural se ocupa del cambio de los significados y los valores entre los miembros de las poblaciones que tienen un origen cultural distinto (Adams, 1983: 67) al proyecto impulsado desde el Estado que reclama una sola identidad colectiva. Recordemos lo que dice Gilberto Jiménez: sin identidad no hay autonomía y sin autonomía no puede haber participación de la población en el desarrollo de su región.

En este proceso los caciques funcionan también como intermediarios ideológicos en áreas en las que se enfrentan dos concepciones culturales distintas: la mestiza y la indígena, en nuestro caso, la nahua. Recordemos que la conformación de la nación

partió de la construcción ideológica del mestizaje. De la Peña afirma que la categoría *indio* es utilizada socialmente para excluir a vastos sectores de la población del acceso a recursos materiales y culturales estratégicos; yo incluiría también, los políticos. Y la categoría *latino* o *ladino*, ha servido para justificar el monopolio de unos cuantos sobre esos mismos recursos (1986b: 37).

Se afirmó en el capítulo dos que el término mestizo proclama una ausencia de identidad, y por ese motivo tiene una correspondencia importante con la expansión de las relaciones sociales capitalistas. En este sentido, en el ámbito rural, no es casual que la mayoría de los caciques sean mestizos o indígenas ladinizados. Para que este tipo de mediación se lleve a cabo en lo local, se ha echado mano de distintos recursos desde el compadrazgo hasta el uso de políticas públicas, como la educación.

6.5.1 Compadrazgo

El caciquismo rural usa mucho las redes de parentesco ritual como el compadrazgo, porque la relación de parentesco es muy importante para los indígenas nahuas. El compadrazgo ha sido analizado por varios autores. Wolf lo define como "... el complejo de relaciones especiales establecidas entre individuos primarios, a través de su participación, aunque no siempre, en el ritual de bautismo católico" (citado por Rosemberg, 1982: 75). En este mismo sentido, Berruecos, nos dice que el compadrazgo se refiere tanto a las relaciones que se establecen a través de los rituales de la Iglesia Católica, tales como bautismo, confirmación, primera comunión; como de otras situaciones seculares no católicas tales como el "apadrinamiento" de la bendición de un animal, una casa, y otras. (1976: 1).

En Iliamatlán se pueden hacer compadres por cualquier cosa, tanto por rituales católicos como de generación escolar, de vestido, de pastel, de música, de coronación, y un largo etcétera. No hay que perder de vista que el lazo de compadrazgo es sólo uno de los tres componentes que se dan en el parentesco ritual, o como lo llama Berruecos, en el ritual de co-patrocinio.

El primer lazo que se distingue es el que se da entre padres e hijo (o a quien se dirige el ritual). El segundo lazo es el establecido entre los patrocinadores (a quienes se les llama padrino si es hombre y madrina si es mujer) y el hijo (a quien se conoce como ahijad@).

Este tipo de lazo es conocido como padrinzago. Y el último componente resulta de la relación establecida entre el padrino-madrina y los padres del ahijado, es el conocido como lazo de compadrazgo. El compadrinzago, nos dice Berruecos, es entonces el término utilizado para marcar el grupo conjunto de relaciones que intervienen.

En Ilatlán, el compadrazgo es la relación de parentesco por excelencia. La importancia que se le concede a una relación de compadrazgo es privilegiada, suelen ser relaciones más importantes que las “consanguíneas”. Cuando se establecen lazos de compadrazgo con parientes (consanguíneos o afines), la relación futura priorizará el parentesco ritual, y se dirigirán a esos parientes nombrándolos como compadres, no como hermanos, tíos o cuñados.

Un aspecto que las distingue de las relaciones de parentesco consanguíneo es que el parentesco ritual es voluntario; es decir, en el compadrazgo los parientes (los compadres) pueden escogerse. La determinación de quién es escogido implica un reconocimiento de la importancia del sujeto en las relaciones. Lo importante en esta red es identificar el por qué se determina a ese compadre y no a otro, ya que el modo como los individuos escogen a sus compadres refleja si la relación es vertical u horizontal, simétrica o asimétrica. En este sentido, se habla de dos formas de relaciones de compadrazgo: la horizontal y la vertical.

La relación horizontal se da entre iguales, y pone de manifiesto las relaciones de reciprocidad. Una de las finalidades de esta relación -además de atenuar la pesada carga económica que tiene la familia que soportar para llevar a cabo estos rituales- es fortalecer la solidaridad y la integración comunal; es decir, extiende o intensifica las relaciones sociales, a través de la relación espiritual y social que se establece en la unión de dos familias, porque como lo hemos dicho, estas relaciones suelen tener mayor importancia que las relaciones “de sangre”. La extensión opera cuando el círculo familiar es ampliado al escoger no-parientes y convertirlos en parientes espirituales en el acto del compadrinzago. Por otro lado, la intensificación opera cuando a lazos ya existentes (consanguíneos o de afinidad) se suma un lazo ritual; es decir, cuando parientes son elegidos como compadres.

En el compadrazgo vertical se entabla una relación entre individuos pertenecientes a un nivel de jerarquía diferente, y en esta relación juega un papel muy importante las relaciones de poder. La relación de compadrazgo que se establece con la familia del cacique no tiene las mismas dimensiones culturales de las que se mantiene con otro indígena nahua, esto lo sabe el cacique por eso tiene ahijados y compadres en todas las comunidades. Eufasio González sostiene que “hay una red de compadrazgo en Ilatlán como en ningún otro lado. El cacique mayor es compadre de medio municipio, y mediante el mecanismo del compadrazgo se echan a perder muchas cosas. Eso no se ve, no se nota”²⁶⁴.

Berruecos asevera que el compadrazgo sirve como un instrumento ideal para la integración, tanto vertical como horizontal (1976: 26). En la integración vertical, Mintz y Wolf indican que una de las funciones más importantes del compadrazgo es la promoción de la solidaridad social y el rompimiento de afiliaciones socio-culturales o de clase, ya que se establecen frecuentemente entre individuos de distintos grupos, como por ejemplo, entre ladinos e indígenas.

Con respecto a esto, Paré afirma que “el compadrazgo es una institución que viene a santificar o a purificar prácticamente los lazos que unen explotador y explotado. Como es sabido, el compadre es la persona que un padre de familia escoge para ser padrino de su hijo o de su hija, lo que implica para el padrino responsabilidades de padre adoptivo en caso de defunción del padre y para ambos compadres actitudes de ayuda mutua y de respeto. A medida que ha aumentado la diferenciación socioeconómica en los pueblos y que se ha determinado la economía campesina, se observa entre los indígenas una tendencia a buscar padrino entre personas de status económico más elevado para asegurar un mejor futuro para el hijo apadrinado por un patrón” (Paré, 1975: 59).

Sin embargo, otros autores han indicado que el compadrazgo no siempre sirve como un mecanismo integrador. El parentesco ritual es susceptible de explotación como cualquier otra forma de relación. Stavenhagen asegura que, aunque a primera vista el compadrazgo aparezca como una institución en donde el indígena y el ladino se relacionan en un nivel de igualdad, esta institución ha contribuido para acentuar la

²⁶⁴ Entrevista, febrero 2004

condición indígena de inferioridad y dependencia, ya que no puede ser estudiada fuera del sistema complejo que ha mantenido al indígena subordinado al mestizo o ladino; las relaciones de compadrazgo tienden a ser más asimétricas en donde hay lazos interétnicos (citado en Berruecos, 1976: 31). En México, el cacique mestizo necesita, para mantenerse en el poder, una familia biológica, una familia política y muchos compadres.

Esta compleja red de parentesco ritual ha sido utilizada con propósitos económicos o políticos y se engarza en la estructura de poder a nivel nacional. La estructura caciquil se mantiene gracias al reforzamiento de la unidad y la cohesión con la gente a través de una complicada red de relaciones de afinidad y de compadrazgo, tenga o no el control de las instituciones políticas. La relación de compadrazgo implica para los compadres una serie de obligaciones, se puede entender ésta como una inversión del patrocinador para obtener apoyo, generalmente político de sus parientes rituales, y por tal motivo, el cacique cuenta con un amplio sector de parientes y compadres que lo apoyan. El compadrazgo es un instrumento más de control político y cultural en el contexto caciquil.

6.5.2 La educación pública.

Concebida por Vasconcelos como una de las mejores herramientas para la promoción de la “influencia civilizadora” y el fomento de la conciencia nacional, la educación esconde un profundo racismo en su currículo. La escuela es un espacio en donde se puede llegar incluso a la prohibición clara y puntual del uso de la lengua, como sucede en la comunidad de Chahuatlán, atribuyendo como finalidad de estas acciones la sustitución de patrones culturales inadecuados. La escuela es otro espacio de poder, de construcción y transformación de significados.

Para los nahuas acceder a la escuela representa la oportunidad de que sus hijos se familiaricen con el español, aprendan a leer y escribir, además de hacer cuentas (sumas y restas). Asuntos relevantes ante la no tan lejana posibilidad de la migración temporal o definitiva en busca de trabajo. La escuela, por lo tanto, representa la oportunidad de que se familiaricen con la herramienta que les permitirá ya no ser vulnerables ante los mestizos. Esta idea está ejemplificada en el siguiente testimonio: “Don Beto aquí daba clase como maestro, aquí en Chahuatlán, pero... no respetaba y la gente tenía miedo.

Mucha gente sí reclamaba, pero era la gente que también sabe el español, la que se sabe defender”²⁶⁵.

Sin embargo, la condición educativa en el municipio ha reforzado que se siga viviendo una situación de dominio político por parte de los mestizos. Pese a que el acceso a la educación parece estar resuelto, por lo menos a nivel primaria, el nivel educativo es tan bajo, que los niñ@s salen de la primaria apenas sabiendo leer y escribir. Flor, no pudo asistir a la escuela porque tenía que cuidar a sus hermanitos, ahora tiene grandes deseos de aprender. Por haber sido promotora de PROGRESA en su comunidad, en algunas ocasiones le llegaban mensajes, y/o tenía que llenar algunos papeles del programa. Para eso pedía ayuda a los “escolantes”, pero siempre renegó que las niñas y niños de quinto y sexto “no saben ni leer un recado... lo leen pero lo hacen muy despacio, como que no entienden bien las letras”²⁶⁶.

Mi participación en el “Programa de Educación para la Paz y los Derechos Humanos” me permitió conocer de cerca esta situación. Conviví durante un año con niños y niñas en edad escolar. Pese a que trabajábamos fundamentalmente con actividades lúdicas, algunas de nuestras actividades (con los de mayor grado) requirieron que leyeran o escribieran, y notamos su dificultad. De hecho conocimos a niñ@s que no lo sabían hacer²⁶⁷ y aún así seguían pasando de grado.

Sin profundizar, es importante subrayar el discurso de los maestros del sistema federal, opositores y mestizos, ante la deficiencia académica que se vive en el municipio, el cual esconde bajo el concepto de progreso un profundo racismo. Encuentran las causas no en la política educativa del Estado, que hace a un lado la vida política, económica y cultural de los pueblos indios; tampoco en el control del sistema educativo por parte de la familia Ramírez; o en la complicidad silenciosa de muchos maestros. Más bien se enfocan en la supuesta falta de interés en la escuela por parte de los nahuas, debido a que favorecen la asistencia de sus hijos a las costumbres que tiene la comunidad, como las fiestas.

²⁶⁵ Entrevista hecha por Liliana Farfán. Don Víctor, 10 de septiembre, 2000

²⁶⁶ Diario de campo, mayo 2001

²⁶⁷ Los niños argumentaban que no sabían leer, pero sí escribir y rápidamente empezaban a copiar un texto, para mostrarlo.

“Es que aquí le dan importancia a otro tipo de cosas y no a la educación. No sé si usted sepa que en tiempo de fiestas los niñ@s no quieren asistir a la escuela. Por ejemplo, ahora en Todos Santos casi toda la semana es de fiesta, se van al panteón dos o tres días y los niñ@s no asisten a la escuela, nosotros estamos ahí tocando la campana y no, no van. Y no les vamos a quitar esas costumbres porque no se las podemos quitar. Luego les decimos ‘eso te hace daño, no te desveles’, pero ya lo tienen arraigado y no los vamos a cambiar. Y por eso mismo no asisten a la escuela. ¡Imagínese a los niñ@s bien desvelados en la escuela!”²⁶⁸. Este discurso revela su intolerancia a la diferencia cultural, su negación al derecho a la diferencia, revela una suerte de racismo.

Ante la pregunta explícita sobre el nivel educativo en el municipio, Germán Ramírez ni siquiera plantea que haya una deficiencia académica. El problema para él se concentra en la falta de formación superior porque el municipio sólo cuenta hasta el bachillerato. Esta deficiencia académica se vive en los tres sistemas escolares (estatal, federal y bilingüe)²⁶⁹, aunque no debemos olvidar que la mayoría de las escuelas primarias pertenecen al sistema federal. El control de la educación por parte de la familia Ramírez, se ha hecho a través de la supervisión zonal de este sistema. La maestra Guillermina Sánchez, madre de Germán y esposa del cacique, controlaba la supervisión de la misma manera que se ha controlado el ayuntamiento, pero con una distinción: ella no ha requerido de familiares para sostenerlo, ya que según los maestros ese puesto es vitalicio.

“... lleva alrededor de unos 15 ó 20 años, de hecho ya es para que estuviera jubilada (...) No se jubila porque sabe que automáticamente la responsabilidad de la inspección la tendría un maestro con clave técnica y no quiere que quede otra persona que no sea de la familia”²⁷⁰. Muy recientemente, la supervisión zonal pasó a manos del maestro Melesio Hernández Bautista, yerno del cacique, quien fue presidente municipal en 1991. Esta información no cambia para nada el sentido de la reflexión, de hecho la refuerza.

Este control les ha permitido tener otro medio de dominación sobre la población indígena, el cual no sólo se da a nivel de las significaciones que se van instalando en la

²⁶⁸ En Duarte, 2002: 54 Entrevista con Aura L., profesora de la primaria federal de Chahuatlán, septiembre del 2000

²⁶⁹ Checar datos sobre la situación de la educación y los sistemas escolares en el capítulo cuatro.

²⁷⁰ Profesor Saúl Hernández, entrevista, febrero 2002.

dinámica del municipio y justificando así, las relaciones con claros tintes de racismo que se viven en la zona. A través de él (al igual que con el ayuntamiento), la familia Ramírez obtiene beneficios económicos y políticos. Como lo escribe Ixkic Duarte, "Para el gobierno local el control de las plazas y del sistema educativo a nivel municipal ha sido una forma de mantener el poder, representa una fuente de ingresos económicos seguros a partir de los cuales se intenta garantizar la reproducción de la autoridad del cacique y su familia" (2002: 50).

En la cabecera municipal, afirma Don Moisés "La mujer de Humberto es supervisora; su hija Blanca es directora de la tele-secundaria; su marido, Melesio es director del bachillerato; las otras hijas, Lucha y Alma, una es directora y otra maestra de la primaria; otros familiares como su yerno Héctor trabaja de maestro en la comunidad de Santa Cruz"²⁷¹. Es conocido que cada uno de ellos cuenta con dos o tres plazas, de las cuales reciben mes con mes íntegro su salario, aunque no hayan ejercido el trabajo correspondiente para obtenerlo.

La mayoría de los nahuas coinciden que pese a ser una familia de maestros se han dedicado más a la política. Por medio de la supervisión, tienen el control de la mayoría de los maestros federales, con algunas excepciones, como es el caso de los maestros en Chahuatlán, promotores importantes de la oposición panista en el municipio.

Muchos de ellos, maestros de paso, viven en espera de su cambio de escuela, muy poco interesados en los problemas educativos por los que pasan l@s niñ@s y jóvenes, y mucho menos interesados en los problemas y condiciones que sufren los pueblos en donde trabajan. Todos ellos mestizos, mantienen las mejores relaciones con su superiora e indudablemente transmiten en sus clases y relaciones con los nahuas los valores racistas que se defienden en el municipio. Lo explica con claridad la Sra. Concha, "A los maestros federales no les importan los indígenas, se faltan mucho y se enojan si los vecinos les reclaman"²⁷².

La experiencia de la comunidad de Chahuatlán en el trámite de la tele-secundaria, ejemplifica el control al que los nahuas hacen referencia. Don Raúl nos cuenta: "La tele-

²⁷¹ Entrevista, junio 2001

²⁷² Sra. Concha, mujer opositora de la comunidad de Atempa, entrevista, noviembre 2003

secundaria ya tiene años que estamos solicitando y no nos podían dar. Por lo mismo, ellos [se refiere a la familia Ramírez] no quieren que aprendan los niños, no quieren que salga una persona que va a saber lo que ellos saben”²⁷³.

Iniciaron las gestiones en 1996, primero con el ayuntamiento, y después se fueron directamente a Xalapa a entregar una petición tanto al gobernador Patricio Chirinos, como a su sucesor Miguel Alemán. De la misma manera entregaron la petición a los funcionarios de la Secretaría de Educación y Cultura (SEC). En agosto de 1999 les informan de la oficina de la Lic. Early Veau Buenfil Baños, coordinadora general de Unidades de Tele-secundaria, que no había sido autorizada la escuela, pese a que la comisión definida por la comunidad (después de muchas largas y vueltas que dieron) cumplió con todos los documentos que les pidieron, como el aval de otras comunidades²⁷⁴, un estudio de factibilidad, la solicitud aprobada por el presidente municipal y la supervisión escolar de las tele-secundarias.

Juan Badillo, reportero de Huayacocotla, nos explicó, que el presidente municipal Germán Ramírez, había “aprobado” la solicitud, pero de la misma manera, informó a las autoridades educativas de Xalapa, que no era necesaria la tele-secundaria, porque esa población era atendida por la tele-secundaria ubicada en la cabecera municipal. Se argumentaba que un porcentaje importante de esa escuela pertenecía a esas comunidades, y la apertura de la tele-secundaria solicitada, afectaría en forma importante, a la ubicada en la cabecera municipal. Asegura el reportero, que el presidente siempre tuvo el apoyo de Guadalupe Velásquez Casanova, líder sindical de la sección 32 del SNTE.

Ante esta negativa, la comunidad de Chahuatlán definió presionar a las autoridades: Los padres de familia, que tuvieron un poco más de recursos, mandaron a sus hijos a estudiar la secundaria al municipio de Huayacocotla o al de Zontecomatlán; los que no contaban con los recursos, dejaron de estudiar. La comisión de la comunidad con ayuda

²⁷³ Entrevista, junio 2001

²⁷⁴ Petlacuatla, Tlamacuimpa, Amatepec y Atempa

de Juan Badillo, investigó y denunció públicamente²⁷⁵ el bloqueo al que estaba siendo sometida la petición.

Como resultado, meses después llegó la autorización (ya muy cerca del periodo electoral), situación que quiso ser aprovechada por el hijo del cacique, Germán Ramírez, en honor al refrán: “ante lo perdido, lo ganado”. Así lo cuenta Juan Badillo: “cuando llega la autorización para la escuela, el presidente municipal dice que él la gestionó. La supervisora escolar, Leonor del Valle, en una reunión comunitaria, empieza su discurso diciendo ‘Gracias a la gestión del presidente...’, cuando él nunca movió un dedo. En esa misma reunión presenté los documentos, que demostraban cómo había hecho las gestiones la comisión de la comunidad y cómo se había parado el asunto”²⁷⁶.

Una tele-secundaria en Chahuatlán, le quitaría un hilo de control político que mantiene por medio de los alumnos, y fortalecería a una de las comunidades opositoras más fuertes del municipio. Además de que afectaría la economía de la familia y algunos otros mestizos de la cabecera, porque tendrían menos demanda de hospedaje gratis a cambio de trabajo en los potreros, la milpa, cuidando niños, limpiando casas o lavando ropa. La escuela se utiliza, como un medio de control, que retribuye beneficios políticos y económicos los cuales no están dispuestos a perder.

6.5.3 Racismo e intermediación.

Los y las nahuas de Iliatlán argumentan también, que hay razones culturales para explicar el periodo tan largo de control sobre el ayuntamiento por parte de una familia mestiza. Quienes están preparados, han estudiado, conocen la ley, hablan español, son los que pueden aspirar a ser presidentes municipales. La Sra. Hortencia afirmaba lo siguiente cuando le pregunté si era posible que un indígena llegara a ocupar el cargo de presidente municipal: “... nunca le van a poder permitir, a dónde lo van a permitir que entre a la presidencia, hasta el ingeniero que entró se están organizando para sacarlo, no lo dejan trabajar y es un ingeniero cuando más van a permitir que un indígena entre”²⁷⁷.

²⁷⁵ Sección “Palabra del lector”, Revista Proceso, no. 1195, 26 de septiembre de 1999 y por medio de spots informativos en una estación de radio de Tuxpan, La Poderosa.

²⁷⁶ Entrevista, septiembre 2003

²⁷⁷ Entrevista, julio 2000

Se ponen de manifiesto razones sobre el nivel educativo, de alguna manera fundamentadas en la ley de los municipios: los presidentes municipales por lo menos tienen que saber leer y escribir, pero que en realidad esconden detrás un profundo racismo. Los nahuas, concebidos por los mestizos como los “inditos”, “sucios”, “sonsos”, “ignorantes”, “tontitos”, “huihuitos”, no pueden desde su condición de atraso definir el rumbo político del municipio. Un indígena nahua en su tierra no se puede gobernar.

Son ellos, los mestizos, la casta capaz de gobernar y ‘mediar’ con los otros niveles de gobierno. Se consideran (recordemos nuevamente las palabras de Briseño) “los personajes letrados en un medio social ignorante e inculto”, no hay duda que los indígenas, desde su visión, necesitan de ellos para progresar. Afirma Germán Ramírez, “Los considero un poco bajos de cultura porque no tiene forma de salir de sus lugares... Culturalmente los hemos preparado para enfrentar la vida como es, porque la gente de pueblo siempre tiene una timidez, se cohibe ante los demás; entonces deben saber que la preparación es la forma de salir adelante”²⁷⁸. Ese es el pensamiento que comparten la mayoría de los mestizos no sólo del municipio, sino de la región.

El discurso que l@s maestr@s federales han defendido y defienden es que el mantenimiento de la lengua materna es una expresión de retraso cultural. Incluso los maestros federales, que se han opuesto abiertamente al cacique, son presas de este pensamiento. Lilia, maestra federal de la comunidad de Chahuatlán desde hace más de quince años (junto con su esposo, hermana y cuñado), mestiza nacida en la cabecera municipal, hija de un maestro, lo cual le permitió tener una posición privilegiada para hacer estudios fuera del municipio, pariente consanguínea del cacique de la región, pero desde hace ya varios años opositora, considera que la lengua es el principal obstáculo para su oficio y se le oye decir: “Sólo de memoria pueden aprender los niños, porque no razonan. Cómo van a razonar si no entienden. Quisiera dar clases a un grupo que me entendiera, el alumno ideal es el alumno castellanizado” (en Duarte, 2002: 56).

Días antes de esa entrevista, comenta Duarte, que los maestros de Chahuatlán convocaron a una junta a los padres de familia con la finalidad de explicarles la

²⁷⁸ Entrevista, junio 2004

importancia de que sus hijos dejaran de hablar náhuatl, por lo menos en el salón de clases y les advirtieron que comenzarían a ser más severos en los llamados de atención a todos los que hablaran náhuatl en clase. Pidieron además que en las casas hablaran más español para ayudar a los hijos a repasarlo (2002, 56).

Encontramos en las relaciones cordiales que establecen los mestizos opositores con los nahuas, un racismo enmascarado de una profunda preocupación porque los indígenas progresen, como en el discurso de la maestra Lilia, quien cree sinceramente que la cultura indígena es la causa de la marginación que éstos viven. Además, de que no considera que su pensamiento es racista, tampoco considera que detrás de la manera en la que ve a los nahuas, están consideraciones políticas y económicas estructuradas por los grupos hegemónicos. Esto muestra la gran habilidad de esta política de destrucción de los grupos étnicos que ha llevado el Estado. Nos es claro ahora lo que afirmábamos antes, el discurso del mestizaje es uno entre otros que legitima el etnocidio, y éste se puede llevar a cabo “con toda amabilidad” o “con toda violencia”.

Meses después, era completamente perceptible en los salones escolares que se había puesto en práctica el plan. Escribe Duarte: “La maestra pensaba cómo recuperar la atención de los alumnos que ahora conversaban en náhuatl. Excluido de la conversación, Nelson el hijo del enfermero de Chahuatlán, el único niño mestizo del grupo, interrumpió la distracción general con un grito de guerra: ¡El que hable náhuatl aquí, que mejor no hable!”²⁷⁹.

Decíamos que la mediación cultural impulsada por el Estado busca la desaparición de la diversidad étnica en la imposición de un sólo modelo de valores. “Destruir la cultura del ‘otro’ es la forma más contundente de eliminarlo” afirma el subcomandante insurgente Marcos (2003: 12). El grito de Nelson es un claro ejemplo de eso, pero en ese grito también vemos lo que decía Foucault: el poder alcanza nuestros cuerpos (1992:113). Los cuerpos y las mentes de los niños mestizos y nahuas van creciendo y adquiriendo, como afirma Nieto, membresías sociales, en este caso mestizo–nahua, ladino–indio; las cuales vienen acompañadas de valoraciones distintas, con una se experimenta

²⁷⁹ En Duarte, 2002: 63. Observación, noviembre del 2000.

privilegios y con otra opresión. Una, la mestiza está sobrevaluada y por tanto el español se defiende; otra, la nahua esta devaluada y por tanto el náhuatl se ataca.

No sólo en el ambiente escolar se respira y se vive una construcción identitaria que niega al nahua. Alfredo Zepeda asegura que en la Huasteca Alta entre más vecinos son, es decir, entre más cerca se siente la presencia de los indígenas en un municipio, los mestizos tienen una caracterización más refinada de las razones para odiarlos. Nos dice que es la única manera de explicarse, que los cuatro municipios indígenas sean los cuatro municipios “más jodidos de la región”²⁸⁰.

Socializado a través de la escuela, la familia, la iglesia y las instituciones gubernamentales, este pensamiento racista se ha logrado introducir en la concepción que muchos de los nahuas tienen de sí mismos: “pobres, mexicanos (hablantes de náhuatl), analfabetas, que no saben y que no pueden”. El estudio de las identidades étnicas y campesinas, comenta Alicia Castellanos, revela la interiorización del discurso dominante, es decir, la interiorización de las categorizaciones racistas que proceden de las ideologías coloniales y nacionalista indigenista (2000: 71).

Esta interiorización de la inferioridad atribuida (la desvalorización) es la evidencia de relaciones interétnicas conflictivas con una marca racista innegable; es la evidencia de las relaciones de poder y de explotación de mestizos sobre nahuas, sostenida por una ideología y una identidad excluyentes; hablamos de que es la evidencia de las relaciones de dominación que se viven en el municipio. Sostiene Montoya, que el que domina, conoce y estimula aquellos elementos de la identidad y la cultura que faciliten la subordinación para que a la larga los subordinados asuman ciertas características identitarias que privilegien los beneficios de los mestizos (1996). Es claro, el racismo tiene como función justificar el reparto diferencial de la riqueza.

Hay que tener mucho cuidado cuando hablamos de la inferioridad atribuida, porque si es mal comprendida se puede ver como una afirmación con tintes racistas. No significa que el indígena se haya asumido como inferior per se, como vimos con Castoriadis, esto prácticamente es una respuesta imposible de dar naturalmente por cualquier grupo

²⁸⁰ Entrevista, noviembre 2001

social. Implica que la relación arriba-abajo adquirida a través de las membresías sociales fue socializada algunas veces violenta y otras amablemente. Es decir, esta mirada que tiene el nahua de sí mismo refleja las relaciones desiguales en las que ha vivido y la manera táctica que asume para vivir seguro.

Recordemos que las actitudes de inferiorización y sumisión también fueron utilizadas como tácticas de supervivencia (venta de protección, las llama Briseño). Leticia Nieto considera que la supervivencia es la primera habilidad que tiene un ser humano que vive en un ambiente de opresión. Es una habilidad que inhibe la resistencia y nos mantiene en el “lugar que nos corresponde”. Como primera respuesta ante un ambiente opresivo nos conformamos a las expectativas de l@s miembros del grupo privilegiado y de esa manera logramos sobrevivir en relativa seguridad.

En Ilimatlán, el abuso de poder a través de la violencia, llegó a ser tal, que el miedo de muchos nahuas paralizó un movimiento opositor durante mucho tiempo. Pero ese miedo también estuvo permeado por ideas racistas, de lo que puede o no hacer un sujeto. ¡El que hable náhuatl aquí, que mejor no hable! es una frase fuerte que deja expuesta la imposición de los mestizos hacia los nahuas. Esta imposición permeada en los cuerpos de los nahuas ha llevado a lo que llama Nieto, la opresión internalizada.

El racismo no sólo es la justificación cultural de la relación económica de explotación, también lo es de la relación mando obediencia. ¡El nahua no puede gobernarse! seguro ha sido una frase también repetida hasta el cansancio. Y las palabras que adquirimos como parte de nuestros discursos condicionan e influyen nuestra acción. Para sobresalir y superar esta idea, este lenguaje, esta actitud corporal, este condicionamiento social se demanda mucho esfuerzo. Los nahuas tuvieron que crecer, como escribe Moore. La construcción de los patrones de condena, se compartió con los nahuas de Hidalgo, quienes con su lucha agraria y su discurso mostraron a los nahuas de Ilimatlán otros referentes del mundo.

La doctora Castellanos también nos señala, que el uso del término indio ha servido a muchos pueblos para reafirmar su identidad étnica y campesina en la lucha por sus derechos. En Ilimatlán no ha sucedido así, la mayoría de los nahuas opositores que conocí, poco, muy poco validan discursivamente sus raíces culturales, aunque su idioma

y algunas de sus costumbres aún prevalecen con fuerza. Utilizan más el término campesino²⁸¹ o vecino, que indígena, para auto-nombrarse, además mantienen como referente de lucha no la concepción de pueblo indio sino la del partido político.

6.6 La lucha electoral.

Mi primera cercanía a los opositores en el municipio de Iliatlán fue con las y los compañeros nahuas de algunas comunidades pertenecientes al municipio. Fue cuando ingresé al posgrado e inicié mi trabajo de campo que empecé a conocer a los opositores mestizos residentes en la cabecera municipal. Esta situación hizo que pudiera reconocer una diferencia en cómo se concibe la continuidad de la resistencia entre los nahuas y los mestizos opositores.

Al preguntarles a los nahuas de las comunidades sobre los movimientos de resistencia que se han vivido en el municipio, hacen una separación y ubican dos periodos: uno es el que inició con el PST a finales de los años setenta, y el otro que inicia en 1994, cuando se lanza Aurelio Hernández como candidato no registrado, dando lugar -años después- al triunfo de la oposición en el 2000. No así, los opositores residentes en la cabecera municipal que hablan de una continuidad en la resistencia.

Es particularmente interesante que los opositores (nahuas y mestizos) al hablar de los momentos de resistencia, ubiquen el inicio de esta con la llegada del PST. Las resistencias que se daban en las comunidades, como la llevada a cabo por José Guadalupe en Xoxocapa o por Rufino del Ángel en Huistipan (antes de ingresar al PST), no son mencionadas como parte de la historia de las resistencias en el municipio. Conocen las historias y al hablar de ellas las reivindican como luchas de resistencia, pero es necesario preguntarles, porque no sobresalen en sus discursos. Una característica importante del movimiento iniciado por el PST, que le da la categoría de resistencia, es que traspasó las fronteras comunitarias y aglutinó a nahuas de distintas comunidades.

Según la concepción construida por los nahuas opositores de las comunidades que visité, en el periodo que va de 1982 a 1994, no se vivieron momentos de resistencia en

²⁸¹ "Gente que trabaja en el campo".

el municipio. Hay dos formas en que se percibe esta idea, que dependen de la participación que se tuvo en el movimiento iniciado por el PST:

Los nahuas de Chahuatlán que no participaron en el movimiento iniciado por el PST, sino hasta que la lucha por la tierra fue por la vía legal, consideran que el primer momento de resistencia concluye con la toma de posesión de la presidencia municipal, por parte de Cliserio Tapia (diciembre de 1982). La lucha por la tierra vía la toma que dio lugar a las matanzas y la lucha legal acompañada por Xochitépetl no son concebidas como luchas de resistencia. Los nahuas que participaron desde la llegada del PST, a pesar de hacer la misma separación de periodos, ubican el “cierre” del primer momento de resistencia en la conformación de los ejidos (principios de los noventa).

En estas dos versiones se plantea la existencia de dos periodos de resistencia, separados por un momento en donde ésta no se vivió en el municipio. Momento que varía en tiempo dependiendo de en qué periodo se ubica el fin del primer periodo.

Hay una situación importante: la concepción de resistencia que me presentaron los nahuas opositores tendió a estar enmarcada en la lucha electoral. Aún entre los nahuas que iniciaron el movimiento agrario en la zona, el mayor peso de su discurso lo conformó la lucha electoral, pese a considerar que la toma de tierras y el trabajo legal que se hizo para recuperarlas y conformar los ejidos formaban parte de la resistencia regional.

¿Qué hizo que el referente de lucha fuera el partido político? Ya hemos dicho que para iniciar un movimiento de resistencia, entendiendo a esta como la apropiación de la capacidad de determinar y determinarse, es necesario crear, como dice Moore, patrones de condena.

En la historia reciente del municipio, los primeros que públicamente en una reunión regional expresaron lo que muchos nahuas sospechaban, sentían o incluso decían en sus espacios privados o comunales fueron los militantes del PST: “la tierra no es del acaparador, la tierra es de quien la trabaja”, “los ricos acaparadores de tierra están de acuerdo con Humberto Ramírez Avilés”, “la presidencia municipal no es casa propia”, entre otras frases indicativas.

La creación de los patrones de condena están intrínsecamente ligados a explicar y juzgar las causas materiales de la situación que viven los oprimidos. Es decir, se tienen que abrir ventanas que expliquen el por qué de la realidad que se vive, se tiene que descubrir que esa realidad es producto de la construcción de unas determinadas relaciones sociales, y por lo tanto, es una realidad que puede ser cambiada.

Ahora bien, nos dice Moore, que la crítica puede dirigirse a mostrar que hay individuos que no están cumpliendo el “acuerdo social construido entre todos los ciudadanos”; o que un estrato completo no lo hace; o llegar a la forma más radical que cuestiona por completo el “acuerdo social”. Considero que ahí está la razón de que la resistencia en Ilamatlán esté dirigida fundamentalmente a la lucha electoral.

La crítica a la situación vivida por los nahuas de Ilamatlán fue dirigida a la primera condición que plantea Moore, y esto se expresa muy bien en las tres frases que recuerdan más los nahuas que pronunciaron los del PST: “la tierra no es del acaparador, la tierra es de quien la trabaja”, “los ricos acaparadores de tierra están de acuerdo con Humberto Ramírez Avilés”, “la presidencia municipal no es casa propia”. El problema vivido en Ilamatlán fue concebido entonces como un problema local, no sistemático, no de clase, no étnico.

El PST tenía como objetivo no sólo la lucha por la tierra sino la conquista de más espacios de poder, por lo tanto, estaban dentro de la concepción del sistema. La necesidad vital de los nahuas de la recuperación de sus tierras se conectó con otros intereses, fundamentalmente políticos, aquellos que parten de la idea de la toma del poder político como punto de partida y de llegada para la resistencia. En un capítulo anterior subrayé que fue un primer enfrentamiento de dos puntos de vista con respecto al rumbo a seguir de un movimiento que pretende cambiar las condiciones de vida de los oprimidos.

Pese a que la actuación del PST fue muy inconsistente, los nahuas confiaron en aquellos que pusieron en palabras mucho de su sentir. Su explicación de la realidad impulsó a los nahuas a definir tomar en sus manos esa capacidad despojada de determinarse, y la manera que encontraron de hacerlo fue a través de la lucha electoral lanzándose por

primera vez en 1982 con ese partido. La consigna: hay que quitar del ayuntamiento a la familia Ramírez Avilés. Al hacerlo dejaron nuevamente en manos de otros su destino.

Finalmente, este caminar ha sido parte de su proceso de lucha. Aunque para muchos pueblos indios es claro que los intereses de los partidos (aunque quieren ser presentados como parte del mismo proyecto de los oprimidos) siempre se anteponen a los intereses de la gente, esto no lo sabían los y las nahuas de Ilimatlán. La percepción en esa primera elección (1982) fue que la familia Ramírez no estaba dispuesta a dejar el poder, y tenía la protección del Estado y de la policía para lograrlo. Esto reforzó la idea de que ahí, en el palacio municipal, se encontraba la posibilidad de cambiar el rumbo del municipio.

Recordemos uno de los testimonios que nos proporcionó la Sra. Hortencia, que da cuenta de esto: “Nosotros somos oposición desde 1981, con ese grupo de los ejidatarios. Don Rufino los vino a organizar, él nos venía a decir: tienen derecho de entrar en otro partido, tienen derecho a luchar, a ver si pueden ocupar la tierra donde van a sembrar, todos los que no tienen a dónde. Desde ese momento nos salimos [del PRI]. En ese tiempo entramos al partido PST y después al PRD y ahora en el PAN. Pero ya no entramos en el PRI”²⁸².

6.6.1 Facciones, movimientos al interior del PRI.

Es hasta que conozco a los opositores residentes en la cabecera municipal, cuando a esta historia de la resistencia se integran dos eventos, también electorales: la facción dentro del PRI que se construye, primero con Pantaleón Tapia en 1988 y después con don Aurelio Hernández en 1991. Según Rosemberg una facción “es una coalición de personas reclutadas personalmente según principios estructuralmente diversos por o a favor de una persona en conflicto con otros dentro de la misma unidad social por el honor y/o control de recursos” (1982: 86).

Con respecto a la primera facción, la Sra. Eva recuerda: “como nosotros vimos que el PST ya no funcionó, hicimos un grupo nuevo de priístas, y ganamos. Pero de que sirvió, se la pasó echándonos lumbre, hicieron quedar mal al señor Pantaleón, le inventaron

²⁸² Entrevista, julio 2000

cosas para sacarlo. Le vinieron a hacer auditoría y lo sacaron, no estaba ayudando mucho a la gente, pero no hacía cosas malas”²⁸³.

Faltaban unos meses para que Pantaleón Tapia terminara su periodo, pero fue destituido por Malatías Ruiz, quien ocupaba la sindicatura. La versión oficial que circuló en las comunidades es que al final del periodo, iniciando la campaña electoral, Pantaleón estuvo promoviendo a su sobrino Ulises Tapia (quien era en ese momento el tesorero) utilizando los programas del ayuntamiento. Humberto Ramírez lo denunció en Xalapa, lo que trajo como resultado una auditoría y la destitución de su cargo, porque encontraron un faltante.

Las facciones ponen de manifiesto el conflicto entre grupos políticos. Los mestizos opositores, que no tenían ningún poder, aseguran que el conflicto que se generó entre Pantaleón Tapia y Humberto Ramírez se debía a la clara posición del presidente electo de tomar distancia del cacique. Presentó dos testimonios que ponen esto de manifiesto: “Cuando llegó Pantaleón al ayuntamiento, hubo ciertos piques con el cacique (no le dio comisión, dicen en las comunidades), y a raíz de ahí se da la división en la familia, entre los Ramírez y los Tapia. Al señor Pantaleón le hicieron una auditoria que fue dada por presión del cacique por haberles quitado el poder”²⁸⁴.

“Con el que tuvo mucho problema [se refiere a Humberto Ramírez] fue con el ayuntamiento de Pantaleón. Pues aunque son primos, tenían diferencias muy grandes. Don Pantaleón quiso ser independiente, él era también terrateniente de tierras improductivas en Chahuatlán y en Amatepec... este hombre era abogado, maestro, y estaba recibiendo su jubilación. Por aquel orgullo de ser presidente de su pueblo, aparentemente no quiere aprovecharse vilmente de los fondos municipales, como lo han hecho anteriormente. Entonces empieza a decir que no lo digan lo que va a hacer. ¡yo voy a decir que se hace con el excedente, a quién le doy la lana! Entonces le ofendió mucho a don Beto, y fue su enemigo a muerte. Lo bloqueó, lo denunció, hizo que lo cesara el congreso y tuvo que salir nueve meses antes de que terminara”²⁸⁵.

²⁸³ Entrevista, agosto 2001

²⁸⁴ Profesor Saúl, entrevista, febrero 2002

²⁸⁵ Lic. Concepción Hernández, entrevista octubre 1999

Con respecto a esto, Liliana Farfán afirma que “Las redes de familias mestizas que comparten el gobierno municipal, los Tapia, los Quintero, los Hernández ven coartadas sus aspiraciones presidenciales por Humberto Ramírez. Núcleo del grupo dominante, la familia Ramírez Sánchez va ensanchando los espacios de poder que ocupa y limita el acceso a sus aliados, lo que va fracturando desde el interior al grupo dominante... El grupo dominante hasta finales de los ochenta era muy homogéneo. La relación Tapia-Ramírez era muy estrecha, la estructura administrativa del ayuntamiento siempre era decisión de ambas familias. Ambas a su vez contaban con el apoyo de otras familias mestizas que les brindaban todo el apoyo: Quintero, Hernández y Vite” (2006: 104).

Ante este golpe recibido, los nuevos opositores mestizos, tanto los que forman parte de las familias relegadas por los Ramírez como los mestizos pobres, que radican en la cabecera, invitan en 1991 a Aurelio Hernández para candidatearlo. La cabecera municipal tiene un alto porcentaje de migrantes. Estiman que aproximadamente 1500 personas han salido y ya no regresan excepto en las fiestas. Aurelio Hernández, es uno de los migrantes que radica (con toda su familia) en el Estado de México, pese a eso, para los opositores de la cabecera, él era una persona que podía aglutinar también a las comunidades. Tenía historia:

En una de sus visitas, los vecinos le pidieron que se encargara de organizar la reconstrucción de la iglesia, una parte de la construcción se había derrumbado en 1985. Aceptó y organizó con los migrantes rifas, y solicitó donaciones. Ya terminada la obra, en 1991 la inauguran, y a la ceremonia de celebración asiste el obispo y nahuas de las comunidades.

Las redes externas que el cacique mueve se pusieron en evidencia en esa ocasión nuevamente. Cuenta, Aurelio Hernández que ese día recibió una llamada telefónica: “me preguntaban qué era lo que estaba haciendo. Yo no sabía quién me llamaba, me dijeron sólo que era de la Secretaría de Gobierno. Los priístas hablaron y pidieron que me hablaran y me preguntaran porqué estaba yo reuniendo a la gente. Expliqué que no las estaba reuniendo. El obispo viene a inaugurar la iglesia, estamos como unas 1,200 personas. Me dijeron: ‘les hablamos para que tengan precaución’. Precaución de qué

señor, si yo no estoy haciendo nada en contra de nadie, viene el obispo y vamos a recibirlo”²⁸⁶.

Ante la invitación que le hacían los opositores, comenta Aurelio Hernández, que él tuvo dudas, porque su participación en la construcción de la iglesia no iba con ningún interés de posicionarse para la lucha política, lo hizo por una cuestión personal. De este modo lo comparte: “Yo reconstruí la iglesia porque a los catorce años, era arriero y se me volteó un bulto y me cayó encima. La espina dorsal me tronó, me intenté curar, pero no me curaba. Dos veces intenté quitarme la vida por no soportar el dolor de la cintura. Ya había visto médicos, ortopedistas, internistas, quiroprácticos, yerberos, brujos, parteras. En 1988, por el mes de febrero, fui a Houston Texas, para que me operaran. Yo pensaba, Dios es muy grande, está muy ocupado y no me ha podido mandar el alivio, él es tan bueno que me va a mandar a alguien que me cure. Y así sucedió... por eso terminé lo de la iglesia, y me salió carito, fueron 40 millones de pesos haber arreglado la iglesia, en rifas y donaciones salieron 6 millones, lo demás yo lo puse y lo hice en agradecimiento”²⁸⁷.

La primera candidatura para presidente municipal de Aurelio Hernández era por el PRI, “pero no el corrupto, el PRI bueno, éramos diferentes”, explica. Aseguran los opositores que en esas elecciones internas del partido hubiera sido muy posible ganar, pero las estrategias utilizadas por el cacique lo impidieron. Una de ellas fue que mandó oficios a todas las comunidades avisando que no había votaciones.

Aurelio Hernández, quien fue tesorero del primer ayuntamiento panista, recuerda: “nos robaron el triunfo descaradamente y somos puros campesinos. Yo tengo facilidad de palabra por el trabajo que tengo en México, pero no me podía defender políticamente, yo no conocía todo esto. Y mi gente, pura gente campesina. A la hora que se iba a recibir [Melesio Hernández], fue una comisión de Xoxocapa, Chahuatlán, Atempa, San Pablo, decían: no vamos a permitir que entre, tomaron la presidencia y me fueron a traer, venían dispuestos a colgar al señor, eran como quinientos hombres. Yo tuve que detenerlos en la galera. Les dije que las cosas no se ganan así, qué van a decir sus hijos,

²⁸⁶ Entrevista, enero 2002

²⁸⁷ Ibid.

que entraron a la presidencia sólo a matar. No señores, ustedes van a tener que respetar, no quiero que se creen problemas, me hicieron caso y se fueron”²⁸⁸.

En el relato se presenta la participación de nahuas de las comunidades, pese a eso, en el discurso de los nahuas no se incorporan estos dos eventos cuando hablan de las resistencias vividas en el municipio. Quizá, el que los opositores de la cabecera hayan ingresado al PRI, y desde dentro se concibiera la lucha, nos explica por qué ésta no se concibe como resistencia. Además, puede estar reflejando lo que sucede frecuentemente en las facciones: éstas son controladas por una pequeña proporción de miembros, a los cuales se les conoce como el núcleo de la facción, en este caso los mestizos opositores de la cabecera municipal.

Es probable también que la participación de Xochitépetl imprimiera una dinámica propia a la lucha legal por la tierra, que estaba alejada a las formas de participación que asumieron los mestizos opositores de la cabecera.

6.6.2 Regresando al movimiento electoral abierto.

La lucha electoral encontró eco abierto nuevamente en nahuas y mestizos opositores en 1994. La facción opositora al cacique volvió a invitar a Aurelio Hernández, porque se había comprometido a no tomar en cuenta dentro de su cartera a Humberto Ramírez. El PRI municipal no respetó la promesa de hacerlo candidato del PRI a la presidencia municipal y nombró a Jesús del Ángel Tapia (a quien los opositores identifican como sobrino del cacique). Al no tener ninguna posibilidad de ser nominado como candidato del PRI a la presidencia municipal, y al no querer renunciar al PRI, Aurelio Hernández, decide registrarse como candidato no registrado.

Pero por ser candidato no registrado, se requería para votar por él escribir su nombre en un espacio dentro de la boleta. Como sabemos Ilatatlán tiene un alto índice de analfabetismo, así que para superar este hecho, grupos de mujeres voluntarias trabajaron mucho para enseñarles a los y las analfabetas a escribir el nombre del candidato.

²⁸⁸ Ibid.

Las mujeres nahuas recuerdan este proceso con mucho entusiasmo, porque por primera vez votaban masivamente. Debido a la introducción de programas de gobierno dirigidos a las mujeres (Mujeres en Solidaridad) fue necesario que todas tramitaran su credencial de elector. La credencialización con las mujeres grandes fue más difícil. Ellas acostumbradas a no tener que hacer nunca esos trámites decían: “por qué antes no querían mi credencial y así estoy, ahora de abuelita ya quieren mi credencial”²⁸⁹ afirmaba Doña Rosa, mujer nahua de la comunidad de Atempa.

Es entonces hasta los noventa que las mujeres empezaron a ejercer su derecho al voto. Recuerda Doña Concha, “Antes las mujeres no votaban, votaban puro los hombres”²⁹⁰. Debido a la introducción de programas de gobierno dirigidos a ellas fue necesario que tramitaran su credencial de elector, ya con la credencial en las manos fueron importantes en el proceso electoral, antes las mujeres poco figuraban.

Gabriela, recuerda con agrado esos momentos: “Se trabajo mucho, muchísimo. Porque hay mucha gente analfabeta que no sabe leer y escribir; nada de eso. Entonces las que sabemos escribir les enseñamos a las mujeres y a los hombres, de cómo se escribe el nombre de Don Aurelio Hernández; pues con mucho esfuerzo lo logramos. En las boletas viene hasta abajo: ‘si usted desea votar por un candidato no registrado, escriba su nombre’ y ahí es donde escribíamos el nombre. Y luego también hicimos mucho, trabajamos mucho porque luego hay un código, artículo, no sé como se le llama, en donde decía que si la persona es analfabeta puede ser acompañada por alguien de su confianza, y así le hicimos con varias señoras. Por decir, yo voy a acompañar a fulano, o a 5 personas por decir, y tú acompañas a otras 5 para que no digan que soy yo que estoy acompañando a toda la gente, y así lo hicimos”²⁹¹.

El Instituto Federal Electoral (IFE) del municipio estaba controlado por la familia caciquil, así que no respetaron los nombramientos que el IFE mandaba para los funcionarios de casilla, sustituyendo a las personas que no eran cercanos a ellos. Esto permitió que en distintas casillas se cancelaran muchas boletas, aludiendo que estaba mal escrito el nombre del candidato o que no estaba completo. Así lo recuerda Gabriela:

²⁸⁹ Diario de campo, septiembre 2000

²⁹⁰ Entrevista, noviembre 2003

²⁹¹ Entrevista, agosto 2000

“Anularon muchos votos a Don Aurelio, que si estaban bien. Nada más no los valieron porque no tenían el segundo apellido. Algunos habían puesto nada más Aurelio Hernández, y los priístas a fuerza querían que sea Aurelio Hernández Hernández, con los dos apellidos. Nada más por eso los anulaban, así anularon muchos, muchos votos”²⁹².

Efectivamente, en esa ocasión el PRI obtuvo 856 votos, el candidato no registrado 798 votos y hubo 701 votos nulos, lo que equivalía a un 30% de la votación total. Tengo datos de los resultados de las elecciones para presidentes municipales de este año a la fecha y este es el porcentaje más alto de votos nulos que han tenido. El siguiente más alto fue de 10%.

Aurelio Hernández suma una experiencia nueva al proceso: “La segunda vez, nos robaron el triunfo descaradamente. La Lic. Concepción Hernández de Derechos Humanos nos dijo ‘voy a apoyar, pero no voy a intervenir. Le apoyo a ir a dónde corresponde, yo toco y usted entra’. Ella me llevaba y yo hablaba, como un niño me decía ‘metete aquí y defiéndete’. Logramos que se hiciera una votación extraordinaria, ellos sacaron 851 y nosotros 852. Ganamos por un voto”²⁹³.

Sin embargo, las instancias electorales (la Comisión Estatal Electoral y el Tribunal Estatal Electoral) y Gobernación del Estado no asumieron el triunfo apelando a que el Código Electoral tenía lagunas. Los candidatos independientes no disponen de personalidad jurídica reconocida, y por lo tanto, no se disponía de recursos legales para defender su triunfo. Le dieron el triunfo al PRI. Se utilizó una justificación legal, aunque para Aurelio Hernández fue claro que más allá de eso, estaban de por medio compromisos políticos.

“Me dijeron en Gobernación que no hablara con ningún periodista, no lo hice; otros partidos me dijeron ‘hubieras hecho esto, hubieras hablado y seguro ganabas la presidencia’. Otro de Gobernación me dijo: ‘la verdad don Aurelio, este ya es un compromiso que hizo el gobernador Chirinos con el cacique de Ilamatlán. La presidencia ya la tiene dada al cacique, así que le hagas como le hagas no te va a tocar

²⁹² Entrevista, agosto 2000

²⁹³ Entrevista, enero 2002

nada. Pero sí podemos negociar'. Entonces negociamos, le quitamos la sindicatura, el registro civil y lo del juez"²⁹⁴.

En este periodo electoral (1994) hubo una ferviente oposición al priísmo caciquil en toda la región: por segunda ocasión en Texcatepec las organizaciones campesinas vía el PRD ganaron la presidencia, en Zontecomatlán ganó el PAN, en Tlachichilco ganó por primera vez el PRD; sin embargo, los organismos electorales no reconocieron este último triunfo otorgándoselo al PRI, como sucedió en Ilamatlán. Una diferencia fundamental en estos movimientos electorales es que en Texcatepec y Tlachichilco son sostenidos por organizaciones campesinas indígenas y en Zontecomatlán e Ilamatlán el grupo opositor es mestizo, además de ser escisión del priísmo.

La oposición electoral fue creciendo tanto que fue necesario ejecutar estrategias de intimidación para evitar su crecimiento. Fue en tiempo de campaña para las elecciones de 1997, que en Chahuatlán varios opositores por medio de anónimos recibieron insultos y amenazas de muerte. Varios nahuas coincidieron que el autor de esos anónimos era Crescencio Maya, 'Chencho', el pequeño cacique en esa comunidad. Los anónimos empezaron intimidando a mujeres, conocedor de los valores asignados a las mujeres, y de las situaciones que ponen en duda su accionar, hizo uso de los anónimos para controlar su participación.

La participación de las mujeres en los procesos electorales ha sido muy importante, aunque no es reconocida. Nos atrevemos a asegurar que en los procesos electorales de 1994, 1997 y 2000 su trabajo de promoción, de casa en casa, fue uno de los elementos esenciales en el triunfo de la oposición. Ellas ubicaron su estrategia no en carteles, ni eventos con acarreados y regalos, ni compra de votos, actividades que tradicionalmente realizaban los priístas de la región. Se diferenciaron de ellos ubicando su promoción en el uso de las redes de parentesco y vecinales, a partir de relacionarse cara a cara, sin prometer nada, y sólo compartiendo su pensamiento. Los anónimos pretendían detener este trabajo.

²⁹⁴ Ibid.

“Fue en tiempo de campaña, se enojaron por lo mismo que se daban cuenta que acá había mucha gente y ellos tenían poca. Y nos empezaron a tirar anónimos, entonces trabajábamos en la cocina. El primer anónimo fue parece que un 17 de septiembre de 1997, estábamos en la cocina y llegó mi tía Beta, diciéndonos que en la banca afuera de su casa estaba un papel, que nos lo da. Lo habían escrito con un pincelín, puras groserías, tonterías, para que nos enojáramos. Decía que las que trabajábamos en la cocina éramos una putas, ponían cosas feas, que mes las voy a coger, con todo y marido, puras cosas feas que ponían. Y al último como veía que yo era la que andaba más promoviendo el voto, a lo último se iba en contra de mi y Yolanda. De mi decía que tenía un recado que me mandaron de Zonte un amante, y con eso me iba a separar de mi marido y ese recado lo voy a enseñar”²⁹⁵.

No quedaron en el insulto y la amenaza de violación. Entre más anónimos recibían, se involucraba a más personas y las amenazas subían de tono. “Así nos seguía tirando, nos tiró como 10. A Don Víctor, a Nato, a mi papá, que los iba a matar, que iba a buscar gente para que los mataran; a Nabor, a Rosa. Ponía ahí los nombres de todos. A la Lic. Conchita le tiró también un anónimo; bueno nos lo tiró a nosotros, pero ahí venía su nombre, le ponía groserías y le decía que se la iban a chingar, que la iban a matar”²⁹⁶.

Decidieron denunciar los hechos, ya que aunque sabían perfectamente quién estaba detrás de los anónimos (reconocieron su letra), ellos ‘no podían hacerse justicia solos’. Entregaron al Ministerio Público los anónimos, un libro de cantos de la iglesia donde ‘Chencho’ había hecho algunas notas, y una escritura de un solar que había redactado; esto con el fin de que un perito comparara la letra. La denuncia nunca procedió.

En 1997, el PRI lanza como candidato al hijo del cacique, Germán Ramírez. El grupo opositor que participó en las elecciones anteriores se registró con el Partido Acción Nacional para lanzar nuevamente al candidato anterior. Aurelio Hernández encuentra una distinción que guarda este partido con el PRI, que fue fundamental al decidirse registrar: “la doctrina del PAN, te ofrece trabajo, pero no te dice te voy a dar de comer, casa, camino, carretera, te voy a dar todo y el PRI si. Siempre ha venido a ofrecer y

²⁹⁵ Gabriela, mayo 1998, transcripción de denuncia para archivo.

²⁹⁶ Ibid.

nunca cumple. Me gusta esa idea del PAN, ofrece trabajo. Si triunfamos, sí te vamos a dar, porque el gobierno da para todos”²⁹⁷.

El incumplimiento por parte del candidato del PAN al acuerdo de que en la planilla se incluyera a personas de las comunidades orilló a un grupo a separarse y registrarse por el PRD. Lanzando como candidato a Saúl Hernández, maestro indígena, quien explica su decisión así: “Nosotros queríamos acabar con el caciquismo y no pasar el poder de una familia a otra. No es la democracia que queríamos. Entonces nosotros, yo como maestro junto con otros, registramos al PRD y lanzamos nuestra planilla”²⁹⁸.

Varios nahuas y mestizos consideran que este hecho fue esencial en el triunfo del PRI, porque la base opositora se dividió. Sin embargo, los resultados de la elección no indican eso: El PRI obtuvo 1,712 votos que correspondían al 50% de la votación total, el PAN 723 votos con el 21% y el PRD 634 votos con el 18.5%. Los votos nulos fueron 352 votos correspondientes al 10.3%

Así, inicia el periodo Germán Ramírez, el hijo del cacique. Y con él, la venganza contra los opositores, varios opositores quedaron fuera de los programas, y varias autoridades comunales fueron destituidas por gente cercana al PRI.

Recapitulando:

En este segundo periodo de la historia contemporánea del municipio de Ilatlán (a partir de los años noventa del siglo XX) analizamos la transformación del caciquismo tradicional al caciquismo moderno. El cacique deja de utilizar como única vía para implantar su poderío la violencia, y pasa de la dominación directa sin mediaciones políticas al uso de una política concertada, persuasiva, menos violenta, con mayor preocupación por los programas sociales como forma de control. En este sentido, afirmamos que es hasta este periodo que el cacique utilizó lo que varios autores han llamado intermediación política.

Partimos de que los intermediarios políticos tienden a favorecer a las partes que se encuentran en niveles superiores. Por lo tanto, pese a utilizar el término

²⁹⁷ Entrevista, enero 2002

²⁹⁸ Entrevista, febrero 2002

‘intermediación’ dejamos claro que la función del cacique no es la mediación verdadera sino el control para impedir cualquier tipo de organización. En este estudio, se usa el término mediación para exponer que la función del cacique se lleva a cabo no a partir del uso de la violencia, sino a través de la implantación de los proyectos y programas contruidos desde la federación.

En este periodo podemos decir que se mina la independencia “total” del cacique, debido a la presencia de organizaciones de Derechos Humanos; y se intercambia por un dominio institucional enmarcado más en el sistema político mexicano. Los niveles de arriba de la estructura política aún permiten cierta independencia a cambio de que el cacique sea vocero, en lo local, de las políticas del Estado.

El cacique ya no depende de las armas y las balas, sino de las redes que van configurando una forma de control informal que se trastoca con las estructuras formales. El control del ayuntamiento por parte de la familia Ramírez se ejerció incluso en el periodo anterior. Sin embargo, el uso del control como estrategia de intervención para dominar política, económica y culturalmente el municipio se ejecutó más en este periodo.

Humberto Ramírez, antes de él su padre y su abuelo, utilizaron una red de parentesco para mantener el control del ayuntamiento, pese a la imposibilidad formal de hacerlo. Hicieron uso de lo que se ha llamado la forma de organización corporativa de parentesco para que el ayuntamiento y lo derivado de él fuera manejado sólo por los familiares (consanguíneos, por alianza o ritual) siendo el cacique en turno el jefe de esta estructura. Se dice que en México el cacique mestizo necesita para mantener el poder una familia biológica, una familia política y muchos compadres. El compadrazgo es otra red de parentesco importante para el mantenimiento del caciquismo. Es claro al estudiar este tipo de red de parentesco observar como las estructuras no formales coexisten y se coordinan con el sistema institucional.

El caciquismo se sostiene en la construcción de estas redes y otras. Dicen varios autores que estas redes son la clave del poder de los caciques; la duración y fortalecimiento de su poderío depende de su habilidad de manipularlas, diversificarlas y consolidarlas. Las redes posibilitan la relación entre los niveles de la estructura (hacia abajo o hacia

arriba), sean o no parte integral del sistema institucional formal, es decir, operan en paralelo o por fuera de la jerarquía formal.

La red por excelencia a través de la cual opera el sistema político mexicano es la red jerárquica de patronazgo. Haciendo uso de esta red, el cacique se conecta con otros de rango superior o inferior. La red de patronazgo mina cualquier intento de autonomía. Para Alan Knight, los caciques son representantes del sistema 'patrón-cliente'.

Esta transformación del cacique tradicional al cacique moderno se engarzó con programas gubernamentales impulsados desde el Estado neoliberal o nacional de competencia, como el Programa Nacional de Solidaridad, que indirectamente les proporcionó beneficios. Así como de otros programas y apoyos que por ser manejados directamente desde el ayuntamiento les aportó beneficios políticos y económicos.

El uso de los programas como estrategia de control va dirigido en dos sentidos: 1) a los seguidores se les premia dotándolos de beneficios, por supuesto, sólo los que el sistema puede ofrecer, y 2) a los opositores se les castiga no otorgándoles beneficios o quitándoselos. Todos esos programas han servido para fracturar a la comunidad nahua.

La forma de enfrentar esta estructura de poder ha sido la lucha electoral. La decisión de resistir tiene que ver con la lectura de la realidad hecha, es decir, forma parte de las causas que explican el por qué de la realidad vivida. Considero que, en términos de Moore, las causas se encontraron en el incumplimiento del acuerdo social por parte de algunos individuos o grupos. Es decir, la causa de lo vivido en el municipio se encuentra en que la familia Ramírez y el PRI no han cumplido con su tarea de ser buenos gobernantes. Ergo, la decisión de la toma del poder político vía la lucha electoral.

Capítulo 7. ¿La desaparición del caciquismo?

La pregunta que da título al capítulo está enmarcada en el triunfo electoral de la oposición. En él se reflexiona sobre si la alternancia en el gobierno local trae como consecuencia la conclusión del caciquismo.

Partimos de que el caciquismo tiene como constante sociológica el ejercicio de *poder sobre*, poder entendido como dominio, control y mando. Dentro del sistema político mexicano el caciquismo es un mecanismo de articulación a través de la red de patronazgo, en este sentido, los caciques son representantes de este sistema “patrón-cliente”.

Desde esta concepción, las nuevas autoridades, opositoras al cacique, no marcaron ninguna diferencia, fueron parte de esta red de patronazgo, pero ahora con otro rostro y otro color. Tampoco establecieron una divergencia en la forma de gobernar²⁹⁹ y en las acciones a impulsar. Mucho menos en la forma de entender y hacer política, claramente descubierta en la forma de elegir a su candidato en el periodo electoral de 2004

Como resultado de la etnografía, en este capítulo afirmamos que en Ilatlán el caciquismo no desapareció, sólo cambió de nombre. Contra todo lo que los nahuas de Ilatlán hubieran deseado, se comprueba que la lucha electoral puede remover caciques, pero no acaba con el caciquismo. La lucha contra el poder caciquil generalmente es una mascarada que cubre una lucha entre facciones.

7.1 La mirada desde el poder: Germán Ramírez. Sobre la inexistencia del caciquismo.

Germán Ramírez es hijo de Humberto Ramírez, el nombrado por los nahuas y mestizos opositores como el cacique de Ilatlán. Tanto él como sus hermanos estudiaron para docentes, esto implicó que tuvieran que salir del municipio a estudiar en alguna Normal. Fue presidente municipal de 1997 al 2000, y al salir del cargo lo nombraron presidente del PRI, puesto que seguía ocupando a la fecha de la entrevista (junio 2004).

²⁹⁹ Pese a que impulsaron el establecimiento del cabildo, su forma de gobernar y de entender la participación del pueblo nahua no presentó modificaciones importantes con respecto a los gobiernos priistas.

Knight escribe que en el caciquismo en México, la sucesión hereditaria directa no es la norma. Afirma que un factor que va en contra de la heredabilidad del caciquismo es que los caciques, como los mexicanos en general, invierten en la educación de sus hijos. Lo cual hace que los hijos generalmente se vayan a la ciudad y ya no regresen; aunque es frecuente que muchos se incorporen, de cualquier manera, a la elite política mexicana en los otros lugares donde radican (2006: 19-20). Esto no sucedió en Ilatatlán. Germán Ramírez y sus hermanos estudiaron una carrera que les permitió regresar al municipio, y tener un trabajo seguro en las escuelas de la cabecera. Después de la muerte de su padre, él es visto por los opositores como el heredero de su poder.

“Me llamo Germán Humberto Ramírez Sánchez, soy nativo de Ilatatlán, nací el 27 de octubre de 1960. Mi abuelita es originaria de Chicotepec por parte de mi papá; mi abuelito, mi mamá y mi papá también son nativos de aquí. Mi papá fue maestro, ya falleció. Mi mamá fue supervisora escolar. Somos cinco hermanos, uno trabaja en Pachuca también docente, y nosotros cuatro dedicados a la docencia. Ya llevamos 20, 22 años de servicio, unos hasta 30. Mi familia de esto ha vivido”³⁰⁰.

Así dio inicio la entrevista. Ambos la grabamos. Antes de iniciar el me explicó que ya le han hecho algunas entrevistas y después no sabe que hacen con ellas o suelen tergiversar sus opiniones. Para evitar el mal uso, él decidió también grabarla para tener pruebas de lo que dijo y cómo lo dijo.

Un día antes de la entrevista había pasado a su casa a expresarle mi interés por tener su punto de vista, acerca de varias temáticas contextualizadas dentro del municipio. Aceptó sin ningún titubeo, y entre las primeras frases que compartimos, me preguntó cuál era mi relación con “los de Derechos Humanos”. Aclarada ésta, pasamos a poner hora para el encuentro.

La política fue el tema más recurrente en la entrevista, y sobre el tema del caciquismo, fue Germán quien abrió la discusión: “... a veces por ser del PRI nos... han llamado caciques a los Ramírez. Puedo comprobarle en todo el municipio que no, la gente lo puede decir. La gente de otro partido obviamente nos tiene que tildar de muchas

³⁰⁰ Todos los testimonios en este apartado son de Germán Ramírez. Entrevista, junio 2004

maneras, no sólo de eso... Aquí hay una situación que es inconfundible: en todos los ámbitos políticos siempre va a haber contrapuntos con los partidos opuestos, pero creo que la mayor claridad la da la misma gente. Todo aquel que abandera un partido, puede hablar muchas cosas bien, pero puede ser demagógico... [En Ilamatlán] no hay caciquismo, la gente está libre”.

Afirma, como lo dijimos en el capítulo cinco, que quienes los nombran así, “no es la ciudadanía, son gentes que ni radican aquí, que traen la mentalidad de decirle al campesino no se dejen por esto, que son caciques; pero el campesino no sabe de esos términos. Pero los que vienen de fuera lo vienen a gritar pensando que conocen de eso; pero desconocen, porque no es el verdadero término que se debe de dar a la cuestión política”.

Considera que los han tachado de caciques, porque no han permitido que gente que no radica en el municipio ocupe la presidencia. Asegura que esta postura no es de él ni de su familia, sino que es una postura hecha por las comunidades. Haciendo caso a la palabra de la gente su familia ha defendido esta definición. Comenta que pasó con Pantaleón Tapia, “Creo que es una forma de demostrar que nosotros vamos con el que tenga la razón. El señor independientemente de nuestra relación familiar, la gente decía que no porque no radicaba aquí, porque no lo conocían, porque no había aportado nada para la gente. Para nosotros era a lo mejor triplicar el esfuerzo para convencer a la gente, y nosotros hicimos caso a la gente, darle la razón al grupo”.

Afirma que sucedió también con Aurelio Hernández, “Él no venía aquí, sólo cuando quiso aspirar a la presidencia municipal. Su consuegro, Don Marcos Tapia García, ya había sido presidente municipal. El PRI no lo veía bien porque no estaba aquí. Entonces fue cuando contendió el maestro Melesio, mi cuñado. Por cierto, Ulises participó también y uno de Xoxocapa, el maestro Liberato. Lo que hizo el partido fue darle el derecho a todos y la gente decidió quien sería su candidato”.

Una vez más ocurrió con Fernando Barrios en el 2000 y con Ulises Tapia en 2004. En fin, en todos estos casos la familia Ramírez ha ‘defendido’ la postura de la gente, que no quiere que ocupe la presidencia alguien que no esté viviendo en Ilamatlán. Y como son,

expresa Germán, los que públicamente defienden esta postura; los implicados los acusan sólo a ellos de obstaculizarlos, y por eso los califican de caciques.

Para comprobar con argumentos la no-existencia del caciquismo en Iamatlán, mencionó una serie de puntos clave:

No ha existido el enriquecimiento ilícito por parte de los familiares que han ocupado cargos en el ayuntamiento:

“Yo fui presidente en el '98, y esta casa fue oficina del ayuntamiento, les prestamos al ayuntamiento para poder remodelar el palacio. Sin embargo, hubo gente que decía que yo había construido mi casa en mi período. Mi casa se construyó en el 92 y yo entré en el 98; es algo ilógico, porque la gente lo vivió, que no fue cierto. A mi no me afecta porque hay forma de comprobarlo”. Afirma contundentemente que nadie de los presidentes de su partido, que sean sus familiares, se ha enriquecido ilícitamente, asevera que su trabajo sólo les ha permitido “vivir moderadamente”.

No tienen a su disposición a pistoleros:

“...yo entiendo como caciquismo a gente que tenga a su disposición gente pagada, malhechora; y nosotros hacemos nuestro trabajo de la casa, lo que tengamos que hacer. El hecho de que tengas un empleado en alguna tienda es porque no nos da tiempo de hacerlo”.

No explotan a los campesinos:

“Que fuéramos algún lugar y explotáramos a la gente con sus productos, yo fuera el primero en ver eso... A veces tenemos relación con ellos porque les compramos productos que a veces ellos no pueden sacar a otro lado, nos prestamos para ayudar a trasladar los productos a las cabeceras”.

No es real el parentesco que se ha establecido con todos los presidentes priistas:

Inició diciendo que sólo él y su cuñado eran parientes. A la segunda pregunta sobre el tema, añadió a los hermanos Jaime y Pantaleón Tapia Ramírez³⁰¹. No mencionó a su

³⁰¹ Recordemos que Germán considera que la situación con Pantaleón demuestra que ellos no apoyaban a la gente por el simple hecho de ser parientes. Aún siendo parientes, afirma que su familia no apoyó su candidatura, apoyando al Sr. Malaquías Ruiz.

padre, quien fue presidente en dos periodos, ni a Ignacio Ramírez, su tío. Afirmó no tener ningún parentesco con Raúl Hernández Palma, Cliserio Tapia Peña, Marcos Tapia García y José Jesús del Ángel Tapia. “Que seamos del mismo partido, eso no tiene nada que ver. Sin embargo, esto que pasó de que el PRI había estado gobernando varios periodos, no quiere decir que somos de la familia. Más que el parentesco veo que porque son del PRI y nosotros también. Pero eso no lo veo como caciquismo o que se relacione con una imposición de alguien”.

No hay imposición de los presidentes:

“...nosotros lo que hacemos es ver que sea quien sea, pero que sea alguien que se preocupe por los pueblos... Lo que buscamos es seleccionar gente que el mismo pueblo ponga, nadie está imponiendo a nadie... No fue imposición de nosotros, porque a final de cuentas el que vota es el ciudadano y es quien puede decir si nosotros lo presionamos o de qué manera se puede presionar a la gente por un voto. Ya no estamos en tiempos de que alguien quiera hacer uso de presiones, precisamente por eso es la diversidad de ideas, y la prueba está en que yo fui presidente 1998-2000, hicimos obras en todas las comunidades, y sin embargo, se perdió el [siguiente] período municipal. Sabemos las consecuencias del por qué la gente así lo quiso”.

Nunca han comprado los votos:

“Nosotros les hemos enseñado [a los nahuas] que la despensa es un derecho de ellos, que lo que reciben no es regalado, que no los presionen, que no los condicionen para conseguir votos... Por eso la gente nos busca, porque nosotros nos vamos con la razón, y no porque sea de un partido político. La gente lo sabe, que cuando nosotros damos un apoyo, nunca hemos pedido a cambio nada”.

Su familia y su partido defienden la diversidad de ideas políticas:

“Desde el punto de vista político es muy bueno que haya diversidad de ideas, competencia de ideologías, porque la que sale ganando es la ciudadanía, habrá un mejor resultado del trabajo. Lo podría comparar con el comerciante, si hay mejor competencia, el consumidor es el que sale ganando, y lo veo bien”.

“Se están confundiendo los términos políticos con el caciquismo”:

No se trata de caciquismo es política, y desde su punto de vista, hay que conocer la política para poder ganar. Explica que muchos priístas, que ahora son opositores, salieron del partido molestos, acusándolos de imposición de candidatos. Para él no fue así, son personas que considera no están preparados políticamente, y no pueden por eso, esperar su tiempo y mantener la unidad. Expone: “... es la gente que quiere llegar cuando desean; y no es así, la política tiene su chiste. Hay que trabajar primero y la misma gente es la que va a valorar; y si no ha llegado el momento pues hay que esperar. Si no le llega hay que hacerse de la idea de que no fuimos capaces para llegar. Estamos en un país totalmente democrático, y si se pierde hay que preguntarse por qué se perdió o por qué se ganó”.

En varias ocasiones, la definición de quién es el mejor candidato para el partido, es del Comité Directivo Estatal del PRI. Para Germán, eso forma parte de lo que es ‘la política’. Un buen político, trabaja y espera su tiempo, no se trata de llegar sólo al ayuntamiento, dice: “hay que sembrar para en un momento cosechar políticamente también. Pero hay que sembrar bien, dando apoyos, no explotando al que menos tiene, sino hay que darle la oportunidad y apoyarlo en lo que se pueda... Si alguien está en el partido, pues tiene el tiempo y forma de que va a llegar, y sobre todo sus acciones, su trabajo que haga le va a permitir esa oportunidad”.

Según su punto de vista, sus contrincantes políticos no entendieron esa premisa. Para Germán Ramírez los opositores (se refiere específicamente a los ‘dirigentes’) “son gente resentida que no supo esperar sus tiempos”, a diferencia de lo que él hizo. “Por esa razón, cuando tuvimos la oportunidad de participar en la política, hemos empezado desde abajo. Comencé siendo dirigente de la juvenil, organizando eventos, etc. Soy de un partido político, el PRI. Tuve la oportunidad de ser presidente municipal, no debo decir cómo he sido, la gente se lo puede platicar”.

Si tuviera que identificar en pocas palabras el discurso de lo que es la política, para Germán Ramírez, diría: *servir, ayudar, dar y apoyar sin ningún interés*. “Puedo considerar que la política es un arte, es un trabajo muy minucioso, sobre todo hay que tener mucha paciencia, entender a la gente. El primer punto que nos motiva para estar en la política, es el deseo de servirle a los demás... Mi familia también ha aportado,

porque hemos enseñado a la gente que no se trata de apoyar a alguien para que se sirva en lo personal. Siempre hemos invitado a la gente a que pertenezcan a un partido, que les ha demostrado que está con ellos en los momentos difíciles”.

Claramente se presenta como un político tradicional: personaje importante y necesario para los nahuas del municipio. “Pero ya entrando en sentido común, y viendo las cosas con realidad, es otra la imagen de uno. Si yo me quedara callado, mucha gente no tuviera la oportunidad de resolver sus problemas”. Sus afirmaciones no se salvan de juzgar al indígena como imposibilitado que requiere que otros estén pendientes de él. Presenta una relación simbiótica -como la llamara Falcón- entre los nahuas y los políticos de la cabecera municipal, como él.

En ese sentido, considera que la respuesta positiva que tienen de los campesinos es porque les dan lo que ellos buscan. “Sí, nos comunicamos con ellos. Tenemos constantemente relación, porque los problemas que ellos tienen, de cualquier problema que sea, siempre hemos estado pendientes de ellos. Lo puedes rectificar directamente con los pueblos, porque uno puede decir maravillas, pero allá en la comunidad es otro el panorama, otro el reflejo. Yo siempre he estado pendiente con los campesinos, y por parte de ellos hay respuesta, porque uno les da lo que verdaderamente ellos buscan”.

Esta realidad es completamente distinta a la que hemos presentado en los capítulos anteriores, la cual se basa en la voz y la historia de los nahuas y mestizos opositores. Como anotamos, los años de pistoleros, violencia y humillaciones, que forman parte de la historia de varios hombres y mujeres del municipio, no son parte de su historia, poco sabe o reconoce de ese periodo.

Para Germán, el PRI en Ilatlán siempre ha gozado de credibilidad. En una realidad distinta quedaron las denuncias del control del ayuntamiento y del uso político de los programas sociales. Afirma que fueron un gobierno para todos, los apoyos los brindaban de acuerdo al número de personas necesitadas que el agente municipal proporcionaba en una lista; nunca discriminaron por distinta militancia y mucho menos cuando se trataba de aplicar la justicia. Y así es su comportamiento, porque considera que esos son los principios de la política necesarios, para que las personas sigan creyendo en su partido.

Dentro del modelo teórico para entender y enfrentar la opresión de Leticia Nieto, recordemos que el sistema de rango es aquel que clasifica a la gente en dos grupos: el grupo marginado y el grupo privilegiado. Veíamos también que los individuos no escogen esas membresías sino que le son asignadas, y que suelen estar en grupos de marginación o privilegios simultáneamente. Leticia Nieto usa el modelo *ADDRESSING* (en inglés) de la psicóloga y escritora Pamela Hays para recordar las nueve áreas -o membresías- más importantes de Rango en los Estados Unidos: edad, discapacidad -desarrollada o adquirida-, cultura religiosa, origen étnico, clase social, orientación sexual, antecedente indígena, nacionalidad y género.

Este sistema de rango se va adquiriendo en el proceso de socialización, y es inconsciente para los marginados y los privilegiados. Como la marginación es más dolorosa, puede ser más perceptible para los marginados; Nieto afirma que los miembros del grupo privilegiado difícilmente notan sus privilegios. “Percibir las maneras en que el sistema de Rango nos sobrevalúa, favorece, o proporciona ventajas, requiere mucho trabajo... Desde la niñez, parte de nuestro entrenamiento como miembros de grupo privilegiado es el de ser inconscientes del sistema de Rango y de las maneras en que somos sobrevaluad@s por la sociedad. Como miembros del grupo privilegiado, aprendemos habilidades que nos permiten, tanto a nosotr@s como a otr@s que comparten esta membresía, estar cómodos. Aprendemos a ignorar la existencia del sistema de Rango, y las maneras en que estamos socialmente sobrevaluad@s. Aprendemos a no notar a l@s miembros de grupo marginado, y a no valorarles tanto como nos valoramos a nosotr@s mism@s y a otr@s miembros de grupos privilegiados” (Nieto, 2007: 35).

Nieto considera que los individuos vamos adquiriendo habilidades para notar y hacer frente al sistema de rango, es decir, para tener actitudes y comportamientos antiopresivos. Las habilidades que adquieren el grupo marginado y el grupo privilegiado son diferentes. “La habilidad más temprana de los miembros de grupo privilegiado es la *Indiferencia*. Cuando usamos la *Indiferencia*, no somos capaces de notar la existencia de l@s miembros de grupo marginado y sus condiciones de vida, así como al sistema de Rango... Nos es difícil reconocer que lo que refuerza la *Indiferencia*

es una aversión pasiva y socialmente impuesta, que devalúa a l@s miembros de grupo marginado y los aspectos relativos a sus vidas” (Nieto, 2007: 35).

Pero la *Indiferencia* es difícil de sostener cuando la relación con este diferente es constante. En ese sentido, no es una habilidad usada por Germán Ramírez, ni por su familia; porque ante la evidencia clara de la existencia de los nahuas, no pueden decir que no los ven. Cuando la *Indiferencia* no puede usarse, el siguiente conjunto de habilidades que propone Nieto es el *Distanciamiento*. En esta habilidad se enfatiza la diferencia entre los miembros del grupo marginado y el grupo privilegiado. Pero aunque el grupo privilegiado “ve” al otro se distancia de él; en tanto que se distancia de la conciencia de sus ventajas gratuitas. Hay tres tipos de *Distanciamiento*. El *Distanciamiento* hacia afuera, el *Distanciamiento* hacia abajo y el *Distanciamiento* hacia arriba.

Veremos ahora sólo el *Distanciamiento* hacia abajo, que considero es el que emplea la familia Ramírez: “... es el que más reconoceremos como opresivo o intolerante... Esta habilidad es verbalizada con mensajes abiertamente negativos hacia l@s miembr@s de grupo marginado: ‘me enferman’, ‘son suci@s’, ‘deberían encerrarl@s en la cárcel’. A veces la gente que usa este conjunto de habilidades aprende a no verbalizar estos pensamientos, pero se reflejan en su actitud. Otra versión de este tipo de *Distanciamiento* es la actitud de querer ‘ayudar’ o ‘convertir’ o ‘sanar’ de la experiencia de ser marginad@ a quienes la sufren, acercándoles a algo que se parece a la experiencia de ser privilegiad@” (Nieto, 2007: 36).

Esta postura hacia la otredad es la que ha sido utilizada en Ilimatlán, en sus dos versiones. En la primera parte de la historia que estudiamos, fue utilizado el *Distanciamiento* hacia abajo en su versión abiertamente violenta y opresiva: los nahuas estaban ahí para servir a los mestizos, y si se negaban a hacerlo no merecían vivir. No creo que haya necesidad de repetir los testimonios que vertimos en el capítulo cinco.

Ahora, Germán Ramírez usa el *Distanciamiento* hacia abajo en su versión light. Los mestizos están ahí para “ayudar” a los pobres nahuas que no tienen las herramientas para hacerlo. Al preguntarle cuál ha sido la aportación que su familia ha dado en términos culturales, Germán nos contestó: “Es muy importante, porque como docentes,

lo que culturalmente más hacemos es preparar a la gente... Fuera de eso, ir haciendo pláticas con la gente de que el pueblo tiene que ir avanzando. He trabajado en bachilleres, en secundarias y hemos implementado rondallas... para que la gente vea que no sólo lo que hay aquí, es lo que existe; y al mismo tiempo irles enseñando que hay más cosas. Culturalmente los hemos preparado para enfrentar la vida como es, porque la gente de pueblo siempre tiene una timidez, se cohibe ante los demás. Entonces cuando los preparamos... deben saber que la preparación es la forma de salir adelante”.

Este tipo de *Distanciamiento* sigue siendo opresivo e intolerante: no se ve al marginado, sino a partir del privilegiado. En este caso, no se ve al nahua, sino a partir del mestizo. Ya no se usa la violencia de los años anteriores, pero también es violento el considerar que el otro está imposibilitado, y que uno tiene lo que el otro necesita para “salir adelante”. Se mira a los nahuas hacia abajo, pero ahora no sólo por su “raza”, también porque no ha tenido las mismas oportunidades. No hay ventajas de su familia sobre los nahuas, no hay opresión de los mestizos sobre los nahuas, no hay caciquismo.

La negación del caciquismo por parte de Germán Ramírez no sólo obedece a que no ve las ventajas (privilegios) que su familia ha tenido. De cierta manera, es también porque su discurso se acuña en el racismo, en ese sentido, naturaliza las diferencias sociales y raciales. Encuentra en las diferencias sociales, culturales y fenotípicas la razón que separa a un nosotros (familia caciquil) de los otros (nahuas), separación que explica el desprecio. Aunque este sea más “light” en comparación con el vivido en el periodo anterior, sigue implicando exclusión y/o inferiorización del otro, sigue siendo violento³⁰².

Es claro en todos sus testimonios que no hay ninguna crítica, ni conciencia del sistema de rango, del racismo, de la explotación, del despojo, de la relación mando-obediencia vivida en el municipio. Todas, realidades que posibilitan el despojo a los nahuas de su capacidad de determinar y determinarse.

³⁰² Reflexión hecha con la Dra. Alicia Castellanos. Comentarios a la tesis, febrero 2010

7.2 El fin del control del ayuntamiento.

Los nahuas y los mestizos opositores a la familia Ramírez decidieron aprender de la experiencia pasada, y lanzar una planilla común (PAN-PRD) en las elecciones municipales de septiembre del 2000. Y por primera vez en la historia del municipio, la familia caciquil y el PRI perdieron el control del ayuntamiento. Los partidos de oposición habían estado platicando meses atrás sobre la posibilidad de concretar una coalición, pero se les pasaron los tiempos para inscribirse. La dificultad fue la definición del candidato. El PAN no tenía a nadie propuesto, Aurelio Hernández consideraba importante que contendiera un personaje nuevo, les decía: “por cuarta vez no, ni Cuauhtemoc Cárdenas aguantaría cuatro campañas”³⁰³. El candidato del PRD en último momento definió no participar.

El 17 de junio, el PAN nombra formalmente candidato a la presidencia municipal al Ing. Fernando Barrios (mestizo, no nativo de Ilimatlán, pero familiar por alianza de la familia Tapia), quien hasta esa fecha había trabajado en la Procuraduría Agraria de Huayacocotla. Fue fácil que se sumara a la candidatura el PRD, ya que el profesor Saúl Hernández (su dirigente), también lo había propuesto.

Teniendo candidato, firmaron acuerdos donde vetaban para participar en las carteras a todos los familiares del cacique, y en donde se comprometían a incluir en la cartera a personas de las comunidades. Esta postura encontró eco en muchas y muchos nahuas de las comunidades, que ya estaban hartos del trato que habían recibido de la familia Ramírez y de las condiciones de pobreza en las que vivían.

Para los nahuas no existía, ni existe, una diferencia muy clara entre PRD y PAN, de hecho constantemente hacían referencia a ambos partidos como si fueran uno sólo. Ambos son percibidos como opositores al cacique, y eso es lo que importaba. Pero evidentemente hay una diferencia, no en las bases que se conforman por indígenas de las comunidades, sino en los grupos que los encabezan. El PAN tiene su origen en una escisión del PRI, y por lo tanto, se encuentra conformado por ex-funcionarios del ayuntamiento priísta, maestros federales, comerciantes y mestizos. El PRD está

³⁰³ Entrevista, febrero 2004

conformado por maestros bilingües y comerciantes, gente que pese a haber pertenecido al PRI, lo hicieron desde la base y no desde la dirigencia³⁰⁴.

Un partido más contendió en ese periodo, Convergencia Ciudadana. Brígido Cruz se inscribió a ese partido, por la misma razón que Aurelio Hernández se lanzó como candidato independiente en 1994: los del PRI no lo aceptaron e impusieron a un candidato. Cuenta la Sra. Hortencia, “No salieron sus papeles por parte del PRI. Nos dijo: ‘me voy a registrar con otro partido, con el convergencia. Ese, a lo mejor ustedes no lo conocen, porque nunca ha llegado. Ese tiene como un aguilita. Voy a traer esos papelitos, para que vean dónde van a votar. Todas lo van a tener en su seno ese papelito, para que lo vean; con ese van a votar, para que lleguemos a la presidencia. Porque si no nunca vamos a llegar... Pero de todas maneras nosotros seguimos del PRI, porque nuestra raíz nunca se va a secar. Nada más por estos tiempos vamos a entrar con Convergencia’. Ahí yo me di cuenta, que no es la verdad el cambio, es el mismo PRI”³⁰⁵. Aunque a la Sra. Hortencia no la convenció, si logró dividir a la base del PRI, y eso fue un elemento más para el triunfo de la planilla PAN-PRD.

De hecho, para Germán Ramírez la fuerza del PRI fue menguada en los comicios de 2000, por la falta de entendimiento y claridad que tuvo su partido para lograr unidad entre los aspirantes a la candidatura. Asegura que el PAN ganó el ayuntamiento por eso, y no porque haya tenido la confianza de la gente. “Convergencia surgió, más que un partido con inquietudes políticas, porque no hubo un entendimiento por parte de los aspirantes al PRI... Cuando nos llegaron los tiempos electorales, quisimos poner a un compañero, pero surgió otro que también tenía derecho... Hicimos una reunión, pero el otro compañero [Brígido Cruz] no se supo alinear, no supo esperar su tiempo. No faltó quien le llenara de piedras la cabeza y se registró en otro partido... [así fue con] el señor Brígido, que en lo muy particular es un hombre de trabajo, es un buen amigo. Pero la política tiene sus momentos, cada ciudadano tiene su momento y a lo mejor él se arrepiente, pero las cosas ya están dadas. Se metió a Convergencia que fue nada más para dividir y darle la oportunidad al tercero, al PAN”³⁰⁶.

³⁰⁴ En el 2000, de los 52 maestros bilingües, 4 eran del PRI, y los demás apoyaron la planilla común.

³⁰⁵ Entrevista, junio 2004.

³⁰⁶ Entrevista, junio 2004.

Germán Ramírez afirma, además, que algunos priístas seguros que ganarían de cualquier manera, dieron un voto de castigo a su partido por no haberse entendido. Esto originó, desde el análisis del PRI, la pérdida de 700 votos que dividieron al PRI y dieron el triunfo al PAN. Partido “que no tenía ninguna probabilidad de quedar en el gobierno, no había gente para ganarle al PRI... El PAN ganó por producto de la casualidad, no porque haya tenido a la gente”³⁰⁷. Para Germán Ramírez no fue una lucha ganada por la oposición.

Estuve presente en los días anteriores a las elecciones. No cabe duda que el ambiente que se observa en una cerrada campaña electoral es radicalmente distinto al ambiente respirado cotidianamente en la sierra. Hay mucho más movimiento, los sobornos y las denuncias están presentes en cada momento³⁰⁸: “están pagando a los que consiguen gente para el PRI”, “...me ofrecían 1,000 pesos para animar a la gente”, “Le estaban dando 500,000 pesos a Brígido para que desistiera, pero no lo aceptó”, “amenazaron de quitarle la beca a Irene (niña que cursaba el primer año de primaria con promedio de 9.8 en la comunidad de Chahuatlán) porque su papá Armando O. apoya a la planilla” “encontramos un basurero lleno de leches del DIF, todas ya caducadas... mejor las tiran en vez de que se lo den a los niños”.

En estas fechas, a diferencia de lo que decía Germán Ramírez, el uso de los programas de gobierno a favor del partido oficial fue muy notorio. El PROGRESA, el PROCAMPO, las becas, las despensas; y apoyos distintos como cubetas, escobas, láminas, etc. se dieron y se quitaron dependiendo del apoyo que se le daba públicamente al PRI. Ante esto, un sin número de estrategias se desprendieron de los opositores; desde las que iban a no aceptar nada y marcar claramente su oposición, hasta los que recibieron todo lo que les daban, pero con la clara convicción de que iban a votar por la planilla opositora.

Cuentan con alegría y admiración varias mujeres opositoras, que cuando llegó una diputada del PRI a hacer proselitismo y al final del evento regaló cubetas, la Sra. Salustia P., opositora de la comunidad de Chahuatlán, reclamó directamente a la diputada que “los meros priístas de la comunidad” no querían entregarle el regalo. Le

³⁰⁷ Germán Ramírez, entrevista, junio 2004.

³⁰⁸ Diario de campo 22 al 30 de agosto de 2000

dijo enfrentándola, que ella había dicho que los regalos eran en agradecimiento de los que fueron a escucharla, no para los priistas; así que agarró una cubeta y se alejó. Cuando se alejaba, le gritaron que votara por el partido de la calcomanía que traía su cubeta; ella se detuvo, miró hacia la galera y en tono firme y voz fuerte dijo “el 3 de septiembre, yo sé por quien voy a votar”³⁰⁹.

El ambiente estaba candente. Se decía que el Ing. Fernando Barrios había recibido amenazas de muerte, y la mayoría de los opositores coincidía en que si le pasaba algo al candidato, muchísima gente se iba a movilizar “si violencia quieren, violencia van a tener” “la gente está dispuesta a todo, ya está harta”³¹⁰. En el pre-cierre de campaña de la planilla común PAN-PRD hubo un accidente automovilístico, y murió un joven de la comunidad de Huistipan. Cuentan los nahuas, que Germán Ramírez, presidente municipal en ese momento, creía que era el Ing. Fernando quién iba manejando el camión de redilas, y utilizaron este hecho para desprestigiarlo. Las autoridades no fueron a levantar el cuerpo, con la intención de acusarlo ante el Ministerio Público de no dar parte y meterlo en un problema legal, culpándolo de asesinato imprudencial, y así, acabarlo económicamente. Corrieron el rumor de que el candidato opositor estaba encarcelado, pero finalmente no progresó esta estrategia.

En su imaginario, la gente de oposición transformó el accidente en un muerto originado por la lucha. Nos lo comparte así Don Raúl: “hasta eso, una vida perdemos por causa de la lucha que andamos haciendo... La familia le dijo al ingeniero: ‘usted siga adelante, no se preocupe. Mi hijo murió luchando por el cambio, usted no tiene la culpa, siga adelante’”³¹¹. Incluso, se corrió el rumor de que el caso de Huistipan llegó a oídos de Vicente Fox, y se aseguraba que iba a apoyar a la familia.

Pese a todo el ambiente de tensión y enfrentamiento, en los opositores se respiraba esperanza. Un día antes de las elecciones afirmaban que los priistas ya estaban derrotados; sabían perfectamente con cuánta gente contaban, sabían que ahora sí tenían a la mayoría de los hombres y mujeres nahuas del municipio. “Todos ya se dieron cuenta que no hay apoyo, que siempre han sido puras promesas que nunca se han

³⁰⁹ Diario de campo, 1 de septiembre de 2000.

³¹⁰ Diario de campo, 30 de agosto y 2 de septiembre de 2000.

³¹¹ Entrevista, 4 de septiembre de 2000.

cumplido... La gente ya ha despertado, poco a poquito se han dado cuenta como nos humillan”³¹², decía Gabriela.

Ganaron por 221 votos. La planilla común obtuvo 1661 votos, el PRI 1440 votos, Convergencia Democrática 596 votos, 32 votos no registrados, y 419 votos nulos. En total participaron en la elección 4148 personas. Muchos coinciden que la comunidad de Chahuatlán fue clave en el triunfo de la oposición, fue la comunidad en donde la planilla común obtuvo más apoyo: ganaron con 251 votos contra 126 votos para el PRI y 7 votos para Convergencia.

Al conocer el triunfo de su candidato, el primer sentimiento experimentado por los indígenas que estuvieron luchando porque la historia de su municipio cambiara, fue de libertad; porque como ellos dicen, han sido como esclavos³¹³. Recuerdo la voz de Don Moisés, “Para mí es una emoción que tenemos todos... de que sabemos que ahora sí ya estamos libres del señor aquel, que nunca quería dejar la presidencia, que siempre estaba manejando él, sus yernos, sus hijos, sus primos, sus sobrinos. Pero todo entra en el partido del PRI, nada más bajo órdenes de él, los tiene acá todo lo que diga él. Ya a los pobres, como que se aleja de los pobres, o sea, retira a los pobres, nada más quiere a los ricos”³¹⁴. Irremediamente al expresar su emoción menciona los años que llevan intentando obtener este triunfo.

A diferencia del nulo trabajo que hicieron en las votaciones federales del 2 de julio de 2000, donde ganó el PRI, en estas elecciones municipales hubo un impulso fuerte de la oposición. Lo local, lo cercano, los movilizó más. Dentro del PAN, nombraron promotoras voluntarias (sin pago) en cada comunidad, que durante el tiempo de campaña hicieron visitas casa por casa. Utilizaron muchos recursos para demostrar que Humberto Ramírez vive “a costillas del pueblo, del campesino”. Por ejemplo, difundieron (con documentos³¹⁵) que la presidencia de Jesús del Ángel reportó ante la Legislatura un proyecto de entubamiento de agua en la comunidad de Atempa, comunidad que hasta la fecha no cuenta con agua entubada. Muchos opositores

³¹² Entrevista, 4 de septiembre de 2000

³¹³ Comenta la Dra. Alicia Castellanos que el sentimiento de libertar y la idea del fin de la esclavitud “son expresiones del nivel de opresión que el caciquismo impuso en Ilatlán”. Comentarios a la tesis, febrero 2010

³¹⁴ Entrevista, 4 de septiembre de 2000

³¹⁵ Está el caso en el capítulo seis.

reconocen que el trabajo de promoción que hicieron, con una participación importante de las mujeres, fue fundamental en el triunfo; es decir, en la decisión de muchas mujeres y hombres de abrir los ojos y ser conscientes, dejar de tener miedo, y empezar por votar por un partido distinto al oficial.

La unión entre el PRD y el PAN; la postulación del Ing. Fernando Barrios, con su cercanía a los ejidatarios por el trabajo hecho en la Procuraduría Agraria; la división del PRI, provocada por la postulación de Brígido Cruz con Convergencia; son elementos que, reconoce la oposición, estuvieron a su favor. Otro elemento presente fue el triunfo de Vicente Fox. Afirmaba Dulce María Sauri, la dirigente nacional del PRI, que los resultados de las elecciones en Veracruz mostraban la falsedad del “efecto dominó”, tras la victoria del 2 de julio del PAN, apenas dos meses antes. Pero para muchos de los habitantes que viven en el municipio de Iliatlán, el triunfo de Vicente Fox fue el “empujón” que necesitaban para decidirse a derrocar, no tan sólo al PRI, sino a una de las estructuras más duras vividas en México: el caciquismo rural³¹⁶.

La apertura a la información sobre el triunfo presidencial del PAN el 2 de julio, la cual se registró en el municipio gracias (dicen los opositores) a que ya se cuentan con más aparatos de televisión, muchos de ellos colgados a una sola antena del servicio de Sky. Esto permitió también que mucha gente se animara a votar por la oposición. Lo expresaba muy bien Don Moisés “...la gente se va dando cuenta... que en la cabeza, se puede decir, ya ganó el partido de oposición. Aquí nosotros ¿por qué vamos a seguir en el PRI? Vamos a tumbar también a aquél [Humberto Ramírez], de una vez que se cambie todo, a lo mejor nos trae algo bueno. Así toda la gente pensó”³¹⁷.

Según Germán, que parte del hecho que el triunfo de la oposición en el municipio se debió exclusivamente a la división vivida por el PRI³¹⁸, el triunfo del PAN a nivel nacional no trascendió en Iliatlán. Afirmo que sólo pasó así con pocos, y que su decisión para votar por otro partido fue fundamentalmente por su poca educación política. “Por la crisis del PRI, la gente buscó un cambio, gente resentida. Al llegar Fox a la presidencia, pueblos que no tienen cultura política, pensaron que -todavía en

³¹⁶ Pérez, 2000, versión electrónica: <http://www.jornada.unam.mx/2000/10/09/oja42-caciques.html>

³¹⁷ Entrevista, 4 de septiembre de 2000

³¹⁸ Esta afirmación puede ser cierta. Según los datos, si el PRI no se hubiera dividido habría obtenido 2,036 votos ante 1,661 votos para la planilla común PAN-PRD.

algunos casos creen- si la bandera es azul políticamente, aquí tendrían que ser así; falta educar a la gente políticamente”³¹⁹.

Más allá de cuáles fueron las condiciones que hicieron que el PRI y la familia Ramírez perdieran el control del ayuntamiento, los opositores consideraron tener enfrente la posibilidad de fortalecer o debilitar a un cacique local y la tomaron. Lo comparte así el profesor Saúl: “Sabemos que estamos iniciando, y que ha acabado el caciquismo por una parte al haber ganado la oposición. Pero hasta que veamos que el señor ya no tenga dominio en las comunidades, entonces sabremos que acabamos con el caciquismo. Hasta que las comunidades sean las que gobiernen”³²⁰.

Esta última frase parecería tocar la raíz del caciquismo. Cuando el maestro Saúl dice: “Hasta que las comunidades sean las que gobiernen”, parece tocar la discusión de que uno de los elementos de las relaciones de poder es el mando, entendido este como las condiciones que permiten que unos seres humanos dirijan el rumbo de otros. Ya habíamos dicho que una de las relaciones que el capital ha usado para despojar, explotar, reprimir y despreciar es la relación mando-obediencia, relación que despoja de la capacidad de determinar y determinarse que tienen los ciudadanos. La frase “Hasta que las comunidades sean las que gobiernen” apunta a esta capacidad de determinar y determinarse que tenemos los humanos, y que por ende tienen los pueblos. Esta frase implica la lucha frontal contra la relación mando-obediencia; es decir, implica la expropiación de esa capacidad de determinar y determinarse que ha sido arrebatada por el Estado.

Pero no está dicha desde esa reflexión. Como ya habíamos comentado, la crítica de los opositores de Ilatlán no es tan radical. Se dirige exclusivamente a plantear que hay individuos o grupos que no están cumpliendo el “acuerdo social construido entre todos los ciudadanos” y el acuerdo social en un país democrático es que “la gente es la que gobierna”, aunque esa frase no tenga sustento práctico en la realidad.

La respuesta a por qué la gente, los pueblos, las comunidades no gobiernan en Ilatlán, o en el país, da sentido a la lucha que decidieron emprender. La discusión que

³¹⁹ Entrevista, junio 2004

³²⁰ Entrevista, febrero 2002

se da en Ilimatlán no pone en la mesa la relación trabajo asalariado-capital, ni la relación mando-obediencia, ni el sentido de la existencia del Estado como órgano de dominación. En ese sentido, hay poca conciencia de la existencia de la clase política y del caciquismo, como estructuras y actores que permiten esa dominación.

Si nos vamos más al detalle, la respuesta a por qué la gente, los pueblos, las comunidades no gobiernan en Ilimatlán o en el país, también es porque existen caciques. Lo explica de esta manera Don Rosalío: "En donde quiera hay caciques, tanto como en las ciudades, en los pueblos, en los ranchos hay gente que se vende. Les pagan para que ellos les hagan los mandados... se venden al gobierno y por esa razón existen caciques... [le pregunto ¿cuál gobierno?]. ... Pues el PRI"³²¹.

Consideran que el caciquismo no es un fenómeno que exista sólo en Ilimatlán. Desde su perspectiva, el caciquismo es una forma de gobernar que se ha practicado en los gobiernos del PRI. Es decir, el caciquismo existe y se ha acentuado porque solamente una fuerza política es la que ha dominado, a nivel nacional, estatal como municipal³²². Esta relación la transcriben bajo la siguiente fórmula: cacique-PRI-gobierno. Una vez más, las razones que dan muchos opositores respecto a la pregunta de por qué existe el caciquismo explica en mucho la definición del tipo de resistencia que echan a andar: el cambio de partido es la mejor vía para superarlo.

Hay otros nahuas, como Gabriela, que además apuntan a una causa más de abajo: "existen los caciques porque la gente se deja, yo lo he visto en el municipio. Para mí es tristeza porque la gente se deja; está siempre con ese miedo de reclamar nuestros derechos, aunque nos demos cuenta que nos están haciendo algo malo, nos dejamos. Y pues ellos así peor, se aprovechan de uno, así es como se van engrandeciendo"³²³. En este testimonio, queda a la luz que el poder es una relación social y que abarca a todos los actores para existir, y en este sentido pone el acento en la responsabilidad que tienen todos los involucrados.

³²¹ Entrevista, julio-agosto 2001

³²² Los testimonios están enmarcados en los más de 70 años que gobernó el PRI a nivel nacional.

³²³ Entrevista, agosto 2000

Anota Moore, “la gente tiene que crecer”, de eso habla también Gabriela, pero como otros opositores lo han expresado, en una situación de opresión cotidiana este proceso es difícil. Argumenta el mismo Moore, que para que este proceso surja, la gente tiene que aprender a ver las entrelíneas de la realidad, para descubrir que esa inevitabilidad de la realidad que vive es falsa. Y para esto, tanto Moore, como Nieto y Scott afirman que es necesaria la coordinación y comunicación explícita dentro del grupo subordinado. La construcción de espacios colectivos donde se elabore el discurso contra-hegemónico, como lo hizo Gabriela y varias mujeres al ir de casa en casa compartiendo su lectura de lo que pasaba en Ilatlán, y la manera en que consideraban podían modificarlo.

Desde el modelo teórico de Nieto, podemos intuir que los opositores de Ilatlán tuvieron que utilizar el tercer y cuarto conjunto de habilidades contra-opresión que son las de *Empoderamiento* y las de *Estrategia*. Es decir, tuvieron acceso a espacios exclusivos de miembros del grupo marginado, en donde pudieron hablar de la situación que viven, y evaluar, desde la lectura de la realidad que hicieron, lo que funcionaba para hacerle frente. Como sostiene Moore, crearon patrones de condena.

Como afirmé en el capítulo anterior, la lectura de la realidad que han hecho los nahuas opositores de Ilatlán es la que ha hecho que su lucha haya tomado la forma electoral. Nuevamente, en términos de Moore, su crítica no cuestiona el “acuerdo social”. Insisto, desde la perspectiva exclusivamente política, la suya no es una crítica a la relación mando-obediencia, relación que crea condiciones para que lo dicho por Gabriela suceda. La crítica se queda en mostrar que hay individuos que no están cumpliendo el “acuerdo social construido entre todos los ciudadanos”, incluso llega a mostrar que un estrato completo no lo hace, pero nada más.

En este sentido, ante su triunfo electoral, los escenarios futuros de su lucha dependen del comportamiento y la evaluación que se de a los funcionarios del nuevo ayuntamiento, en particular y al PAN municipal, en general. ¿Por qué menciono sólo al PAN, si el triunfo lo logró una alianza PAN-PRD? Porque la mayoría de los que se posicionaron políticamente con este triunfo eran panistas. Desde los primeros meses del ‘nuevo ayuntamiento’, el municipio literalmente se llenó de los colores del partido: la presidencia municipal y las agencias municipales en las comunidades fueron pintadas de

azul y blanco. Alcanzó la pintura para postes, paredes de varias casas y piedras grandes, colores que por las inclemencias del tiempo rápidamente se perdieron.

Regreso al argumento: la evaluación de los funcionarios del nuevo ayuntamiento y del PAN municipal será lo que determinará los escenarios futuros. Con mucha claridad lo expresa el Sr. Rosalio, “Según como se porte el presidente, porque si se porta bien puede jalar más fuerte. Pero si se porta mal, a lo mejor después se le vaya a acabar la gente, se le vaya a voltear. Cuando salió de presidente, dijo un profesor, que se llama Leandro y que está trabajando en Poza Rica, ‘ahora señores ya tenemos el cambio, ya ganó el PAN, pero también, ahora lo que quiere este partido, es que se atienda. Es como una milpa, regarlo, limpiarlo, tenerlo bien aseado, para que así crezca, desarrolle, y si no, se puede secar la planta’. Quiere decir que se puede desaparecer el partido por no saberlo cuidar, porque como lo dije hace un rato, si las personas que están ahorita se van a portar mal, la gente se va a desanimar, entonces qué cambio tenemos, estamos en lo mismo. Entonces van a pensar: me voy con el PRI otra vez”³²⁴. El comportamiento del nuevo ayuntamiento definiría en mucho el regreso o no del PRI.

Pese al comentario de Don Rosalío, las expectativas iniciales que tenían los opositores eran altas. Era evidente la confianza, con la que en momentos posteriores a la elección, contaba el Ing. Fernando Barrios. En los opositores no había la mínima sospecha de que el ayuntamiento se corrompiera. De hecho, no contaban con estrategias en caso de que sucediera. Los entrevistados el 4 de septiembre del 2000 (un día después de las elecciones), coincidían en que en este nuevo periodo habría beneficio para las comunidades: empleo, escuelas, drenaje, clínicas, vías de comunicación (puentes, carreteras, teléfonos, radios, etc.), agua entubada, energía eléctrica, molinos de nixtamal. Todo estará basado, decían, en prioridades definidas a través de diagnósticos hechos con las comunidades, una promesa de campaña.

Una de las expectativas fundamentales de los opositores es que el trato de los servidores públicos del nuevo ayuntamiento será igualitario a todos los vecinos, sin discriminación por partido. Idea que se relaciona con el discurso del entonces candidato electo: “Yo no voy a gobernar para el panista o para el perredista o nada más para el prisita. No,

³²⁴ Entrevista julio-agosto 2001

tenemos otra mentalidad, queremos hacer bien las cosas”³²⁵. La esperanza de la Sra. Hortencia, refleja la esperanza de todos los opositores: “Va a trabajar bien, va a apoyar a los indígenas”³²⁶.

7.3 El nuevo ayuntamiento.

7.3.1 Los inicios.

Al inicio del año 2001, Fernando Barrios toma posesión. El primer periodo después del triunfo electoral se vivió intensamente. Para Gabriela, el Ing. Fernando Barrios empezó con el pie derecho, porque fue a las comunidades a dar informes del recurso federal que había llegado. De cualquier modo, los priístas no se quedaron conformes y en varias comunidades hubo conatos de violencia.

En Chahuatlán, en abril de 2001, un grupo de cinco mujeres priístas golpearon a una mujer. Este evento provocó la separación de dos de los miembros más influyentes de ese partido, debido a que acusaron a una de ellos, la Sra. Victorina como la autora intelectual y la dejaron sola. La Sra. Victorina y su marido, Cirilo Hernández, se separan del PRI y se acercan al PAN. En Xoxocapa también ocurrió por las mismas fechas un enfrentamiento entre mujeres, y los priístas acusaron a la Sra. Doris Larios de fomentar la violencia. En Santa Cruz, Amatepec y Atempa, hubo enfrentamientos entre hombres donde hubo un descalabrado.

Aseguran las autoridades municipales y los vecinos que estos conflictos eran instigados por la familia Ramírez. En dos de las comunidades que ocurrieron estos hechos comentaron:

“Los que son dirigentes o representantes del PRI en cada comunidad, van seguido allá [a la casa de Humberto Ramírez]. Los citan o no sé, pero van seguido a ver al cacique, les mete ideas. Yo pienso que lo que les dicen es que provoquen a la gente, las señoras siguen peleando. Cuando la vez pasada perdimos, pues ya perdimos, nos quedamos sentadas, para qué vamos a andar para arriba y para abajo, ya nos quedamos callados, a seguir con los trabajos que se hagan, aunque no sea la autoridad de nuestro partido.

³²⁵ Diario de campo, septiembre 2000

³²⁶ Entrevista, 4 de septiembre de 2000

Ellos toman muy apecho la política y están bien sentidos... Dicen que tienen que luchar para recuperar la presidencia, y hablan mal de los que trabajan en el ayuntamiento”³²⁷.

“... ellos [la familia Ramírez y los priístas] no están muy conformes que perdieron. Es como le digo, en los pueblos hay los jefes: los caciques, y en las ranherías también hay pequeños caciques que hacen los mandados. A ellos les dicen ‘ve a tu rancho y platica con tus compañeros para que regresen con nosotros al partido’. Esa gente se anda sirviendo de ellos. Yo digo que es el problema que tenemos aquí. Apenas vino un señor que dijo que iba a regalar láminas, y quién quisiera se tenía que apuntar pero adelante su credencial. Es como si votaran. La gente le entra con ellos porque les ofrecen, a veces ofrecen desparasos o láminas y así se llevan a base de engaños. Aquí hay tres o cuatro cabecillas que se encargan de animar a la gente, ellos siguen haciendo la lucha para ganar”³²⁸.

Los funcionarios y trabajadores del ayuntamiento aseguran que el golpe más fuerte, fue el asalto que sufrieron el 15 de mayo de 2001 el Sr. Aurelio Hernández Hernández, tesorero, y su chofer Abundio Ramírez Hernández. Debido a que Ilatlán y Huayacocotla no cuentan con una institución bancaria, las autoridades municipales se tienen que trasladar a Tulancingo para hacer cualquier movimiento bancario. Ese día regresaban de retirar el dinero destinado a cubrir la nómina de los trabajadores de la Presidencia Municipal. En la carretera federal México-Tuxpan, a la altura de la desviación al pueblo de Doyex, Hidalgo, fueron víctimas de un intento de asalto por parte de unos sujetos que viajaban en dos autos, un Topaz y un Volkswagen. Abundio Ramírez recibió tres impactos de bala, pero el Sr. Aurelio Hernández logró huir protegiendo el dinero. Nos cuenta, que fue inmediatamente a buscar ayuda médica para el chofer, y en el hospital llamaron a la policía para denunciar los hechos³²⁹.

Desde el principio del incidente, los opositores identificaron dentro de la familia Ramírez al autor intelectual de todos estos hechos, por dos razones: La primera es que la denuncia de robo con violencia se convirtió, al otro día, en una denuncia de auto-robo

³²⁷ Gabriela. Entrevista, junio del 2001

³²⁸ Don Rosalio. Entrevista, julio-agosto 2001

³²⁹ Sr. Aurelio Hernández. Entrevista, febrero 2004

hecha en El Sol de Tulancingo por el reportero Felipe Vega³³⁰. La segunda es que el reportaje llegó inmediatamente a Ilatlán por medio de Germán Ramírez Sánchez (hijo del cacique), quién se encargó de distribuirlo en las comunidades por medio de sus aliados priístas. Después de esto, el ayuntamiento dio a conocer la circular número tres, donde desmintió los hechos, y acusó al periodista y al profesor Germán de estar interesados en “perjudicar la imagen que el ayuntamiento se ha ganado a través de trabajo”³³¹. En una segunda nota, el periodista contesta esta circular (panfleto para él), aludiendo que la información que proporciona en su artículo, se basa en documentos oficiales que proporcionaron las oficinas del Ministerio Público y la Policía Ministerial de Tulancingo.

En este hecho resalta una situación, que para las nuevas autoridades municipales y para los indígenas nahuas, es prueba clara de que la familia Ramírez está detrás de todo esto: Tulancingo queda a 7 horas de distancia del municipio de Ilatlán, la lejanía como el presupuesto que ésta implica, impiden que los nahuas del municipio viajen con frecuencia a esta ciudad. Lo hacen si sus planes son buscar trabajo, también es una ciudad de paso para los migrantes que se dirigen al Distrito Federal, y algunos indígenas que se dedican al comercio la prefieren para ir al mercado de ropa. Es decir, no lo hacen frecuentemente, pero en este caso hubo una comunicación casi inmediata. El mismo periodista comenta que “vecinos de esa población” le hicieron llegar la circular que expidió el ayuntamiento, nunca aclara a qué vecinos se refiere, aunque para muchos, es claro que no se refiere a compañeros nahuas de las comunidades.

El problema no quedó ahí, y lo que continuó les proporcionó más certezas al respecto de su teoría. Comenta el Sr. Aurelio, al respecto: “Me denunciaron en la legislatura. Allá pidieron al gobernador de Hidalgo que informara el número de averiguación previa... Vino un abogado a decirme que tenía una demanda por robarme la nómina, por robarme el dinero de los trabajadores. ‘Aquí están firmando 12 personas como testigos de que fue cierto. Está usted demandado por autorobo’, me dijo. Le dije: ‘los que están firmando no son ninguno de ellos, porque no viene la firma de Melesio, de Humberto Ramírez, de Guillermina Sánchez, Blanca, Héctor, Ignacio Ramírez, David, que es el equipo de los que son caciques de aquí. Porqué no firma ninguno. Firma Marcelino,

³³⁰ Aurelio Hernández denunció por difamación en Huayacocotla a este reportero.

³³¹ Circular número 3

porque lo tienen de peón; firma el ex -presidente Cliserio Tapia Piña, es un borrachales; firma Margarito que es un corrupto, entró sin nada y ahora tiene terrenos, tiene dos casas, tiene vacas, tiene animales, está muy bien. Firman porque los tienen agarrados. Si gusta usted, los mando a llamar para que delante de mí digan que me auto-robé. Esas doce personas ninguno es representante de las comunidades, ni a líderes llegan'. Se fue el licenciado... Después les puse una contra demanda"³³².

Algunos nahuas como Don Rosalío esperaban este tipo de reacción,. Él nos explica que cuando se nombró al agente municipal de su comunidad, los nahuas panistas estaban preocupados porque había quedado un priísta, y se lo hicieron explícito al Ing. Fernando una vez en su cargo de presidente. "Cuando se lo dijimos, nos dijo: 'No, ya de eso olvidense. De aquí en adelante, ya no hay caciquismo; ya está todo bien, ya no hay quién los moleste'. Yo le dije: 'Eso es lo que usted dice, pero la verdad es que los caciques no están conformes porque (principalmente con el mero cacique del pueblo) por lo que ha platicado, no lo creo que esté muy contento de que usted ya ganó. Entonces él va a seguir politiqueando, no crea que esto ya acabó'. Y cómo fue, ya ve lo que pasó con el supuesto robo, ya hasta los demandaron. Les están echando polilla, los demandaron en Xalapa y están tratando de retirarlos de la presidencia"³³³.

A principio del periodo llegaron incluso a intentar tomar la presidencia, evento que no fructificó. Estos enfrentamientos continuaron dándose en todo el periodo aunque de manera más esporádica cada vez.

7.3.2 ¿Nueva mirada?

El ingeniero Fernando Barrios, tomó posesión del cargo el primero de enero del 2001. Ingeniero agrónomo, funcionario de la Procuraduría Agraria desde 8 años atrás. Originario de Hidalgo, se casó con Verónica Tapia originaria de Ilimatlán, maestra inscrita al sistema estatal e hija de Marcos Tapia García. Quien fue presidente de 1985 a 1988, periodo en que sucedieron las matanzas en Embocadero y San Gregorio. Marcos Tapia, junto con Aurelio Hernández, fue uno de los miembros del PRI que decidieron escindirse e inscribirse al PAN.

³³² Entrevista, febrero 2004

³³³ Entrevista, julio-agosto 2001

A finales del 2000, antes de la toma de posesión del Ing. Fernando Barrios, tres mujeres de Chahuatlán junto con dos estudiantes del CIESAS fueron a entrevistarse con él, en ese momento, presidente electo. La propuesta surgió de las mujeres nahuas, ellas tenían como finalidad tener en audio los compromisos que el ingeniero estaba asumiendo.

En la charla surgieron primero los compromisos políticos, las mujeres preguntaron la postura que el gobierno municipal iba a tomar al respecto de la familia Ramírez Avilés. El presidente electo respondió: "...yo voy a ser el presidente municipal de los pobres, voy a ser el presidente municipal del campesino, no del cacique, porque yo no vengo a cuidar los intereses del cacique... no soy el presidente municipal electo por el cacique, soy el presidente municipal electo por la gente"³³⁴.

Esa idea fue fundamental en la campaña que llevaron a cabo el PAN y el PRD. La historia del municipio les decía que todos y cada uno de los presidentes había cuidado los intereses del cacique, cualquier presidente priísta que no estuviera completamente alineado a la familia, era enfrentado, el caso Pantaleón lo demuestra. Se sabía que la abierta postura de separarse completamente de la familia caciquil, podía detonar mucha participación opositora porque se enlazaba con un sentimiento que se vive de manera cotidiana en la sierra, expresado así por Don Moisés: "no es herencia para que lo mantengan toda la vida ellos, nietos y bisnietos. Tiene que ganar otra persona, para que trabaje, para que cambie todo el municipio"³³⁵.

Si bien es cierto, lo dicho muestra una nueva mirada con respecto a los ayuntamientos anteriores, la pregunta que me surgió de este testimonio fue: ¿Quién va a gobernar? Con la familia caciquil se sabía que ellos gobernaban coludidos con los otros niveles de gobierno a través de las jerarquías del PRI. Esa era la función del gobierno, inhibir la participación ciudadana en la toma de decisiones, corporativizándola a través de organizaciones y partido, para imposibilitar el derecho de los pueblos a autogobernarse.

Si el presidente electo parte de que va a ser el presidente municipal de los pobres, de los campesinos ¿Esto anuncia una nueva mirada? ¿Esto implica que el indígena va a gobernar? El gobierno para todos y construido con todos, fue una de las consignas más

³³⁴ Entrevista hecha por Celestina, Mica, Angela, Ixkic y Liliana, finales del 2000

³³⁵ Entrevista, junio 2001

importantes en la campaña como en la toma de posesión del Ing. Fernando Barrios, “Todos somos gobierno... Vamos a tener las puertas de la presidencia municipal abiertas para todos y vamos a gobernar para todos, y queremos que todos nos ayuden a gobernar”³³⁶, afirmaba. El nuevo ayuntamiento estaría formado no sólo por personas residentes en la cabecera municipal, sino también iba a tener la participación de nahuas de las comunidades.

“Nosotros desde campaña manejamos el incorporar gente de las comunidades ¿por qué quiero gente de las comunidades?, porque vamos a tener un trato más directo entre el presidente municipal y las diferentes comunidades que están en el municipio. Siempre he dicho que en las comunidades hay mucha capacidad, y que tenemos que darle la oportunidad a la gente de las comunidades para que demuestren su capacidad. No nada más la cabecera municipal tiene personas capaces de desarrollar algún trabajo... Dentro de lo que es la estructura del ayuntamiento, vamos a meter gente de las comunidades. Que las mismas gentes de las comunidades sean los que nos vayan dando las pautas”³³⁷.

Pese a que el mismo Fernando Barrios indica que la gente tiene que ir dando la pauta, la idea de tener indígenas dentro del ayuntamiento no partía del derecho (que no quiere reconocerse) que tiene un municipio con mayoría indígena, de ser ellos los que se gobiernen y decidan el rumbo. Fernando Barrios claramente expresa que está dando la oportunidad a los indígenas, a que muestren que también tienen capacidad (como la tienen las personas de la cabecera) de tener puestos en el ayuntamiento. Está dando, pues, la oportunidad a los indígenas nahuas a que muestren la capacidad de realizar un trabajo distinto al trabajo con la tierra.

Esta idea también se reflejaba en los comentarios de nahuas opositores, ninguno hablaba del gobierno de las comunidades. La participación de indígenas en el gobierno municipal iba dirigida a que esos puestos no tenían que ser sólo para mestizos. También, muchos compartían que la presencia de indígenas en el ayuntamiento incrementaba la confianza de los nahuas para ir a resolver sus asuntos. Así lo compartía Gabriela: “eso es bueno, para que el indígena no tenga tanto temor de llegar a la presidencia, porque no sabe hablar el español. Ahora llega y hay gente en la presidencia

³³⁶ Fernando Barrios, Toma de posesión, 1 de enero del 2001

³³⁷ Ibid.

que sabe hablar náhuatl, y se siente con más confianza. Siente apoyo, ya no necesita buscar alguien para que explique lo que va a decir”³³⁸. Es decir, en términos reales, esta propuesta no fortalecía políticamente a las comunidades, ni a los nahuas. Además de que ponía en evidencia la idea que se tiene con respecto al ser indígena.

En aquella entrevista, el presidente electo pocas veces pronunció la palabra indígena o nahua. Ante esto, a pregunta expresa de Liliana Farfán, en la conversación surgió la condición de Iliamatlán como un municipio mayoritariamente indígena. Después de las discusiones académicas y políticas que se han dado al respecto de la relación Estado-nación con los pueblos indios, y a estas alturas del movimiento indígena a nivel nacional, todos los estudiantes intentan enterarse de estos procesos, se considera un elemento de reflexión importante.

La respuesta de Fernando Barrios fue la siguiente: “Con relación a derecho y cultura indígena en México hace falta mucho. Nuestros diputados, nada más llegan y dicen voy a legislar esto, voy a lo otro, y realmente a lo que llegan es a rebotar el tema. Necesitamos gente que se preocupe por todos los que somos mexicanos, y el indígena es mexicano. Ellos tienen dentro de la constitución sus derechos. Así como yo puedo ser presidente municipal, un indígena puede ser presidente municipal... Ahora, el indígena como mexicano tiene sus garantías constitucionales. Yo soy de las personas que siempre he respetado a la gente, sea quien sea, nosotros vamos a tener un ayuntamiento de respeto... así sean de ojos azules o anden descalzos los tienes que tratar igual. El hecho de que el municipio tenga gente indígena no quiere decir que alguien va a tener un trato especial, nosotros vamos a respetar a todas las personas del municipio. Nosotros estamos aquí por los campesinos, sí, porque ellos fueron los que votaron por mí”³³⁹.

Ninguna reflexión que permita ver que el contexto indígena permea una cosmovisión, y en ese sentido, una forma de percibir la política, la economía y la cultura; es decir, una forma de percibir las relaciones. De hecho, se nota la dificultad de Fernando Barrios de percibir a los habitantes de Iliamatlán como indígenas, regresa a mirarlos solamente como campesinos. Explicaba ya en otro capítulo, que incluso l@s compañer@s de las comunidades se autodefinen también más como campesinos que como indígenas,

³³⁸ Entrevista, junio 2001

³³⁹ Entrevista hecha por Celestina, Mica, Angela, Ixkic y Liliana, finales del 2000

considero que por este motivo su lucha no ha enarbolado esta diferencia. Aunque cuando hablan de la relación que han mantenido con los mestizos, la categoría indígena es muy utilizada para describir cómo por su ser indígena han sido despreciados, humillados, y violentados.

En la persona de Fernando Barrios hay una apertura de respeto, que marca una diferencia muy grande con el racismo experimentando con los ayuntamientos priistas en la historia del municipio. Pero la poca valoración del indígena, como ser diferente, por los mestizos opositores, y también la casi nula referencia étnica en las resistencias impulsadas en el municipio, lleva (no sólo a Fernando Barrios) a reducir lo indígena a “costumbres bonitas”, y a considerar que ser un municipio indígena no plantea ninguna diferencia en su proyecto por impulsar.

A diferencia de Germán Ramírez que desde el marco conceptual de Nieto, utiliza la habilidad de *Distanciamiento*, Fernando Barrios emplea la habilidad de *Inclusión*. Dice la autora que, “las habilidades de *Inclusión* ofrecen algunas ventajas sobre las de *Distanciamiento*. Usando la *Inclusión*, nos concentramos en las similitudes entre nosotr@s y l@s miembros del grupo marginado. Usamos mensajes verbales para enfatizar similitud y conexión, como ‘tod@s somos hij@s de dios’, ‘fundamentalmente, tod@s somos l@s mism@s’, ‘tod@s merecemos respeto como individu@s’” (Nieto, 2007: 36). O como lo dice el Ing. Fernando Barrios: “todos los que somos mexicanos y el indígena es mexicano”.

Apunta Nieto, “Como miembros del grupo privilegiado, experimentamos la *Inclusión* como liberadora. Se siente como si finalmente nos hubiéramos liberado del asunto de la opresión... Lleva algo de tiempo notar las limitaciones de las habilidades de *Inclusión*, y much@s de nosotr@s nunca las notaremos. Como sociedad, la *Inclusión* es vista muchas veces como el punto más alto de la apreciación intercultural, la diversidad y la liberación. Sin embargo, la *Inclusión* es una habilidad centrada en l@s miembros del grupo privilegiado. Usando la *Inclusión*, no reconocemos el sistema de Rango, la manera en que somos consistentemente sobrevaluad@s, y las consecuencias de nuestro privilegio y de la marginalización de otr@s” (Nieto, 2007: 36).

Esto es claro en Fernando Barrios, sin ninguna duda no reconoce el sistema de Rango. En el testimonio anterior dijo: "Así como yo puedo ser presidente municipal un indígena puede ser presidente municipal". La cuestión es que en toda la historia del municipio esto no ha sucedido. Una simple declaración no cambia la historia. Al no reconocer que el capitalismo se basa en el sistema de Rango (en términos de Nieto); o en el desprecio (en términos de los zapatistas), hace que su actuar siga fortaleciendo al sistema. No quiere decir como él lo mencionó que el indígena requiere un trato especial, quiere decir que falta reconocer que hasta este momento el indígena no está contemplado en la constitución, como diferente que es; que se le ha negado el derecho a la diferencia cultural y participación como pueblos indios en las políticas del Estado, y que por ese motivo, aunque él declare lo contrario, el indígena nahua no se puede gobernar en su tierra.

Nieto afirma que un peligro implícito de la *Inclusión* es que, como ya no se asumen posturas violentas y agresivas hacia los miembros del grupo marginado, en este caso, los indígenas, los miembros del grupo privilegiado que utiliza esta habilidad se resiste a la idea de que la opresión es básicamente un problema de supremacía, y simplemente lo perciben como un problema de prejuicio y discriminación. Fernando Barrios lo presenta claramente en su testimonio cuando señalaba: "Yo soy de las personas que siempre he respetado a la gente, sea quien sea, nosotros vamos a tener un ayuntamiento de respeto... así sean de ojos azules o anden descalzos los tienes que tratar igual". El problema no es de prejuicio personal, es sistémico. Al igual que la explotación y el despojo, el desprecio ha sido uno de los pilares del capitalismo rural en contextos caciquiles. A final de cuentas, Fernando Barrios es un mestizo.

El Congreso Nacional Indígena (CNI) en una de las mesas de discusión sobre "Las Cuatro Ruedas del Capitalismo" en el Primer Festival Mundial de la Digna Rabia, afirmó: "Para nosotros los que somos del color de la tierra, el desprecio ha sido el mecanismo de exterminio empleado por los poderosos desde el inicio de la conquista e invasión occidental. Desde entonces nuestros opresores despreciaron nuestra lengua, nuestra forma de organización, nuestra cultura y espiritualidad, nuestra vestimenta y nuestra medicina tradicional. Con el fin de robar nuestras tierras y esclavizarnos, cuestionaron si éramos hombres y mujeres o seres inferiores a los europeos. Entonces

para nuestros pueblos está bien claro que el desprecio en nuestra contra justifica y se hace uno con el despojo y explotación que cotidianamente vivimos” (Pérez, 2009: 38).

Argumentamos en el capítulo dos, que el racismo justifica el reparto diferencial de la riqueza, es decir, justifica el despojo y la explotación. En este sentido, “La sociedad capitalista con su modo de ver y hacer la vida, se encuentra en peligro mortal cuando, ante sí, está la demostración de que existen otras formas de ver y hacer la vida que son coherentes y tienen sentido... El desprecio como mecanismo de exterminio busca la desaparición de la diversidad y la imposición de un sólo modelo de valores, en este caso, el modelo cultural que requiere el capitalismo para existir” (Pérez, 2009: 38). Para lograrlo, el capitalismo ha requerido marcar las diferencias y separar.

Para que esto se lleve a cabo en lo cotidiano, el racismo-desprecio se tiene que convertir en una política institucional. Recordemos que con el Estado, la clase dominante económicamente se hace dominante políticamente, el Estado no nace como un órgano de conciliación sino de dominación; además la conformación de la nación partió de la construcción ideológica del mestizaje, y en ese sentido, la política impulsada para lograrlo fue el indigenismo. Tanto el mestizaje como el indigenismo forman parte de un programa cultural institucional planeado y ejecutado por el Estado. El nuevo discurso indigenista aparentemente no persigue la abolición de las identidades diferenciadas, y esto les permite que esta propuesta no sea estimada como racista. Pero la ‘mediación’ cultural impulsada por el Estado ha tenido y tiene como fin la destrucción de la diversidad, que se puede llevar a cabo “con toda amabilidad o con toda violencia”.

El discurso del mestizaje, el discurso del “todos somos mexicanos”, forma parte de una política consciente e institucionalizada de destrucción cultural de los grupos étnicos. Se sabe perfectamente que sin identidad cultural propia no hay autonomía de los pueblos indios, y sin autonomía no puede haber participación de la población en la decisión de su camino. Partimos de que la función de la mediación política dentro del Estado no es la conciliación entre clases más bien es el control de la autonomía de los grupos para impedir el pluralismo político. Y esto no cambia al cambiar de partido.

En la misma entrevista con el presidente electo, se presentó (como en campaña) la idea de llevar a cabo diagnósticos y a partir de ellos, jerarquizar los problemas y encontrarle

solución a los más sentidos. Ya en la entrevista, se materializa mejor la concepción de diagnóstico que tiene: “tendremos que saber cuántos ancianos tenemos, cuántos están solos; cuántas madres solteras; tendremos que saber cuántos jóvenes... tendremos que partir de un diagnóstico municipal. Que tal si no tenemos madres solteras... Y ese diagnóstico lo tendremos que estar actualizando año con año”. Fundamentalmente se habla de un diagnóstico cuantitativo, aunque se piensa participativo, porque quieren involucrar a gente de las mismas comunidades para que llene los formatos.

Aunque esta idea de diagnóstico parece un poco limitada, ya en funciones el nuevo ayuntamiento, lo promovió de manera diferente. El nuevo ayuntamiento fomentó una forma de organización y toma de decisiones que tuvo para los nahuas una marcada novedad: la toma de decisiones colectiva y la rendición de cuentas. La idea del diagnóstico se plasmó a través de la actuación del Consejo de Desarrollo Municipal y sus reuniones de cabildo. Juan Alonso, nahua de la comunidad de Tecapa, encargado del *Programa* de Educación, Salud y Alimentación (Progresá), habla sobre esto: “Ahora las aprobaciones de las obras las hace el Consejo de Desarrollo Municipal. Los que forman el consejo de desarrollo son los agentes y consejeros de todas las comunidades. Ellos actúan en la sesión de cabildo, ellos lo aprueban la obra, ellos deciden qué comunidad se le apoya con tal proyecto. Antes era diferente, eran unos cuántos los que decidían... A las autoridades, así como van participando, les agrada la forma de esta administración, porque se les dice cuánto dinero tenemos para este año, cuántas solicitudes de las comunidades se tienen. Ellos tienen en sus manos aprobar las obras que se van a realizar. Antes no era así, antes el presidente decidía todo, si decide un proyecto, nada más él, y ya nadie sabe cuánto dinero hay, nunca sabíamos cuánto dinero hay”,³⁴⁰.

Durante el año se iban acumulando las solicitudes de las comunidades. En una reunión los consejeros presentaban sus propuestas de necesidades y obras que se ponían a consideración del consejo, que aprobaba las que consideraba prioritarias, ajustándose al presupuesto. Esta nueva forma de decidir el destino del presupuesto municipal no fue fácil de implementar y asimilar. En la visita que hice, en febrero de 2004, era evidente que en algunos opositores estaba presente que el consejo había fallado negativamente una petición suya. Esto había provocado una escisión: el Sr. Ángel de Coacoaco se

³⁴⁰ Entrevista, febrero de 2004.

había separado del PAN, y había anunciado que iba a contender para presidente municipal por Convergencia.

En el 2003, Coacoaco puso a consideración del consejo la construcción de un camino que conectara a Coacoaco con la carretera que va de Santa Cruz a San Gregorio, y así estar comunicado por carretera con el ayuntamiento. En este mismo año, estaba presente también el proyecto de camino rural y electrificación para Chaltipa, Conquextla, Tenexco y Pahuayo Grande. El consejo definió el segundo proyecto argumentando que esas comunidades no tenían luz, ni camino; en cambio Coacoaco, aunque no estaba comunicada a la cabecera, sí tenía luz y camino que la comunica a Hidalgo. Consideraron que el camino propuesto por esa comunidad podía esperar. Antonio Quintero, secretario del ayuntamiento, nos decía al respecto: “Si nos hace falta, tienen razón, hace falta un ramal del cruce de San Gregorio a Coacoaco, hace falta. Pero el presupuesto es muy raquítico, no alcanza; y ellos no lo ven así, aunque se les ponga en el pizarrón muchos no lo entienden”³⁴¹. Esta situación no fue generalizada, de hecho esta forma de trabajo fue leída como un acierto importante que les daba una calidad diferente a los ayuntamientos que le precedieron.

Aunque la idea de construir el Plan de Desarrollo Municipal partiendo de los diagnósticos y del Consejo de Desarrollo Municipal, fue anunciada por Fernando Barrios cuando aún era presidente electo; en la entrevista que le hicieron también presentó su propia visión y propuestas que puso en la mesa, y que consideraba le ayudarían a desempeñar de mejor manera el cargo para el que fue elegido. Antes de tomar posesión, Fernando Barrios planteaba trabajar fundamentalmente cuatro aspectos: apertura y mejoramiento de vías y medios de comunicación, apoyo a la educación, apoyo a la salud, y apertura del municipio a recursos de otras dependencias estatales y federales.

Él partió de la idea que la falta de vías y medios de comunicación adecuadas impide un mejor desarrollo en el municipio, y por tal motivo consideró de suma importancia implementar obras en este rubro, que fomenta a mediano y largo plazo un mayor progreso del municipio. En una plática informal³⁴², siendo presidente, Fernando Barrios

³⁴¹ Entrevista, febrero de 2004.

³⁴² Diario de campo, abril 2002

nos comentaba que llegando a la cabecera municipal de Ilatatlán ya no se podía ir a ninguna parte, aludiendo que la carretera ahí termina, situación que incomunica y aísla al municipio. Las obras que considera prioritarias dan respuesta a esta situación: la primera es la construcción de una carretera que parta de Ilatatlán hacia la zona de Zacualtipán; la segunda, es gestionar una carretera que parta de Embocadero hacia el Arenal y abrir el paso hacia la zona de Huejutla; y la tercera, construir un puente en Xoxocapa, que siga manteniendo la comunicación de esa parte del municipio con Zontecomatlán y la zona de Chicontepec³⁴³.

Al respecto de la educación, considera que los maestros en el municipio no cuentan con las condiciones apropiadas para desarrollar su trabajo. Él lo vive de cerca: “Mi esposa es maestra. Yo he ido a su salón y no tiene ni donde sentarse. En algunas comunidades como en Chaltipa, tienen de pizarrón la pared, nada más la pintaron de negro. ¿Cómo podemos decirle al profesor que redoble su esfuerzo, si no tienen ni material para hacer bien su trabajo? ¿Cómo queremos que los niños aprendan? ¿Cómo queremos tener bases firmes en el municipio si no tenemos educación? Tenemos que poner los ojos como autoridades también en la educación”³⁴⁴. Por tal motivo, se comprometió a dotar a las escuelas de pizarrones, muebles para los maestros y muebles para los alumnos. Llegó incluso a hablar de la posibilidad de fundar una universidad tecnológica en la región.

Diagnóstica también las condiciones de salud que se viven en las comunidades, lo cual lo lleva a concretar sus propuestas para mejoras en este rubro: dotación de medicamentos y gestión de una ambulancia. “El problema que tenemos con las clínicas, con las pocas clínicas que hay... [es que] sólo tienen medicamento para el dolor... Tenemos que dar la pauta para que tengan algo más completo con relación a medicamentos para que te puedan atender. Ahora, nosotros como ayuntamiento tendremos que buscar la forma de contar con una ambulancia, porque aquí no tenemos manera de sacar a la gente si su enfermedad es más grave y no se puede atender en las clínicas de aquí. Se tiene que trasladar a Chicontepec, a Huayacocotla o a Pachuca, en esos casos no tenemos en qué transportar a la gente.... ¿Cómo lo sacamos, atrás en la

³⁴³ Entrevista hecha por Celestina, Mica, Angela, Ixkic y Liliana, finales del 2000.

³⁴⁴ Ibid.

batea de la camioneta? ahí se nos termina ¿no?, no hay ni una sola ambulancia, tendremos que gestionar”³⁴⁵.

El principal papel de un presidente municipal es, según el Ing. Fernando Barrios, la gestoría. Ser gestor para captar el mayor número de recursos de las diferentes instituciones, tanto del gobierno estatal como federal. Explicaba: “gestionar en varias instancias... vamos a tocar puertas y si no nos abren a la primera tocamos nuevamente. La cuestión es que captemos recursos de las diferentes instituciones, del gobierno federal, para que podamos traer esos recursos aquí al municipio. Por que los recursos que le dan al ayuntamiento no nos van a alcanzar para hacer lo que queremos... Si nosotros tenemos la capacidad de gestionar, y el puente no lo voy a hacer con el recurso del ayuntamiento, que lo haga el gobierno federal, pues mucho mejor, tendríamos mucho más recursos para apoyar a más comunidades”³⁴⁶.

Esa capacidad de gestión, desde su perspectiva, hace a un presidente municipal eficaz, que tiene como misión que haya progreso en las comunidades. Ese progreso, afirma tajantemente, se traduce no “en construcciones innecesarias como un Kiosko”, haciendo alusión a una de las obras llevadas a cabo por Germán Ramírez en la cabecera municipal, sino en “mejores condiciones de vida, mejor alimentación, mejor educación, mejor salud”.

Al revisar los informes del gobierno municipal panista, logramos encontrar que esos cuatro aspectos que Fernando Barrios tenía como expectativa de trabajo antes de tomar el poder: apertura y mejoramiento de vías y medios de comunicación, apoyo a la educación, apoyo a la salud y apertura del municipio a recursos de otras dependencias, fueron una prioridad en su mandato.

Las obras que Fernando Barrios consideraba prioritarias en la construcción de carreteras no caminaron como lo pensaba, según él, debido a la nula participación del gobierno del estado en apoyo a estas obras. Pese a eso, afirmaba que se había trabajado con caminos que comunican al interior del municipio. “Hemos aperturado 4 km. 400 mts. hacia la comunidad de Atempa, que hemos logrado a través de la gestión en SEDESOL. En

³⁴⁵ Ibid.

³⁴⁶ Ibid.

comunicaciones y transportes, logramos que le den un poco de mantenimiento a los tramos que ya tenemos. Estamos iniciando un camino de 8 km. que nos permitirá comunicarnos con Tenexco.

“Sabes que uno de los aspectos importantes, y que tiene que ver en el desarrollo de toda comunidad, son las vías de comunicación, y es lo que estamos haciendo. Vamos a concluir esta administración con proyectos ejecutivos de tres tramos de camino: San Mateo-Tlahuelompa, Xaltipa-Chinancáhuatl y Xoxocapa-Pahuayo; para presentárselos al nuevo presidente municipal y que no de las vueltas que yo di, que ya tenga algo concreto. Con esto vamos a poner nuestro granito de arena para que no se detenga el desarrollo de las comunidades de Ilamatlán. Dejarle esos proyectos ejecutivos de caminos al nuevo presidente municipal, llámese como se llame, para que él también sepa de qué estamos hablando, cuántos kilómetros son, cuánto implica el costo de ese camino, y pueda también o gestionarlo o programarlo con sus recursos del ramo 33”³⁴⁷.

Con respecto a la educación, comenta el maestro Saúl que en una de las primeras reuniones que el presidente Fernando Barrios organizó, se le hizo un pliego petitorio con las necesidades de las escuelas, fundamentalmente se pedía apoyo en mobiliario escolar. “El presidente se comprometió. Los paquetes consistieron en 20 mesas binarias por grupo, un pizarrón, escritorio y silla para el maestro. En escuelas en que se necesitaba más, llegaron hasta 5 paquetes. Esto fue gracias a lo que hizo el pueblo, al cambio que se dio”³⁴⁸. En 2003 estaban reportadas 113 aulas de Ilamatlán como amuebladas.

No sólo eso comentan los nahuas cuando hablan de los avances en el rubro educación. La construcción de aulas ha sido muy reconocida. Se construyeron 25 aulas y se rehabilitaron 6 frente a 6 aulas construidas y 3 rehabilitadas en el periodo priísta anterior (1997-2000). La gestión con la Universidad Tecnológica de Monterrey del Centro Comunitario de Aprendizaje (CCA) donde los estudiantes de la tele-secundaria y el telebachillerato estudian computación y tienen acceso a internet; el apoyo con becas y despensas a más de trescientos alumnos y; el apoyo a un niño de la comunidad de

³⁴⁷ Entrevista, junio 2004

³⁴⁸ Entrevista, mayo 2002

Amatepec para que saliera a un concurso estatal de aprovechamiento, son reconocidos como avances importantes en este rubro del ayuntamiento panista.

Una de las primeras acciones que se hicieron para el rubro de salud fue propuesta de Fernando Barrios: la compra de una camioneta para utilizarla como ambulancia. Ésta fue muy bien aceptada por los nahuas, porque además de resolver una necesidad primordial de traslado de los enfermos que necesitan un segundo o tercer nivel de atención, liberó a los nahuas de pagar cantidades fuertes a los mestizos que cuentan con camionetas, para que sacaran a su enfermo.

Otras acciones a la salud en el primer año fueron la dotación de medicamentos a las clínicas rurales, servicios de salud básica y la gestión de cinco sillas de ruedas. En el segundo año, apoyo de materiales para la difusión de campañas de vacunación a la clínica de la cabecera, gestión de tres sillas de ruedas, la dotación de semillas para huertos familiares a la clínica de Chahuatlán, y construcción de dos casas de salud, una en Tenexco y otra en San Pablo Mitecatlán.

Dentro del municipio se apreció mucho el trabajo que ha tenido que hacer el Ing. Fernando Barrios para conseguir recursos. Los nahuas (de la misma manera como se los informa el presidente) informan que no sólo ha gestionado en instituciones gubernamentales, ha ido también a fundaciones como Coca Cola para conseguir recursos. Los funcionarios del ayuntamiento afirman que el presidente no se ha quedado sentado en su escritorio esperando que los beneficios lleguen por sí solos, los va a buscar. Es bastante particular que este mismo comportamiento sea leído por los funcionarios de las dependencias gubernamentales que se encuentran en Huayacocotla, como ausentismo³⁴⁹.

En las dos visitas de campo que hice en el 2004, las dos obras más mencionadas como gestión de la presidencia municipal fueron la electrificación y la construcción de la línea de agua potable para la cabecera municipal. La electrificación de las comunidades, pese a no ser una de las propuestas prioritarias del Ing. Fernando Barrios, antes de su toma de

³⁴⁹ Profundizaremos más adelante en las percepciones tanto de los nahuas como de los funcionarios del ayuntamiento y de las dependencias locales.

posesión³⁵⁰, ha sido una de las acciones prioritarias en su gobierno. En un enlace de radio³⁵¹ expresa que al recibir el ayuntamiento se encontró con 10 comunidades sin electrificar, y que se propuso un 100% de electrificación en el municipio. Inició con la electrificación de Tlamacuimpa³⁵², continuó con las comunidades de Chochotla, Apachitla y Tecapa³⁵³. Y las seis comunidades restantes, al no contar con carretera, sólo pueden ser electrificadas con tecnologías alternativas como las fotoceldas, proyecto que está gestionando con SEDESOL y una Fundación que se comprometió a conseguir aproximadamente 7' 000,000.00 de pesos. Proyecto que esperaba tener ejecutado al finalizar su mandato.

En ese mismo enlace de radio, informó que el proyecto de la construcción de la línea de conducción de agua potable para la cabecera municipal³⁵⁴, fue una gestión que como presidente municipal hizo. Logró que la Comisión de Agua aportara la mayoría del presupuesto -\$ 3' 850,000- y el municipio tan sólo \$ 1' 400,000. Mencionó también que la línea de conducción de agua estaba terminada y que se encontraban en la construcción de la red de distribución, la cual tenía un avance del 70%. Consideraba que en dos meses (agosto 2004) empezarían con las pruebas de bombeo y rebombeo. Por la situación del agua en la cabecera municipal, esta acción resultaba importante en este periodo electoral. Tenía proyectado que el agua llegara a la cabecera municipal un mes antes de las elecciones (3 de septiembre de 2004)³⁵⁵, esto podía fortalecerlos en un espacio donde la población está más cercana al PRI.

La importancia que le puso el Ing. Fernando Barrios a la gestión y captación de recursos de las diferentes instituciones se expresó también en el impulso de proyectos productivos que tenían como finalidad que la economía familiar se fortaleciera y reprodujera. Ocho proyectos de estanques piscícolas³⁵⁶ en las comunidades de Tlatlazoquico, Xoxocapa, Chahuatlán, Atempa, Tenexco, Xaltipa, Apachitla y Chochotla. Doce proyectos de construcción de granjas avícolas³⁵⁷ en las comunidades

³⁵⁰ En toda la entrevista del 2000 no mencionó esta acción.

³⁵¹ Enlace de radio del reportero Juan Badillo, La Poderosa, 7 de junio de 2004.

³⁵² Reportada en el Primer Informe de Gobierno.

³⁵³ Reportadas en el Segundo Informe de Gobierno.

³⁵⁴ Reportada en el Tercer Informe de Gobierno.

³⁵⁵ Elección de gobernador, presidente municipal y diputados locales.

³⁵⁶ Reportados en el Primer Informe de Gobierno.

³⁵⁷ Ocho reportados en el Primer Informe de Gobierno, tres en el Segundo Informe de Gobierno y uno más con 10 beneficiarios en el Tercer Informe de Gobierno.

de Huiztipan, Embocadero, Tlamacuimpa, San Gregorio, Santa Cruz, Tecapa, San Pablo Mitecatlán, San Mateo, Amatepec y Xoxocapa. En este mismo rubro, se reporta³⁵⁸ que se entregaron 50 aves de tres semanas en Huiztipan, Embocadero, San Gregorio, Tlamacuimpa y Santa Cruz.

Nahuas de las comunidades de Petlacuatla, Tlotepec, El Plan, Pahuayo Grande, Xococapa, Tlatlazoquico y Tlamacuimpa obtuvieron proyectos de cría y engorda de bovinos y/o cerdos³⁵⁹. Además del apoyo a artesanas para traslado a un encuentro de expositores en el municipio de Córdoba, se impulsaron cinco proyectos de talleres de bordado en las comunidades de Amatepec, Petlacuatla, El Plan y Pahuayo Grande³⁶⁰. Mujeres nahuas de la comunidad de Amatepec, Petlacuatla y Xococapa recibieron proyectos de panadería³⁶¹. Por medio del Programa de Apoyo Financiero a Micro Empresas del FONAES se impulsaron cuatro proyectos: un grupo musical y una tienda de materiales en la comunidad de Chahuatlán; una tienda de abarrotes en la comunidad de Amatepec y una papelería en la comunidad de San Gregorio³⁶². Para el tercer año de administración³⁶³ se dedicaron a apoyar la continuidad de diez proyectos productivos instalados en el año anterior, teniendo únicamente un nuevo proyecto, una tienda de plásticos y derivados en la cabecera municipal.

La percepción³⁶⁴ tanto del presidente municipal; como de Jonas López Tapia, responsable del FONAES en Huayacocotla, y de Alfonso San Martín, responsable de enlace agropecuario municipal, era que pese a la inyección de recursos en este rubro no se logró que los distintos proyectos fueran autosustentables. En este sentido, pocos de los proyectos apoyados se mantienen. Varias son las circunstancias que mencionan, como el envenenamiento por parte de los priístas de la comunidad de Chahuatlán de los peces, pero estos factores externos son mínimos, principalmente se refieren a que los hombres y mujeres nahuas del municipio no alcanzan a asimilar que los proyectos productivos son su responsabilidad.

³⁵⁸ Tercer Informe de Gobierno.

³⁵⁹ Los primeros cuatro reportados en el Segundo Informe de Gobierno y los tres siguientes en el Tercer Informe de Gobierno.

³⁶⁰ Reportado en el Segundo Informe de Gobierno, dos en la comunidad de Amatepec.

³⁶¹ Ibid, dos en la comunidad de Xococapa.

³⁶² Ibid.

³⁶³ Reportado en el Tercer Informe de Gobierno.

³⁶⁴ Diario de campo, 7 de junio de 2004

Decía Fernando Barrios "... pero lo que no hemos logrado es que la gente de las comunidades nos entienda. El hecho de que... implementamos un proyecto: granjas de pollos y cría de peces, y les dijimos, ahora depende de ustedes que tenga éxito y que puedan llevar ese peso más a la economía familiar. Que lo que están invirtiendo en las tardes en cuidar pollos, al rato lo puedan utilizar para comprarle ropa o útiles a sus hijos. Desafortunadamente no lo pudimos lograr, y siento que fue falta de estar encima de ellos, confiamos mucho"³⁶⁵.

En esta plática Fernando Barrios comentó que pese a no estar de acuerdo con el paternalismo, ubica que en comunidades como Ilatlán es necesario, porque hay que llevarlos de la mano hasta que sean suficientemente maduros para soltarlos y que vayan solos. Encuentra esta falta de metodología paternalista la como el principal factor de los fracasos. Considera además que la experiencia en esta administración, les dice que se sostienen mejor los proyectos que se entregan a individuos.

Para finalizar, no podemos dejar de mencionar la participación de Verónica Tapia como presidenta del DIF. Ella se presentaba con menos popularidad que el Ing. Fernando Barrios, por la percepción de algunos habitantes de la cabecera municipal, de su mal genio. Desde el DIF se impulsaron proyectos de huertos familiares y mejoramiento de vivienda, aunque fundamentalmente se dedicaron a impulsar los programas asistencialistas acostumbrados en esta dependencia: incorporación de nuevas familias en OPORTUNIDADES, antes PROGRESA; entrega de despensas; programa para apoyo a los de tercera edad; programa de apoyos para la época de invierno; programas de apoyo a las cocinas comunitarias con artículos de cocina, desayunos calientes y/o fríos y despensas; organización de festejos tanto del día del niño como el día de la madre.

¿Nueva mirada en las acciones que se impulsaron? El proyecto que tenía Fernando Barrios cuando era presidente electo (que fue el que se llevó a cabo), parte de la idea que las vías de comunicación (carreteras), la educación (mobiliario y aulas), la salud (medicinas y ambulancia) y la gestión, son los impulsores del progreso. La pregunta es ¿Cuál progreso? Sus propuestas, en lo más mínimo apuntan a que el problema de la pobreza es la extrema riqueza, la voracidad con que unos cuantos se están quedando con

³⁶⁵ Entrevista, junio 2004

las riquezas de México y del mundo. Esto justamente me recordó lo dicho por el Subcomandante Insurgente Marcos, en una de las ponencias que dio en el Primer Coloquio Internacional *In Memoriam* Andrés Aubry: “Las transformaciones reales de una sociedad, es decir, de las relaciones sociales en un momento histórico, como bien lo señala Wallerstein en algunos de sus textos, son las que van dirigidas contra el sistema en su conjunto” (2007: 9).

Es claro que el nuevo ayuntamiento posee marcadas diferencias con los anteriores: una, fue el abrir la posibilidad a la participación de las comunidades a través del Consejo de Desarrollo Municipal, otra es que esa participación seguramente imposibilitó que hubiera un mal uso del presupuesto. Sin embargo, las políticas sociales y económicas llevadas a cabo no se diferencian de los anteriores ayuntamientos. Es decir, están enmarcadas en una misma mirada de ver el proyecto político, económico, social y cultural de un país. En donde la clase política, del color que sea, ya no responde a los intereses del pueblo sino del capital.

En un municipio netamente rural, el ingeniero Fernando Barrios, nada habla sobre el problema del campo, sólo atina a decir que el estar en un municipio campesino hizo que gestionara proyectos productivos: cría de pollos, peces, puercos. De la tierra nada se habló, es lógico si traemos a la memoria que él viene de la Procuraduría Agraria, institución que en sus últimos años se dedicó a concretar el Programa de Certificación de Derechos Ejidales-Comunales (Procede) en territorio nacional.

Carreteras, mobiliario para las escuelas, medicinas, ambulancia, etc. no son más que leves paliativos, que han apoyado a que los nahuas del municipio de Ilatlán consideren que este “nuevo” gobierno sí apoya. Pero en términos reales, las condiciones de vida de los habitantes de Ilatlán no cambiaron. Cambiaron los nombres de los programas pero la lógica de ellos, fue la misma.

Ahora bien, el modo con que Fernando Barrios percibe a los nahuas, pese a utilizar la habilidad de *Inclusión*, también está enmarcado en la habilidad de *Distanciamiento hacia abajo* en su versión light; puede ser leído como un discurso racista. Expresa que a los nahuas hay que llevarlos de la mano hasta que sean suficientemente maduros para soltarlos y que vayan solos. Pero ¿quiénes son los que deben llevarlos de la mano?

Desde su perspectiva, por supuesto los mestizos, que están ahí para “ayudar” a los “pobres” nahuas. Permea el racismo hacia los nahuas y permea también la idea neoliberal de que el individualismo es la mejor política a impulsar.

La respuesta que surgió cuando me hice la pregunta de si este cambio de ayuntamiento implicaba una nueva mirada fue: ¡NO!

7.3.3 Miradas sobre el nuevo ayuntamiento.

Podemos decir que los nahuas de las comunidades estaban satisfechos de la administración panista. Encontramos algunas personas inconformes (fundamentalmente priístas) porque no les resolvieron alguna petición. Aunque sabían que las decisiones se tomaban por cabildo, consideraban que el presidente no les cumplió al no responderles afirmativamente. En estas condiciones se encontraban personas de Tolupec y Coacoaco, en febrero de 2004. Pese a eso, no me pareció que fuera un sentimiento generalizado.

Estaban satisfechos con las acciones, programa y forma de trabajar del ayuntamiento panista, en general. Aunque frecuentemente hacían una distinción especial para hablar del presidente. Mencionaban varias de las obras y acciones impulsadas por el gobierno local, para confirmar el por qué de su postura. En la visita que hice en febrero de 2004, podíamos escuchar testimonios como estos:

“Toda la gente dice que está bien, porque en todas las comunidades ha apoyado mucho el presidente... Si está agradecida la gente... La gente está contento”³⁶⁶.

“Muchos señores hablaron a favor y agradeciéndole que él se ha preocupado, que ha hecho todo lo posible, todo su esfuerzo para lograr lo que se ha hecho... El maestro Saúl y el maestro Ulises hablaron a favor del presidente. Dijeron que no cualquier persona hace eso. Es como dicen, si el presidente estuviera en su oficina sentado esperando a alguien que tenga un problema o resolver algo, no se hubiera logrado nada. Él no se

³⁶⁶ Roberto, nahua que en ese momento ocupa el cargo de agente municipal de la comunidad de Chahuatlán. Entrevista, febrero 2004

sienta, él sale, él se va y le busca y le busca, el no descansa, el le ha echado ganas. No cualquier persona hace ese trabajo”³⁶⁷.

La imagen del presidente es muy valorada tanto por los nahuas como por los funcionarios del ayuntamiento. Aurelio Hernández, tesorero, lo expresó de la siguiente manera: “... nos salió un presidente honesto, trabajador, está empeñado, ha trabajado muy bien, todo transparente... valió la pena porque tenemos un presidente muy trabajador, se quita la camisa por dársela a los pobres y eso son satisfacciones que uno tiene... Aquí no ha habido un presidente, como este presidente que tenemos actual, no porque es panista, sino porque entró con las ganas de trabajar, con las ganas de beneficiar al pueblo, con las ganas de dejar huellas para el siguiente. Porque la verdad la gente ha hablado muy bien de esta administración, porque se le ha apoyado bastante”³⁶⁸.

Desde sus distintos contextos, aunque en el mismo territorio, los nahuas de las comunidades y los mestizos y funcionarios del ayuntamiento de la cabecera municipal, presentan las diferencias que perciben con los ayuntamientos priistas, al mencionar su satisfacción con el nuevo ayuntamiento y el presidente actual.

Los nahuas se enfocan en la diferencia del trato que les da el ayuntamiento. Roberto, lo expresa así: “Ahorita viene el presidente, nos viene a encontrar, no como antes que tenía hartos que no venía el presidente, ahorita ya no. Nos ha dicho en las reuniones: ‘no tienen que hacer fiesta para que me den, si tienen algo coman ustedes, porque yo tengo obligación de visitar a las comunidades. Así como lo hice en la campaña, así vuelvo a visitar y yo tengo mi sueldo’. Es lo que nos dice... Por ejemplo, las autoridades municipales, cuando alguien iba al municipio a arreglar un asunto necesitaba llevar refrescos, pescados o algo, así estaba acostumbrada la gente, eso ya no. Porque una vez iba una abuelita de Huistipan (estaba yo viendo ahí sentado) llevaba como cinco o seis refrescos, y a según que estaba agradecida de que si le hicieron justicia y fue a comprar los refrescos que llevaba. El presidente venía bajando y le dijo: -‘qué llevas ahí’, -pues refrescos, -‘y a quién se los llevas’, -‘le llevo al síndico porque si me atendió bien’. Y le dijo: ‘no sabes que, ve a dejarlos y si tienes compre algo que comer, porque el síndico

³⁶⁷ Gabriela. Entrevista, febrero 2004. Cuando se refiere a lo que dijeron los profesores lo enmarca en una reunión de cabildo en los primeros meses de 2004

³⁶⁸ Entrevista, febrero 2004

tiene sueldo'. Lo regresó no lo dejó que se los dé. Él no permite que lleve refrescos, pescados, porque tienen sueldo, la abuelita así estaba acostumbrada, pero ahorita ya no"³⁶⁹.

Los funcionarios del ayuntamiento enfocan la diferencia con los ayuntamientos priístas, en la caracterización del tipo de funcionarios que son. "El presidente es ingeniero, yo soy comerciante. Por eso no estoy con el deseo, de que ya va a terminar y quiero que entre otro para seguir aquí. Porque era lo que hacían. Siempre era una masa de familia y eso ya se acabó; aquí no hay nada familiar, yo no tengo que ver con nadie aquí... Aquí no ha habido, como luego dicen, 'gato encerrado', aquí todo lo que viene, si es un recurso destinado para algo, se emplea... Él [se refiere a Fernando Barrios] no duerme, no come y siempre está viajando. Es como se consiguen los apoyos, no aquí sentados; y los presidentes pasados todo lo que llegaba a la bolsa... Y todos los presidentes que han pasado y que yo los conozco, solamente anduvieron en campaña [en las comunidades] y ya cuando se sientan aquí, ya no pueden salir los hombres, tienen mucho trabajo, todo querían aquí. Lo poco que el gobierno mandaba ellos veían para quién, porque la verdad no eran parejos"³⁷⁰.

No control del ayuntamiento por una sola familia, trabajo, honestidad, cercanía con la gente, gestión y equidad, eso es lo que dicen que son, esa es la imagen que se forjaron. Incluso es un argumento compartido con Juan Badillo, a quien se le oye decir: "Por lo que he escuchado en las comunidades, el balance que se hace del nuevo ayuntamiento es favorable. Sin embargo, hay gente descontenta que son de los mismos priístas, que están encasillados ahí"³⁷¹.

Pese a que la apreciación adentro³⁷² (desde la cercanía que yo tengo) es claramente satisfactoria, la apreciación afuera, la que me compartieron algunos funcionarios de las dependencias públicas, es completamente diferente: reprueban a la administración y aseguran que la mayoría de los nahuas lo hace.

³⁶⁹ Entrevista, febrero 2004

³⁷⁰ Aurelio Hernández. Entrevista, febrero 2004

³⁷¹ Entrevista, septiembre 2003

³⁷² Me refiero al municipio.

Afirma Eufasio González, del entonces INI: “Hay un ausentismo del señor [del presidente municipal]. Él... fíjate la importancia de su movimiento y no entender en qué gran lío se metió o en qué hermoso lío se metió. Movilizó a un montón de gentes que ya están hartos del grupo caciquil priísta, le hicieron mucho caso la gente, hubo hasta un muertito en un accidente en la campaña electoral. Para que ahora que empiezas a gobernar no sepas qué hacer. Pero no es que no lo sepa, ni siquiera acepta con quien andaba y no pregunta nada. Es el gran mandón que llega y que dice: a mí nadie me hace preguntas, yo soy el que pregunta. Es una imposición, autoritarismo, no tiene programa, no le interesa”³⁷³.

Dos años después, sostiene su idea: “No son idóneas para dirigir. Porque no hay un interés por los demás, hay un egoísmo... En primer lugar ese grupo en el poder, los que dirigen el municipio, no son panistas. Llegaron con las siglas del PAN, pero son los priístas de siempre, de hecho están emparentados... Es una falta de sensibilidad terrible, ves a los chamacos de la prepa, caminan a altas horas de la noche a San Gregorio, a Amatepec, a Chahuatlán, y ves al presidente municipal con una camioneta de \$ 350,000. Es una falta de sensibilidad de hacer algo diferente: comprar un microbús, llevo a mis chavos durante tres años, estoy garantizando a mi compañero a que gane las elecciones. Con esos \$ 350,000 transportas a toda la chamacada durante tres años, gasolina y composturas... No sé que ha hecho, un caminito a Atempa, un caminito a la clínica de Huistipan, unos cuantos metros, y ya”³⁷⁴.

La opinión de Raymundo Ortiz García, de la Procuraduría Agraria, es: “Yo creo que se ha hecho algo y que ha cambiado un poco. Muy apenas se percibe la imagen municipal con la presencia de Fernando o el PAN en Ilatlán, no creas que es un cambio significativo... A mí me parece que Fernando está mucho tiempo en Xalapa, está mucho tiempo en comisiones. A mí me parece que estos gastos, más los otros gastos que se generan en los gastos de vehículos, [dejan ver] que los ayuntamientos están compitiendo en quién tiene el mejor carro del año. Son recursos del municipio, son recursos que deben administrarse para la gente, no para darle imagen al presidente. Son recursos que están contemplados dentro del presupuesto del gobierno municipal, lo mayor racional y productivamente posible. Si Fernando hubiera entrado con una cultura diferente, un

³⁷³ Entrevista, octubre 2001

³⁷⁴ Eufasio González Domínguez. Entrevista, febrero 2004

poco más de servicio público, más de sacrificio, entonces diría hay un impacto tremendo. Porque en efecto la imagen que él se ha dado, la imagen que da al partido que lo propuso, es lo mismo que venía haciendo el régimen anterior. Entonces la gente critica eso. Si tú vas a los pueblos indígenas, ellos critican el gasto que genera su ayuntamiento. Claro, ellos sienten que eso podría servir para ellos, aunque ellos no logran comprender si realmente son los beneficiarios de esos recursos”³⁷⁵.

Angélica, la visitadora de la misma institución, expresa: “... lo que les fastidió en Iliatlán fue lo que a los mexicanos con Fox. No había de dónde elegir; los priistas, los presidentes pasados, que habían estado ya de familia en familia, el hermano, el tío, el abuelo, etc., y se fastidieron de eso. Entonces llega una persona joven, a donde más les duele que es la tierra³⁷⁶, y votan por él. Pero si tú preguntas que cómo es como presidente, la gente está muy descontenta. Como partido, te vuelvo a decir que nos pasó como a los mexicanos; el fastidio y el hastío de estar siempre con el mismo partido, nos hizo cambiar. Y todos los panistas que estén en algún municipio o en algún estado, pues se beneficiaron con la onda Fox”³⁷⁷.

Fueron muy marcadas las distancias que se me presentaron entonces, entre lo que yo percibía y lo que percibían personas del INI y la Procuraduría Agraria. Esto me hizo preguntarme ¿desde qué lugar estaba yo mirando?, ¿desde qué lugar lo miraban ellos?, ¿qué tanto su mirada se enmarca en la lucha partidaria?, ¿qué nos dice esto de las relaciones que se mantienen con los priistas del municipio y/o de las relaciones que se mantienen con el ayuntamiento panista?

Las percepciones de los funcionarios de Huayacocotla se acercaban más a las apreciaciones de Germán Ramírez: “En la cuestión económica, los pueblos siembran para vivir, no tienen explotación de productos, y por parte del ayuntamiento no se ha gestionado ninguna forma para comercializar sus productos. En cuestiones de gobierno, los apoyos que llegan, es más crítico, porque los apoyos que da el gobierno estatal no son dados a la gente más necesitada, se utilizan para cuestiones políticas, se está dando a un grupo que es de su partido político; es una demanda que la gente hace

³⁷⁵ Entrevista, febrero 2004

³⁷⁶ Desde su punto de vista utilizó el vínculo que tenía como trabajador de la Procuraduría Agraria para ganar las elecciones.

³⁷⁷ Entrevista, febrero 2004

constantemente. En la cuestión política, el trato que se le ha dado por parte del gobierno a la gente, yo le pondría un seis, porque la gente lo rechaza honestamente. Uno de tantos ejemplos, si va por Huistipán podría hablar con Patricio Murillo, que es parte del fondo regional, que le de el comentario de cómo lo trató el presidente. Un muestreo lo puedes hacer en cualquier comunidad. Económicamente, no veo ningún apoyo, no ha habido formas de crear fuentes de trabajo. Y políticamente, se ha manejado una política, de que si cometes un error, y si tienes tendencia en este caso priísta, aunque no tengas la culpa buscarían la forma de hacerla responsable”³⁷⁸.

Era claro que las personas a las que me había acercado a preguntar directamente en sus comunidades, no habían hablado desfavorablemente del ayuntamiento panista. Pero algunas personas en cierto momento manifestaron un desacuerdo y una molestia. Por suceder de manera esporádica y no muy frecuentemente, consideré que no era generalizada la idea, ni en panistas, ni en los nahuas priístas que conozco en algunas comunidades.

Aunque también es necesario asumir la casi nula relación que yo había mantenido durante la investigación con los personajes priístas fuertes, tanto del municipio, como de las comunidades; relación que el INI o la Procuraduría Agraria seguramente mantienen por los trabajos que desempeñan. En este sentido, es muy probable que las manifestaciones de desacuerdo que formulaban constantemente los priístas, fueran la base de su análisis, y los lentes desde donde miran los funcionarios de Huayacocotla. No tan sólo eso, su mirada también estaba enmarcada en la poca, y se podría decir fría, relación que mantuvieron con el ayuntamiento panista. Tan fría que preveían su fin y el regreso del PRI en las elecciones de septiembre de 2004.

Mi mirada y por tanto la base de mi análisis está fundamentalmente en los discursos de los opositores al cacique. También reconozco que está en los hechos concretos que mi mirada logró captar. Las miradas que los opositores al cacique tienen al respecto del nuevo ayuntamiento no las comparto, aún así, esa es la visión que me comunicaron. Desde el lugar en donde ellos se posicionaron, lo que sucedió estaba acorde con sus expectativas. Argumentábamos anteriormente que su lectura de la realidad cuestionaba no el “acuerdo social”, sino la actitud de algunos individuos o grupos que no cumplían

³⁷⁸ Entrevista, junio 2004

con ese “acuerdo social”, que para los opositores es: dar al pueblo los beneficios y no a unos cuantos.

Las expectativas estaban claras: empleo, escuelas, drenaje, clínicas, vías de comunicación (puentes, carreteras, teléfonos, radios), agua entubada, energía eléctrica, molinos de nixtamal, etc. En mucho, desde la mirada de los opositores, las expectativas se cumplieron. No había más que eso. No estaba como demanda el gobierno de los nahuas, ni el reconocimiento de los derechos de los pueblos indios, ni una educación basada en su cultura; por más que a una militante anticapitalista (como yo) le hubiese gustado encontrarse con eso.

Las expectativas que había, desde el lugar que impone su mirada, se cumplieron. En ese sentido, el comportamiento del nuevo ayuntamiento y su evaluación es positiva.

7.4 ¿Nuevas formas de hacer política?

La valoración positiva del ayuntamiento panista era un punto fundamental para los opositores de frente a las elecciones de septiembre de 2004. A través del trabajo y relación que estableció el ayuntamiento con cada una de las comunidades valoraban que tenían a la mayoría de la gente satisfecha con su actuación, y que esto por supuesto se traduciría en votos. En mi visita de campo hecha en febrero de ese mismo año percibí en todos los opositores con los que platiqué la sensación de que en septiembre de 2004 ganarían nuevamente sin ningún problema. Puedo decir que sólo una de las personas con las que platiqué no aseguró nada. En esa ocasión su comentario no me resultó relevante, fue hasta la visita que realice en junio que tuvo un matiz especial³⁷⁹.

“No se sabe todavía, porque la política es variable. Nosotros tenemos bastante gente, la mayoría de gente, pero uno no se sabe qué pueda pasar. ¿Qué fue lo que les pasó a ellos [los del PRI] hace tres años?, tenían a toda la gente, y sin embargo, les ganamos. Y así puede suceder también ahora con nosotros, no podemos saber. Aunque la gente está unida, está contenta, se les ha dado mucho apoyo, no se les ha cobrado ningún impuesto, están contentos; pero quién sabe”³⁸⁰, señaló Don Lucio. Quedémonos con el

³⁷⁹ Mas adelante volveré al punto, para explicar esa afirmación.

³⁸⁰ Entrevista, febrero de 2004

“quién sabe” de Don Lucio y veamos a los actores políticos que estaban presentes en el escenario municipal en 2004.

7.4.1 Los priistas de ahora.

La dinámica que el priísmo le imprimía a las elecciones no era percibida ese año, de hecho poco se escuchaba decir sobre lo que estaban haciendo. Como lo expresó Roberto: “El PRI está muy serio ahorita, no como antes, que se movían, ahorita ya no. Porque sienten que ya no hay billete, como antes se aprovechaban ahí en la presidencia. El apoyo llegaba, llegaba para ellos; y en las comunidades toda la vida así los tenía sin apoyo. Ahorita está difícil, están viendo que está difícil. Ahorita no veo que bajen, que hagan una reunión, ya no. Y antes cada ratito bajaban... No se están moviendo, antes los líderes que estaban andaban casa por casa, ahorita ya no”³⁸¹.

En febrero, mencionan a cuatro personas entre los precandidatos del PRI, Gabino Ramírez Díaz, hijo de Ignacio Ramírez (ex presidente y hermano de Humberto Ramírez); Rigoberto del Ángel Tapia, hermano de Jesús del Ángel (ex presidente); y Germán Ramírez (ex presidente e hijo de Humberto Ramírez). Todos ellos radican en la cabecera. Algunas personas del PRI querían impulsar que una persona de una comunidad fuera el candidato, por eso propusieron a dos maestros de Xococapa, Doroteo Lara Ramírez y José Ramírez Hernández.

Germán Ramírez explica (en junio) que los maestros Doroteo y Gabino declinaron porque consideraban que no garantizarían el triunfo. Por su parte, nos informa, que él no quiere contender; y con esto -afirma- vuelve a poner distancia con el término cacique, porque al decidir no contender, considera que está proporcionando espacio a quienes están forjando su carrera política. Se presenta como un político que no se impone, ni impone candidatos. Así lo asegura: “Pudiera sonar como hipocresía o demagógico... pero no quiero, no porque no pueda hacerlo, sino porque también hay que respetar a quien esté haciendo su carrera política. Tienen su derecho, y su oportunidad. Pero actualmente estamos en una situación que se trata de recuperar, porque competir sólo por competir, no. Si se pierde esta contienda, va a ser más difícil recuperar... Yo he dicho en asamblea abierta que debemos buscar a una persona que quiera apoyar al

³⁸¹ Entrevista, febrero 2004

pueblo, que no haya ninguna imposición. Ahora don Humberto ya falleció³⁸², ya no le pueden echar la culpa a él; pero tiene que haber alguien que encabece un movimiento político, pero mientras sea el PRI, creo que le van a seguir echando la culpa”³⁸³.

En ese mismo mes, el proceso de selección aún estaba parado por la organización de la visita del candidato a gobernador por el PRI. Después se impulsaría dentro del proceso de elección de candidato, lo que Germán Ramírez llamó un “proceso de unidad”: reuniones constantes con los que quieren contender para que no se fracture la base. Si no lo logran localmente, pedirían el apoyo del comité estatal de su partido. Tienen en mente evitar vivir de nuevo la ruptura que sufrieron en las elecciones pasadas.

Un punto de referencia que aborda, al compartir los posibles escenarios que vislumbra para septiembre, son los resultados de las elecciones a diputados federales que se hicieron el 6 de julio de 2003, donde el PRI ganó en el municipio. Asegura que esa es una muestra de que los nahuas ya compararon y comprobaron que el cambio que se dio, no es el que esperaban. De hecho, afirma que perdiendo también ganaron. “De acuerdo a lo que nosotros hemos andado, parece que favorablemente la gente está dispuesta a votar [por el PRI]. Y si no, pues quiere decir que a la gente le ha gustado como ha gobernado, como los ha tratado [el PAN], y que ellos decidan. Por parte de nosotros no va a haber ninguna presión”³⁸⁴.

“Todos te vamos a decir que vamos a ganar”, expresó Germán. Y es cierto, todos proyectaban sus deseos al compartir los escenarios que veían. Pero en las comunidades, en los nahuas, eran más evidentes unos escenarios que otros. Algo que yo percibí en la visita de febrero de 2004, que se acercaba a la valoración que hacían los opositores panistas y se alejaba a la valoración que hacía Germán Ramírez, es que a lo largo del periodo en donde gobernó el ayuntamiento panista, las bases priístas se limaron.

Finalmente, no lograron impulsar el “proceso de unidad” que querían y se dividieron. Afirman los nahuas que el problema fue que Germán Ramírez tenía a un predilecto: Gadir Ramírez, su primo, hijo de su tío Ignacio Ramírez. Pero al mismo tiempo, Rigoberto del Ángel Tapia, en ese momento presidente del Comité Municipal del PRI

³⁸² El 22 de abril de 2003

³⁸³ Entrevista, junio 2004

³⁸⁴ Ibid.

estaba entre los candidatos. Corrió el rumor que se pidió apoyo al Comité Estatal del PRI, y ellos dieron la oportunidad a Rigoberto. Esto ocasionó la división.

Por primera vez, la red de patronazgo no los había favorecido. Los Ramírez inscribieron a su candidato al Partido Revolucionario Veracruzano (PRV), partido que se fundó en mayo de ese mismo año. Gestado por priístas marginados, tanto por el comité estatal, como por el comité nacional, quienes se dedicaron a imponer candidatos y a dividir a sus bases. Por primera vez se veía en las comunidades el logo del PRV, y por primera vez el candidato de los “meros priístas” contendía por un partido que no era el suyo.

7.4.2 ¿Y el PRD?

Lo que si no esperaba encontrarme y no lo había percibido en las visitas anteriores al 2004 es que también se limaron las bases perredistas. En el periodo del ayuntamiento panista pocos hablaban de siglas, quizá eso me hizo no notarlo. Tomando como punto de referencia los acuerdos que habían establecido el PAN y el PRD en el 2000, una de las preguntas fundamentales que formulé para realizar en febrero de 2004 fue: ¿Qué pasaría con el acuerdo de candidatear a un militante del PRD? El cual por las características de los integrantes del partido podría ser un nahua de comunidad o un maestro indígena. Con lo que me encontré, es que todos los panistas que trabajaban en el ayuntamiento desconocieron dicho acuerdo. Abiertamente decían que desmentían ese dato; acto seguido comentaban que aunque se hubiera realizado, ya estaría completamente rebasado, porque en Ilimatlán ya no existía el PRD. Esta información también era referida constantemente por nahuas de las comunidades.

Roberto, agente municipal de la comunidad de Chahuatlán, afirmó: “El PRD casi ya no hay por acá. Está Víctor y el maestro Saúl, los demás todos son del PAN. En otras comunidades hay muy poco. Si se vuelve a ganar del PAN, hay que animarlos para que entren en el PAN, hay que ser parejo para que así funcione bien. Ya vez como del PRI, todos eran priístas y ahorita hay que ser todos del PAN, porque está trabajando bien”³⁸⁵.

³⁸⁵ Entrevista, febrero 2004

Sra. Reyna, nahua de San Gregorio: “Los que eran del PRD, ahora sí que son panistas ya”³⁸⁶.

Don Lucio, campesino mestizo del pueblo de Ilatlán: “Se hizo esa alianza que se iba a apoyar al perredista, pero como el PRD ya casi desapareció, ya casi no hay. El líder es el síndico, y él dice vamos a seguir con el PAN. Hay dos tres que andan ahí alborotando pero no, nos vamos a unir en un solo grupo para ver a quién vamos a proponer”³⁸⁷.

Antonio Quintero, mestizo y secretario del ayuntamiento panista: “No sé si sea alianza, porque la mayoría de ellos ya optaron por venirse con nosotros [PAN]... Yo siento que por ahí vamos a hacer un solo frente, un solo grupo”³⁸⁸.

Aurelio Hernández, mestizo y tesorero del ayuntamiento panista: “Mira, ya no va a haber aquí... Hasta ahorita no hay PRD, no hay Convergencia. Está el PRI, los mismos que quedaron. Nosotros pensamos que aquí no va a haber otro partido, a menos que a la mera hora entre el PRD, pero yo creo que ya no”³⁸⁹.

Había miembros del PRD que no aceptaban la tan mencionada desaparición. Asumían críticamente el poco trabajo que como partido habían realizado al comprometerse de lleno a los trabajos que el nuevo ayuntamiento imponía. Pero consideraban importante mantenerse firmes, aunque fueran pocos miembros. Hubo dos razones relacionadas entre sí. La primera es de principios, consideran tener una identidad propia diferente a la planteada por los panistas, que les permite impulsar propuestas como la de que un campesino, un indígena gobierne. La segunda razón, es de estrategia, como PRD tienen una presencia que les permite poner a discusión estas propuestas con los panistas, al integrarse al PAN, sus propuestas no tendrían fuerza.

Para mí la desaparición del PRD quedó asentada cuando el profesor Saúl, ubicado como el dirigente principal del partido, la asumió abiertamente. Así me lo compartió: “Las perspectivas que se tienen a futuro es conservar la unidad entre partidos, entre PAN-PRD. Sobre todo nosotros como PRD somos un equipo minoritario. Ahorita el poder

³⁸⁶ Diario de campo, febrero 2004

³⁸⁷ Entrevista, febrero 2004

³⁸⁸ Entrevista, febrero 2004

³⁸⁹ Entrevista, febrero 2004

está centrado con el PAN, porque tienen ahorita la fuerza del ayuntamiento. Lo que más se está haciendo es no dividirnos como grupo, ya no tanto como un partido político, sino como una alianza que hemos hecho para acabar con los caciques... Pero lo que no queremos es romper la unidad que se tiene, siempre y cuando entre nosotros no haya ese tipo de conflictos de imposición. Aquí lo que se quiere es trabajar con las bases y las bases tienen que decidir el próximo candidato... Estamos sacrificando al partido, pero lo estamos haciendo porque queremos un desarrollo del municipio. Y eso nos cuesta, porque no le estamos dando filiaciones, no le estamos dando fuerza, pero lo estamos haciendo bajo un interés de las comunidades”³⁹⁰.

Ahora, la definición de las alianzas también dependen de los acuerdos estatales. Como él mismo lo mencionó, los partidos políticos no sólo se mueven por el interés local. En este sentido estaban en espera: “... todo va a depender de las decisiones que se tomen a nivel estatal, porque necesitamos saber también ahí cómo se van a hacer los trabajos para los candidatos a diputados locales, a gobernadores; cuáles van a ser las alianzas y en base a eso, nosotros cómo vamos a trabajar”³⁹¹.

Finalmente, las decisiones se dieron a nivel estatal. El PAN lanza a Gerardo Buganza, panista reconocido y querido en el municipio por una visita que hizo. El PRD forma una alianza con Convergencia y el PT, lanzando a Dante Delgado. Era de esperarse que no se diera una alianza a nivel estatal entre esos dos partidos. A nivel local tampoco se dio. Las influencias de los acuerdos establecidos en otros niveles de poder, la fuerza del panismo local y la poca presencia del perredismo en el municipio fomentaron no sólo que no se diera, sino que desapareciera el PRD, fortaleciendo al PAN, fuerza que se capitalizaría para Buganza. La voz de los perredistas, que aún se acordaban del acuerdo de lanzar a uno de su partido en estas elecciones, quedó ahogada.

Aunque no surgió de las filas perredistas, un nahua de la comunidad de Coacoaco: Andrés de la Cruz fue lanzado como candidato. Dicen que es un nahua que viaja mucho, migrante en el Distrito Federal, que anda en organizaciones campesinas. Como es costumbre en Iliamatlán, se inscribió a un partido para poder contender. Contendió a

³⁹⁰ Entrevista, febrero 2004

³⁹¹ Profesor Saúl. Entrevista, febrero 2004

través de la “Alianza Unidos por Veracruz” que unía al PRD, Convergencia y PT. Aunque todos asociaban a Andrés con el PT.

Andrés de la Cruz visitó todas las comunidades de Iliamatlán, su mayor incidencia fue en Coacoaco, Embocadero y San Gregorio. Una de las características más importantes de su candidatura, que era repetida varias veces por los nahuas de las comunidades, es que su equipo de apoyo estaba conformado por los nahuas acusados de los asesinatos ocurridos en 1986 en San Gregorio, que en esas fechas estaban siendo liberados.

7.4.3 PAN: La Tormenta.

Febrero era muy pronto para tener candidatos elegidos, apenas estaban definiendo cómo iba a ser el proceso de elección³⁹², pero ya estaban sonando algunos nombres. En ese momento tres: Marco Antonio Tapia, Ulises Tapia y Antonio Quintero. Aunque aún no se sentía la efervescencia que crean estos procesos, los panistas empezaban a hablar al respecto de los tres supuestos pre-candidatos en forma constante. La impresión para mí fue bastante clara y diría que avasalladora, visité cinco comunidades y la cabecera municipal, y en todas percibí que el apoyo mayoritario lo recibía Antonio Quintero³⁹³.

El testimonio de Gabriela, ejemplifica muchos que escuché: “Dependiendo el candidato, como dicen: quiere Marcos, pero la gente no quiere a Marcos³⁹⁴. Ulises es una persona, desde que yo lo conozco, muy amable, buena, para mí, pero muchos dicen que no quieren que sea él, porque fue tesorero de su tío Pantaleón y fue cuando se perdió dinero. Dijeron que él se lo había llevado, por eso no quieren que sea Ulises³⁹⁵. Muchos le van a Toño porque dicen que él es más amable, siempre se ha portado bien todo el tiempo que ha trabajado en la presidencia. Sufrió tres años junto con los priístas, lo humillaban, no lo tomaban en cuenta, cuando ellos mandaban sus informes a él no le

³⁹² Unos panistas decían que sólo los miembros activos, comités y adherentes participarían en el proceso. Otros que querían abrir el proceso a las comunidades.

³⁹³ Algunas personas se reservaban su postura ante los nombres que se manejaban, fundamentalmente opositores de la cabecera, pero la mayoría sí compartió sus opiniones. Por algunos comentarios me enteré que el presidente municipal Fernando Barrios apoyaba a Marco Antonio Tapia. En esa ocasión no pude contactarme con el presidente Fernando Barrios, ni con su esposa.

³⁹⁴ La referencia que dan de él es que es hermano de Verónica Tapia. Fernando Barrios prometió “no ser punta de lanza de nadie”, como él mismo lo mencionaba. Así, que por ser su cuñado, no contaba con ninguna posibilidad.

³⁹⁵ Además se oía decir que no era miembro activo del PAN, tampoco era del comité, ni había trabajado para su construcción. De hecho se mencionaba que fue promotor del PRI, en tiempo de Labastida. Insistían que no se había ganado los derechos.

decían que firmara. No lo tomaban en cuenta, y así sufrió. Muchos le van a Don Toño, por eso”³⁹⁶.

En febrero de 2004, el escenario parecía ser claro: el candidato sería Antonio Quintero, habría un gran apoyo de las comunidades y ganaría nuevamente el PAN. Se estaría ante lo que el Dr. Scott Robinson ha llamado “la etnografía del ocaso de un cacique”. Pero regresemos al comentario de Don Lucio, que me dio tanto aprendizaje: “No se sabe todavía, porque la política es variable...”. Ahora, de frente a los testimonios, noto que varios más comentaron algo parecido, o por lo menos algo que me podía hacer dudar del escenario que estaba construyendo. Como el de Mónica, nahua opositora de la comunidad de Santa Cruz: “Ojalá de veras entiendan que si ya vieron que tiene la mayoría Don Toño, que no se desaparten, que sigan al partido. Pero lo malo es que a veces, cuando varios quieren ser y no ganan se van a otro partido. Se reparten y al rato caen, porque se dividen”³⁹⁷.

Cuando volví, en junio de 2004, estos testimonios reflejaron la realidad soterrada en febrero. Ante mí estaba la historia de siempre.

La tormenta inicia con un correo electrónico que llega al Comité Estatal del PAN. Donde Octavio, joven mestizo opositor que trabajó en la comisión de deporte del ayuntamiento panista y como apoyo al secretario Antonio Quintero, denuncia al presidente Fernando Barrios de querer imponer un candidato a través de ellos (el Comité Estatal). Les exige que los dejen definir solos, y les recuerda que son ellos (los nahuas y mestizos opositores del municipio) los que lucharon contra el caciquismo y no van a permitir que vuelva³⁹⁸. Declaró Octavio, que el presidente le pidió que se retractara. Al no hacerlo, el 13 de mayo lo corrió pidiéndole que firmara su renuncia. Como no la firmó y dejó de asistir al trabajo, le levantaron un acta de abandono laboral³⁹⁹.

No fue el único despedido por esa causa, yo al menos cuento con cinco denuncias dirigidas a la H. Legislatura del Estado de Veracruz. Los ánimos fueron subiendo en la

³⁹⁶ Entrevista, febrero 2004

³⁹⁷ Entrevista, febrero 2004

³⁹⁸ Plática con Octavio. Diario de campo, 6 de junio

³⁹⁹ Fernando Barrios niega este hecho.

medida en que se presentaban posiciones encontradas entre varios miembros activos panistas y los precandidatos, como la definición del proceso de elección. Durante dos domingos intentaron ponerse de acuerdo y no parecían llegar a un consenso. Varios nahuas que simpatizan con el PAN calificaron estas reuniones como “pura peleadera”.

El 17 de mayo, la delegación municipal del partido y varios miembros activos del PAN dirigieron una carta al presidente nacional del partido, Luis Felipe Bravo Mena, para denunciar a Fernando Barrios: “quiere imponernos su candidato, que son o su cuñado Marco Antonio Tapia Hernández, o su primo Ulises Tapia García. El primero hijo de un ex-presidente con mismos ideales represores priístas, y el segundo desfalcador de la tesorería en el periodo de su tío Pantaleón Tapia, igualmente priístas y que fueron corridos del ayuntamiento por corruptos. Y que la gente de este Municipio no los quiere y esto ha provocado un descontento en las comunidades al grado de que si esto sucede se cambiaran de partido provocando la derrota del nuestro”⁴⁰⁰.

Afirman también que el Ing. Fernando les señalaba que ellos no tenían la facultad de decidir, ya que sería el Comité Estatal el que designaría al candidato. Por tal motivo, le piden al presidente nacional del partido que respete a la delegación municipal y a los miembros activos, limitándose el Comité Estatal a avalar la decisión, pero no a intervenir en ella.

Finalmente, el 30 de mayo de 2004 en las reuniones del partido acordaron que se harían asambleas en cada comunidad. Iría una persona del comité municipal del PAN en calidad de observador, y quienes realizarían las asambleas serían los agentes municipales y las subdelegaciones panistas. Los precandidatos no harían campaña y tampoco estarían presentes en el proceso de elección. En esa reunión, Marco Antonio Tapia al saber que no era posible que obtuviera el triunfo por los compromisos que adquirió Fernando Barrios, declina a favor de Ulises Tapia. Días después, Gilberto Hernández Peña (mestizo, panista, profesor de Chahuatlán, y para ese mes uno de los candidatos) hace una valoración: considera que fue invitado por el presidente a contender para debilitar a Antonio Quintero; después de que declinó Marco A. Tapia le

⁴⁰⁰ Copia de carta dirigida a Luis Felipe Bravo Mena, 17 de mayo de 2004

quedó claro, y por ese motivo decide declinar a favor de Antonio Quintero. La situación quedó muy polarizada.

Mi estancia coincidió con el proceso de elección del partido. Escuché de ambas partes un sin fin de acusaciones, que parecían una lista de denuncias contra el PRI: compra de votos; no respeto a los acuerdos; algunos acusaban que las firmas no eran resultado de una asamblea, sino que se juntaron casa por casa; otros acusaban al Comité Municipal del PAN de apoyar a Antonio Quintero y no ser neutrales en las asambleas; unos más acusaban a Fernando Barrios de apoyar a Ulises Tapia y comprometer a los agentes municipales con llamadas por teléfono⁴⁰¹; por lo menos dos actas con firmas por comunidad, unas en manos del Comité, quienes afirmaban iba ganando Antonio Quintero, otras en manos de Ulises, quien aseguraba que en las comunidades contabilizadas él iba ganando⁴⁰². Y las comunidades en medio de todo este embrollo, con tantas firmas que parecían tener más habitantes que en los censos.

En esta elección panista se me presentó más claramente la relación entre diferentes niveles de poder, no sólo porque las determinaciones que se hagan en ellos afectan lo local, sino porque los principios que formulan las actuaciones políticas son los mismos. Los procesos que se viven son parecidos, bastaba asomarse a los periódicos estatales y enterarse del proceso electoral, y como lo vivía cualquier partido.

¿Cómo tocan las determinaciones estatales al proceso de elección interna local? Las comunidades abogan por un candidato que ya haya trabajado en el partido, y que se lo merezca. Es decir, que se ‘haya ganado su derecho’, así como se hace en las comunidades indígenas. Esa es la razón por la que apoyaban a Antonio Quintero. El PAN busca, en voz de Fernando Barrios, “nombrar al mejor hombre o mujer para poder tener más votos que ayuden al candidato a gobernador del estado a llegar a serlo. Si eres miembro activo o no, no interesa; si eres o no miembro adherente, tampoco; si eres o no

⁴⁰¹ En la comunidad de Tecapa, el Comité Municipal del PAN, no pudo realizar la asamblea convenida. El agente municipal se negó debido al compromiso establecido con el presidente Fernando Barrios, existe un acta que notifica esto.

⁴⁰² Para los primeros días de junio, el comité municipal del PAN, manda los resultados de la consulta en donde gana con 1205 votos Antonio Quintero contra los 629 votos obtenidos por Ulises Tapia. Al contrario de estos resultados, Ulises Tapia afirmaba que aún sin contar los votos que se dieron en todas las comunidades, porque no contaban con los datos de 11, ellos llevaban contabilizados 1,626 votos a su favor y 300 votos para Antonio Quintero.

simpatizante, tampoco”⁴⁰³. Esto en clara alusión a la poca participación de Ulises Tapia en el partido.

Desde su perspectiva política se debe garantizar la elección. Esto requiere que el Comité Directivo Estatal pueda designar al mejor candidato, porque ellos cuentan con *fichas informativas a través de las cuales pueden escoger. Este señalamiento es importante*, porque en toda su campaña en 2000, el Ing. Barrios hablaba de que la gente del municipio tendría que decidir quién la gobernaría. Ahora no es así, desde su punto de vista los capacitados para decidir son los miembros del comité estatal; la gente de las comunidades sólo avalaría esta decisión.

Quizá dándose cuenta de esta afirmación oculta en su argumento, inmediatamente después aseguró que respetaría la decisión que tomaran los panistas del municipio, y afirmó que no se estaba entrometiendo en el proceso apoyando a ningún candidato, aunque si le preguntaran ¿quién es el “mejor”?, daría su opinión. Acepté la provocación e hice esa pregunta. Esta fue su respuesta:

“El PRI quiere que el candidato sea Antonio Quintero porque es el más vulnerable. El PRI tiene miedo de que Ulises Tapia sea candidato... Considero que Antonio Quintero tiene capacidad, pero fue secretario del ayuntamiento, y siento que le faltó poder demostrar ese cariño por la gente de las comunidades, que no lo vi. Es una persona que no le gusta salir mucho del municipio, y un presidente municipal tiene que subir y bajar todos los días si quieres dar más resultados. Ulises es una persona que tiene mucha capacidad, porque no nada más se ha movido a nivel municipio, sino ha estado en otros lugares. Ha tenido otros puestos importantes dentro del magisterio, incluso dentro del sindicato, y es una persona muy inquieta. Yo soy inquieto”⁴⁰⁴.

Dinámicas e intereses locales y estatales están entremezclados en este proceso. Para unos, los que apoyan a Ulises Tapia, esto no va a cambiar el escenario positivo que profetizaban para el PAN, convencidos afirman que ‘llámese como se llame el candidato, del PAN será el próximo presidente’. Consideran que las bases están comprometidas con el panismo y eso evitará que haya una ruptura. No así los que

⁴⁰³ Entrevista, junio de 2004

⁴⁰⁴ Ibid.

apoyan a Antonio Quintero, ellos abiertamente expresan que si no gana su candidato es muy posible que haya ruptura, porque es el candidato que las comunidades quieren.

Mientras tanto, Germán Ramírez no pasa por alto esta situación. Antes de que su partido se dividiera, él consideraba que esto podía ser capitalizado a favor de ellos. “En el PAN están pasando por una situación crítica. Parece que ya han sacado a mucho personal, porque no fue del agrado del presidente, pero eso son cosas de ellos. Nosotros somos muy respetuosos de la gente que contiene, porque tienen su legítimo derecho. Nosotros no desacreditamos, no descalificamos, simplemente mostramos un proyecto, un trabajo, y si eso convence a la ciudadanía pues adelante. Pero no desgastarnos, siempre he dicho que quien habla de los demás demuestra su incapacidad política”⁴⁰⁵.

Como el PRI, el PAN también se dividió. El Comité Estatal del PAN dió el triunfo a Ulises Tapia. Antonio Quintero y varios que lo apoyaban decidieron unirse al naciente Partido Revolucionario Veracruzano. José Luis, uno de los nahuas perredistas que abogaba por que el PRD no desapareciera y se cumpliera el acuerdo establecido con el PAN en 2000, alegó que esa unión era inconcebible. Afirmaba que no comprendía cómo si habían luchado porque el caciquismo de la familia Ramírez desapareciera, ahora se unían a ellos. Juan Alonso señalaba que él podía sacrificar a su partido para buscar la unidad, pero la decisión de Antonio Quintero de unirse a Germán no la podía aceptar. Esa situación lo orilló a retirarse por completo del trabajo electoral, y se alejó de todos.

Finalmente, ganó nuevamente el PAN con Ulises Tapia obteniendo 1,917 votos, el 40% del total de los votantes. El PRV le siguió con 1,048 votos a favor de Gadir Ramírez. “Alianza Unidos por Veracruz” que unía al PRD, Convergencia y PT con Andrés del Ángel consiguieron 801 votos, y al final quedó “Alianza Fidelidad por Veracruz” (PRI-PVEM) que lanzó de candidato a Rigoberto del Ángel Tapia con 635 votos.

Fue cierta la sentencia de ‘llámese como se llame el candidato, del PAN será el próximo presidente’. Recordemos que en 2000 la planilla común PAN-PRD ganó por 221 votos y esto fue, fundamentalmente gracias a la división del PRI. En esta ocasión, tanto el PRI como el PAN se dividieron, pero la división del PAN fue mayor, unos se fueron al PRV

⁴⁰⁵ Entrevista, junio de 2004

y otros al PT-PRD-Convergencia; y aún así ganaron por 869 votos. Las comunidades finalmente premiaron la actuación de Fernando Barrios. Considero que la valoración positiva que hicieron del ayuntamiento ayudó a, que pese la división, la mayoría de los nahuas permanecieran en el PAN.

7.5 Lo que importa es el poder.

¿Esto es la etnografía del ocaso de un cacique local? Puede ser que sí, aunque los datos son inconclusos. En las elecciones de 2004 la familia Ramírez no se recuperó, y aunque en las elecciones de 2007 los priístas ganaron otra vez, la actuación de la familia Ramírez fue muy disminuida. ¿Es la etnografía del ocaso del caciquismo en Ilatatlán? En este caso puedo decir que no con mayor seguridad.

Partimos de la idea de que en todas las formas de caciquismo que se han presentado en México se ha vivido una constante sociológica: el *poder sobre*, este poder entendido como dominio, control y mando. El caciquismo, por tanto, es este ejercicio informal y personal de ejercer el poder, ya sea mediante la violencia o la ‘mediación’ (el palo o el pan del que habla Knight). Desde este sentido, podemos afirmar que en el pensamiento de los actores políticos de Ilatatlán, fundamentalmente los mestizos de la cabecera, está la idea de mantener el poder para conservar el privilegio de dominar, controlar y mandar, en el contexto actual mediante la ‘mediación’.

El proceso interno de elección de candidatos en el PAN (el partido que aglutinó a los contrarios del cacique, además ellos, contrarios a la estructura del caciquismo) no se diferenció de los procesos llevados a cabo en años anteriores por el PRI, de hecho parecen tener el mismo sello. Los pleitos y pugnas que solían surgir en el PRI, iniciados desde la concepción de Germán Ramírez por gente que no sabe esperar su tiempo, se vivieron de la misma manera con los opositores; y se justificaban diciendo: “así es la política”. Esta fue la frase que más escuché de mestizos y nahuas cuando les pedía que me compartieran qué pensaban de todo lo que estaba pasando antes de las elecciones de septiembre de 2004.

En el 2000, ante el triunfo de Vicente Fox, varios intelectuales se preguntaron si el caciquismo pasaría a la historia. En esta reflexión Alan Knight escribió: “Está por verse si los partidos de oposición, instalados en el gobierno, quieren y pueden transformar la

política mexicana desde sus raíces”⁴⁰⁶. La respuesta que dio Ilatatlán a este planteamiento de Knight se advirtió claramente en este proceso: Los cambios referidos por los nahuas en la administración panista, no se ven en la forma de ejercer y entender la política. La política de los mestizos opositores panistas también está dentro del marco de lo que en esta tesis llamamos *poder sobre*. En la elección de 2004, como en las anteriores, la mayoría de los nahuas de las comunidades sirvieron sólo para obtener votos. En esta elección fue muy evidente que aunque se cambie de nombres o partidos, la batalla y los triunfos reales se dan en otra parte: en la cabecera, con los mestizos.

Para Knight el faccionalismo⁴⁰⁷ y el caciquismo son inseparables, afirma que ambos fenómenos se sostienen mutuamente. “Una variante clara y recurrente es la batalla por el poder y la supremacía política que se libra dentro de la estructura político-administrativa formal, lo cual puede llamarse faccionalismo espacial... Otra variante (quizá más común) es el faccionalismo familiar: luchas faccionalistas que se organizan en torno a familias clave y sus clientelas, de modo similar a los Montesco y los Capuleto de Verona. Sobra decir que tales facciones normalmente están encabezadas por caciques”⁴⁰⁸. Esta cita parece ser un espejo que refleja claramente lo que sucede en Ilatatlán, la “lucha contra el poder caciquil” no es más que una lucha entre facciones⁴⁰⁹, una lucha entre familias. Parafraseando a Shakespeare: ‘Los Ramírez y los Tapia de Ilatatlán’; aunque también podría ser, ‘los Tapia y los Quintero de Ilatatlán’.

Ahora bien, el caciquismo es un mecanismo de articulación del sistema político y económico mexicano. Esta articulación se realiza a través de redes, una de ellas es la red de patronazgo. Knight parte de conceptualizar a los caciques como “representantes del sistema ‘patrón-cliente’, el cual involucra jerarquías de autoridad y actores con diferencias marcadas en status y poder, unidos mediante enlaces de reciprocidad y patronazgo desiguales” (2006: 13). Estas estructuras tienen como función el sometimiento de la capacidad que tienen los ciudadanos de determinar y determinarse, tiene como función la nulificación de cualquier manifestación de autonomía. Ante estas definiciones, en Ilatatlán se observa que tanto el cacique y su partido, como los

⁴⁰⁶ Revista Letras Libres, 2000. Versión electrónica: <http://www.letraslibres.com/index.php?art=6612>

⁴⁰⁷ “... la organización de conflictos sociales y políticos en torno de redes clientelistas de cierta longevidad”. Ibid

⁴⁰⁸ Alan Knight, ibid

⁴⁰⁹ “...las batallas caciquiles por el poder son esencialmente faccionales”. Alan Knight, ibid.

opositores y su partido han logrado llevar a cabo esta función. El “así es la política” referido por los nahuas de Ilimatlán lo demuestra.

Argumentamos que el poder se funda en la construcción de valores que se constituyen como verdades para todos, valores que limitan la propia determinación y construcción de valores de los sujetos. El “así es la política” se combina con “un indígena no puede gobernar, no sabe”, ambas frases impiden la determinación política que los nahuas por sí solos pueden hacer, y los lleva a pensar que la única lucha posible por cambiar su situación es por medio de una política que no se diferencia de la que critican, “las cosas así son”. A los nahuas opositores los consuela la idea de que los mestizos opositores no son tan peores, “por lo menos no se roban el presupuesto”.

Lo ocurrido en Ilimatlán evidencia que a los mestizos opositores de la cabecera, a los dirigentes, solo les importa seguir manteniendo y ejerciendo el poder, evidencia también que el proceso electoral y partidista no transforma la estructura de poder, al contrario, forma parte de esta estructura. Escribe el subcomandante insurgente Marcos: “...quien gobierna un poblado no ha renunciado a gobernar una ciudad, una provincia, una nación, el mundo entero, es sólo que su hoy le determina un poblado... y hay que esperar a las próximas elecciones para el siguiente paso” (2003: 9). Lo que importa es el poder.

Lo ocurrido en Ilimatlán también evidencia que la reflexión dada por los nahuas, la que los ha llevado a sostener esta lucha, no ha llegado a criticar esta estructura del poder. Estructura que se sustenta en una relación mando-obediencia que impulsan todos los partidos políticos con registro en México, relación que a su vez sostiene la relación de explotación y opresión, que una clase dominante económicamente mantiene sobre los demás.

Recapitulando:

Iniciamos el capítulo presentando lo que puede ser la historia del caciquismo vista desde el poder. El discurso de Germán Ramírez presenta una serie de elementos que desde su perspectiva anotan el mal uso de la palabra caciquismo para describir lo que su familia ha hecho en el municipio: No ha existido enriquecimiento ilícito por parte de los familiares que han ocupado cargos en el ayuntamiento, no tienen a su disposición a

pistoleros, no explotan a los campesinos, no es real el parentesco que se ha establecido con todos los presidentes priístas, no hay imposición de presidentes municipales, nunca han comprado los votos, su familia y su partido defienden la diversidad de ideas políticas. La palabra recomendable para referir lo que su familia ha hecho es política.

Otra historia del municipio se presenta desde el poder. La negación del caciquismo, y en este sentido, la negación de la historia vivida por los nahuas, obedece tanto a la imposibilidad que tiene Germán Ramírez de ver los beneficios adscritos a su pertenencia a un grupo privilegiado (mestizo), haciendo uso de la habilidad *Distanciamiento* hacia abajo en su versión light; como a que su vivencia se encuentra permeada del racismo. Naturaliza las diferencias sociales y raciales, razón de su separación con los nahuas, que lo lleva a excluir la historia que relatan haber vivido.

Continúa el capítulo presentando el proceso de resistencia que trascendió en el fin del control del ayuntamiento por parte de la familia Ramírez en el año 2000. La estrategia de los opositores al cacique continuó siendo electoral, a través de una planilla común (PAN-PRD) logran ganar en las elecciones municipales. Los miembros del PAN municipal tienen su origen en una escisión del PRI, por lo tanto son ex-funcionarios del ayuntamiento priísta, maestros federales y comerciantes, la mayoría mestizos. El PRD se conforma por maestros bilingües y comerciantes. Ambos partidos tienen como base gente nahua de las comunidades.

Apuntamos que al conocer el triunfo de su candidato, el primer sentimiento experimentado por los indígenas que estuvieron luchando porque la historia de su municipio cambiara, fue de libertad; porque como ellos dicen, han sido como esclavos. Este sentimiento de libertad y fin de la esclavitud son expresiones que dan cuenta del nivel de opresión que el caciquismo impuso en el municipio. Los opositores, nahuas y mestizos, pusieron en su lucha todo el esfuerzo para derrocar al caciquismo. Y el caciquismo, para ellos, es una forma de gobernar que se ha practicado en los gobiernos del PRI, en este sentido, consideraron que esa forma de ejercer el poder existía en tanto una fuerza política era la que había estado controlando los gobiernos locales, estatales y nacionales. Consecuentemente, el cambio de partido era la mejor vía para superar esta realidad.

Siguiendo esta lógica, al ganar el ayuntamiento daban un paso importante para destruir al caciquismo. Y concedían a otros individuos y grupos (opositores panistas) el espacio para que trabajaran respetando (en términos de Moore) “el acuerdo social”. La *evaluación de la actuación del ayuntamiento panista daría la respuesta a la pregunta que titula el capítulo.*

El gobierno para todos y construido por todos fue una de las consignas más importantes en la campaña de la planilla común PAN-PRD. Pero en términos reales, no fue una propuesta que fortaleciera políticamente al pueblo nahua. Se limitó a dar espacios de trabajo a nahuas de las comunidades dentro del ayuntamiento. Los dirigentes mestizos opositores no han superado la visión racista que se tiene del nahua. En principio, se parte del “todos somos mexicanos” que excluye la diferencia cultural y no reconoce los derechos colectivos. En la visión “incluyente” de Fernando Barrios se sigue pensando que el indígena no puede gobernar. Ese pensamiento está soterrado en la afirmación “hay que llevarlos de la mano”.

Los límites en la ideología del cambio quedan claramente expresados en esta forma de gobernar, pero también en las acciones que se impulsaron, todas enmarcadas en los proyectos y programas impulsados desde el centro y dentro del sistema patrón-cliente, pero ahora desde la línea panista. Pese a esto, la novedad en la forma de organización y toma de decisiones en el ayuntamiento (el establecimiento del cabildo), favoreció la evaluación positiva del ayuntamiento opositor. La forma de hacer política de los mestizos opositores quedó develada más claramente en la elección de su candidato para las elecciones de septiembre de 2004. Ninguna diferencia con lo que decían criticar. La política de los mestizos opositores panistas también está dentro del marco del *poder sobre*, este poder entendido como dominio, control y mando.

Partimos de que el caciquismo tiene como constante sociológica este ejercicio de poder y, es un mecanismo de articulación del sistema político mexicano a través de la red de patronazgo. Los caciques son representantes de este sistema “patrón-cliente”. Desde esta concepción, podemos afirmar que en Iliatlán el caciquismo no desapareció, sólo cambió de nombre. La lucha contra el poder caciquil no fue más que una lucha entre facciones.

Parte IV

Conocer la realidad para transformarla

Una breve mirada post-estudio.

El trabajo de campo para la investigación concluyó en junio de 2004. Al final obtuve los resultados de las elecciones de septiembre de ese mismo año. Y ya no dirigí la mirada a la actuación del segundo periodo panista, ni a las elecciones del año 2007. Para finalizar el trabajo, resultaba pertinente hacer una breve mirada a este último proceso e indagar las perspectivas frente a las elecciones de 2010.

En 2007 evidentemente los opositores con su partido (PAN) fueron evaluados negativamente ya que el PRI volvió a retomar el control del ayuntamiento. Hubo un total de 5,262 votos, de los cuales el PRI obtuvo 1,433, el 27 % de los votos totales; el PT obtuvo 1,267 votos el 24 %; Convergencia 1,077 votos el 20.5 %; el PAN 961 votos el 18.3 %; y el PRD 161 votos el 3 %. Los votos nulos fueron 361⁴¹⁰.

Que hay detrás de esos números:

El PAN tuvo divisiones desde el transcurso del periodo presidido por Ulises Tapia. Fernando Barrios después de su periodo 2001-2004 consiguió trabajo en Sedesol, como coordinador de varios programas en 16 municipios de la zona. Él se separó de su gallo porque finalmente “no le gustó la forma de gobernar de Ulises”⁴¹¹. Esta separación se hizo pública, en el portal de Milenio Veracruz, el 19 de mayo de 2007. Donde se publicó que el profesor Ulises Tapia García, presidente municipal de Iliatlán “denunció que dicho programa [Programa de Adultos Mayores] está siendo controlado por el ex presidente municipal panista Fernando Barrios Zaleta, en coordinación con los representantes de la zona sur de Sedesol”⁴¹².

La división se radicalizó en el proceso de votación de candidato para las elecciones de 2007. Se presentaron 4 precandidatos. Uno de ellos era el propuesto por Ulises Tapia:

⁴¹⁰ Sistema Electoral Mexicano del IMO. Versión electrónica:
http://www.imocorp.com.mx/CAMPO/ZSIEM/ELEC_X_ANIO/RESULTADOSWEB.ASP?IDELECCION=74677&IDELECCION_H=76027

⁴¹¹ Toda la información la obtuve de Gabriela, marzo 2010.

⁴¹² Versión electrónica:

<http://impreso.milenio.com/media/oldpdf/Veracruz/2007/05/19/MilenioElportal.pdf>

Ambrocio Cortés Ramírez, quien fue su tesorero. Se candidatearon nuevamente Aurelio Hernández, Fernando Barrios y Marcos Tapia. Todos nombres conocidos.

Me comenta Gabriela que para definir quién sería el candidato se realizó una reunión con todos los representantes del PAN de las comunidades, para que se votara. La mayoría de los votos los obtuvo Fernando Barrios. Finalmente, eso fue resultado de la valoración positiva que los nahuas hicieron de su periodo en el ayuntamiento. Los representantes del partido, se fueron a sus comunidades con esa información. Esperarían el registro de su candidato para iniciar la campaña. Todos consideraban, que más allá de la evaluación que se hiciera al periodo de Ulises, Fernando Barrios aseguraría un voto mayoritario.

Al inicio de las campañas, avisaron a todas las comunidades que Marcos Tapia era quien se había registrado; Fernando le pasó la candidatura. Los nahuas de las comunidades no lo supieron hasta que ya estaba registrado. Muchos sintieron que esta acción era un fraude. Afirmaba Gabriela, “Para qué nos mandan a llamar para hacer una votación y nosotros elijamos a nuestro candidato, si finalmente van a hacer lo que quieran. Fue una burla”. Por ese motivo, la gente no apoyó al PAN. Muchos, ni siquiera votaron, otros dieron su voto a otro partido, como voto de castigo. Gabriela se desilusionó tanto que decidió por primera vez no participar como promotora voluntaria. Ella desde 1994 lo había hecho.

Muchos panistas además se fueron con Ulises Tapia. Al no quedar el profesor Ambrocio, Ulises Tapia, quien fue presidente municipal de Iliamatlán por parte del PAN, fue a Xalapa a hablar con el Comité Estatal del PRI. Si, en efecto, también es miembro activo del PRI. Convenció al delegado que le diera la candidatura al profesor Ambrocio, argumentando que él tenía a mucha gente e iba lograr que se recuperara el partido en Iliamatlán, arguyendo que Luis Bautista Rivera no tenía gente.

Cuando el profesor Luis Bautista fue a Xalapa a registrarse, enviado con el apoyo del Comité municipal del PRI; el delegado del Comité Estatal le dijo que no le iban a dar la candidatura a él, sino a Ambrosio. Porque el no prometía para que el PRI se recuperara. Luis Bautista exigió que se hicieran un plebiscito para definir quién sería el candidato y

ganó. En el plebiscito para elegir el candidato al PRI, muchos panistas votaron a favor de Luis Bautista, porque consideraban lo que había hecho Ulises como una traición.

Finalmente, mostrando que los partidos políticos no tienen ninguna diferencia más allá del color y del nombre, Ulises Tapia y Ambrocio Cortés se fueron a Convergencia, registrándose el profesor Ambrocio como candidato.

El PRD resurgió de los escombros, candidateándose Juan Alonso Ramírez Hernández, nahua comerciante de la comunidad Tecapa. Uno de los miembros del PRD que en el 2004 exigían que se respetara el acuerdo de candidatear a un miembro del PRD, quién por la filiación sería un maestro indígena o un nahua de comunidad.

Por el PT se registró Raúl Mendoza de la comunidad de Embocadero. Se dice indígena, se dedica al ganado. También se dice que es hijo de Luis Mendoza Rivera, cacique-pistolero del municipio de Texcatepec, detenido el 21 de diciembre de 1986. La mayoría de los votos los obtuvo en las comunidades de San Gregorio y Embocadero. Muchos campesinos lo apoyaron. Se escuchó que los Ramírez votaron por el PT.

En 2007, no hubo cambios contundentes que pusieran en cuestionamiento las conclusiones. En la clase política local (cualquiera que sea las siglas que la “avalen”) se presentó el mismo proceso con diferentes personajes. Proceso que muestra la forma de hacer política de todos: pleitos faccionales y divisiones, por ende, lucha por el Poder. Abajo, los nahuas dando sus votos.

Marzo de 2010 aún es temprano para saber las perspectivas para las elecciones que se avecinan, pero lo que se logra ver, representa la misma historia: los mestizos posicionándose para sacar la mejor rajada. Por el PAN parece que se va a presentar la candidatura de Fernando Barrios, ahora sí. Para tener la posibilidad de controlar nuevamente el municipio, no están dejando que haya más precandidatos. Dice Fernando que él “está preparado política y económicamente para ganar”.

El PRI está muy golpeado. Si uno coloca en google el nombre del municipio lo primero que sale son noticias: “Involucran al alcalde de Ilatlán en la muerte de su regidor Rubisel Serna Hernández”. Luis Bautista, presidente en turno del municipio asegura no

ser autor intelectual de ese asesinato y dice que detrás de la acusación están los panistas que quieren volver a retomar el control del ayuntamiento.

En el PRI hay tres precandidatos: José Luis Vite, sus hermanas eran del PAN pero ya se cambiaron al PRI. Gil Hernández Butrón, asesor técnico del CDI que ayudó a Luis Bautista con dinero en su campaña; lo recompensó otorgándole el puesto de director de obras y ahora proponiéndolo como precandidato. Es originario del municipio de Huayacocotla, miembro de la familia Butrón, considerada una de las familias caciquiles de ese municipio. Y contiene nuevamente Germán Ramírez, quien parece ya no tener la fuerza de antaño.

Por el PT están peleando por la candidatura Raúl Mendoza y Andrés de la Cruz.

Arriba, muchos nombres siguen siendo los mismos. Abajo, los nahuas darán sus votos.

Capítulo 8. A manera de conclusión.

He dividido la conclusión en dos grandes bloques que retoman cuatro ejes, que en mayor o menor medida han estado presentes en el texto. En el primer bloque hablaré sobre los aprendizajes y las perspectivas del caciquismo y la resistencia. En el segundo bloque retomaré los aprendizajes y las perspectivas sobre la academia y la militancia.

La conclusión se presenta así en tanto creo que mi estancia en el posgrado y en la sierra me ha concedido la oportunidad de reflexionar sobre la experiencia a partir de lo aprendido en la academia y en la vida. Me ha permitido aprendizajes que al iniciar este recorrido no poseía. Y esto que puede fungir como conclusión, es en realidad una reconstrucción de enseñanzas que permiten ver las entrelíneas de la realidad en Ilimatlán. ¿Para qué? es la pregunta que se hacen académicos y militantes. Para muchos académicos (afortunadamente no todos) la respuesta es para conocer, para muchos militantes (desafortunadamente no todos) la respuesta es para transformar, o más humildemente, para aportar un granito de arena en la transformación necesaria.

8.1 Aprendizajes y perspectivas: caciquismo y resistencia.

8.1.1 La Reconfiguración del Caciquismo: ¿Los caciques son historia o han hecho historia?

Hay una afirmación que se presenta en los primeros estudios coordinados por Bartra, la cual indica "que hay una contradicción entre el caciquismo y el desarrollo del capitalismo, en tanto más desarrollo del capitalismo el caciquismo entra en crisis" (Paré, 1975: 38).

Tanto la mirada literaria como la investigación colectiva coordinada por Bartra, afirma Allub, coinciden con la *visión tradicional del fenómeno cacique*: su ambiente natural es el rural, ayudado por el aislamiento espacial y por la necesidad histórica del poder del centro, en gestación y/o consolidación, de asegurarse algún tipo de control a nivel local y regional cuando el capitalismo penetra modos de producción no capitalista. Por consiguiente, algunos autores lo conceptualizan como una estructura de poder en transición destinada a una extinción inevitable (1986: 118).

Mis conclusiones construidas a través de este estudio en Ilatlán se alejan de esta hipótesis. Comparto con Allub que los caciques poseen una fuente de poder diversificada y no sólo basada en actividades agrícolas o comerciales. El caciquismo también se presenta en áreas urbanas, aunque es cierto que en áreas rurales aún se puede observar al típico cacique tradicional. Mis conclusiones se acercan más a lo que pronosticaba Víctor Martínez: la conservación del poder caciquil sin perder todo su poder político (1975: 150 y 191). O a lo que afirmaba Allub: la notabilidad del caciquismo, porque a través de los tiempos ha logrado conservarse y establecerse en nuevos espacios, no igual, con algunos cambios, y ha logrado un sincretismo con las estructuras políticas que se van conformando, incluso con las más modernas (Allub, 1986: 119-121).

Por lo tanto, la estructura caciquil es una pieza clave y no transitoria en una sociedad con un sistema político y económico que día con día profundiza más las diferencias sociales y económicas. Los caciques a veces llegan a perder posiciones debido a la movilidad de las facciones dentro del sistema, pero difícilmente pierden todo el poder "... a menos que haya un cambio sustancial y revolucionario" (Martínez, 1975: 150).

Los caciques no desaparecen, simplemente disminuye su zona de influencia en tanto que su poder independiente, que abría posibilidad a luchas cruentas y sangrientas por el poder local, se ha transformado en un poder dependiente construido en una estructura de partido. Donde todos se integran a la misma red en un lugar jerárquico según los recursos que se controlen. La estructura caciquil es absorbida por el sistema porque se conecta a la perfección con los principios (políticos, culturales y económicos) que el Estado Nación enarbola.

En el recorrido histórico veíamos que durante la colonia, en los países donde hubo explotación del trabajo indígena, el caciquismo floreció. Fueron parte de la estructura del poder colonial, ya fueran los caciques de los pueblos indígenas o cuando estos fueron asesinados, los caciques españoles o criollos. Los caciques fueron necesarios para ejercitar el poder sobre vastos y nuevos territorios y para proporcionar mano de obra servil y recolectar el tributo (Allub, 1986: 122).

Para lograr cooptar a los caciques de los pueblos, los españoles les dotaron de beneficios económicos, culturales y políticos. Anotábamos en el capítulo tres que estas condiciones hicieron que la nobleza indígena empezara a escalar una posición privilegiada formando una élite que utilizó su posición para despojar tierras, explotar nahuas y convertirse en comerciantes acrecentando su economía personal.

Esta conquista de una posición económica, cultural y política distinta, fortalece un tipo de relaciones que no son equivalentes y equitativas, sino de dominio. En este sentido, anotamos que Valle Esquivel opina que en el periodo colonial se anuncia el surgimiento del nuevo cacique: “un tipo inédito de cacique, que encarna un poder crecientemente individualizado y liberado de los condicionamientos de la tradición”, es decir, que tendió a “ladinizarse” (1998: 174-175, 178).

Porfirio Díaz también se valió de los caciques para administrar al país, les concedió protección (fundamentalmente militar) siempre y cuando le fueran leales. El precio que tuvo que pagar Díaz por sus servicios, fue la concesión de autonomía local. “Estos caciques se encargaron de ponderar la figura del dictador ante la base social. Además, corrieron con la obligación de imponer y reanudar impuestos, de llevar a cabo la práctica de la leva y de perseguir con celo a todo aquel que dudara de las bondades del

sistema. En general, el cacique fue el brazo político, militar, económico e ideológico del régimen en sus respectivas áreas de influencia" (Betanzos, 1988: 224).

Ya observamos, tanto con los autores coordinados por Bartra, como con Briseño, que los caciques del siglo XX se consolidaron en la revolución, y se mantuvieron incorporándose al sistema a través de las dependencias oficiales y fundamentalmente a través del partido nacional que surge en 1929. Este proceso más pacífico, como indicamos, no sucedió en Ilimatlán hasta finales de los años ochenta del siglo XX; antes, el cacique se impuso usando la violencia directa.

Es claro, la extensión del capitalismo en nuestro país no implicó la desaparición del caciquismo como fenómeno social, ni como estructura de dominación. Quizá, como dominio únicamente personal y en total independencia, el caciquismo ya no existe. Pero esos 'hombres fuertes', junto con sus familias y sus facciones, persisten, y lo han hecho adaptándose a las nuevas formas de control.

Por los principios y las formas que imprime a la política, a la economía y a lo cultural, el capitalismo se engarza fácilmente con todos los tipos de dominación que nos imaginemos, entre estos el caciquismo. Quienes se han sustentado como caciques, han sido lo suficientemente inteligentes para notar las contradicciones que se pueden presentar, y para poder, con algunas adecuaciones, inmediatamente articularse al sistema.

Aunque el estudio realizado se enmarca en un ámbito rural, pudimos observar que a pesar de los cambios que se dan a partir de la incorporación del capitalismo, como una mayor comunicación, es decir, menos aislamiento de las comunidades, el caciquismo ha persistido, inclusive se ha modernizado. El caciquismo no tradicional traspasa las fronteras de lo rural. La argumentación de la que parto no tiene que ver con la necesidad de una estructura de poder que articule el territorio donde se ejerce debido a su aislamiento espacial.

El capitalismo entendido como esta relación de explotación y opresión de trabajo asalariado-capital necesita construir relaciones de mando-obediencia para sostenerse, lo que hemos llamado el sometimiento de la capacidad de determinar y determinarse

políticamente. La evolución del Estado fluye en ese sentido, su consolidación dentro de la modernidad implica la necesidad de detener todo movimiento autonómico, los grupos populares con pretensiones de autonomía se vuelven blanco de ataque: son cooptados, perseguidos o asesinados.

En ese sentido, más que una estructura contemporánea de mediación, el caciquismo constituye un mecanismo de articulación (como cualquier otra estructura formal o informal que forme parte del Estado) que tiene como función el sometimiento de la capacidad que tienen las personas de determinar y determinarse; es decir, tienen como función la nulificación de cualquier manifestación de autonomía en su territorio.

Esta función se realiza a través de la dominación directa, como se comportó el cacique de Ixmiquilpan hasta mediados de los años ochenta; o por medio de lo que muchos autores han llamado mediación (dominación indirecta) como este mismo cacique administró el poder después de la respuesta que la sociedad civil da a las matanzas perpetradas en un contexto de lucha por la tierra. Al sentirse observado decidió dejar de ser el cacique tradicional y se volvió “el político”. Todos sus movimientos se empezaron a engarzar menos a partir de la violencia y más a partir de las políticas venidas desde el centro.

En el caciquismo encontramos los dos procesos de la conformación del Estado-nación, por un lado, la consolidación del Estado que implica la minimización de otros poderes autónomos, y por el otro, la formación de la nación, sustentada en la identidad mestiza y por tanto, en una política en esencia racista. Quizá una de las características importantes de esta estructura es que por mucho tiempo ha sido informal, aunque su poderío también se sostenga del control de los ayuntamientos. Esta mezcla entre estructuras formales e informales del Estado, ha sido también una característica medular. En ambas estructuras la constante sociológica es el *poder sobre*, el poder entendido como dominio, control y mando.

Por eso mismo, es una falacia pensar que la alternancia en el poder puede dar la pauta de la desaparición de una estructura enraizada como el caciquismo. La alternancia puede remover caciques, pero no acaba con el caciquismo. Resultó interesante que en el 2000 varios intelectuales dieran una discusión sobre el fin de los caciques, obviamente a partir del triunfo del PAN. Discusión que también implementé en este estudio.

La revista de corte conservador *Letras Libres* publicó un número en diciembre del año 2000 que tituló "*Adios a los caciques*". Ahí se discutió si el triunfo de la presidencia de la república por parte del Partido de Acción Nacional (PAN) dejaría en la historia a estos personajes.

Jaime Sánchez Susarrey, suena las campanas y no sólo se despide de esos personajes, sino afirma que ya están muertos y no es posible dar marcha atrás. Lorenzo Meyer, más cauteloso, propone que la democratización en México "deberá ser una lucha conjunta de la sociedad y las nuevas autoridades, cuya meta debe ser la conquista de los reductos caciquiles y hacer del inicio del siglo XXI la tumba de esa vieja y, ahora, anacrónica institución".

Marcando una diferencia radical con esos dos intelectuales, Alan Knight se mantiene escéptico y termina escribiendo que "Los poderes colonizadores de los intereses establecidos, incluyendo a los caciques, no deben subestimarse". Carlos Monsiváis no sólo no vaticina el adiós a los caciques, sino afirma que "la novedad de los años últimos es el 'caciquismo de género', la emergencia de miles de mujeres con dones organizativos, astucia y capacidad de negociación que, sobre todo en las colonias populares, en los gremios y en los movimientos sociales, se manejan con implacabilidad y asumen las características 'masculinas' con fiereza y falta de concesiones", como la figura de Guadalupe Buendía, La Loba (personaje de Chimalhuacan, Estado de México), de quien hace un reportaje en la misma revista Greco Sotelo.

Después de registrar lo sucedido en Iliamatlán con los opositores al cacique, quienes por primera vez en la historia reciente del municipio le quitaron el control del ayuntamiento a la familia Ramírez, es imposible afirmar el fin del caciquismo. Ahora, en Iliamatlán se empoderó otra familia que con los mismos métodos que la anterior pretende mantener el poder del ayuntamiento. Aunque las distintas luchas dadas fueron cambiando el escenario, es evidente que los principios que practican son los mismos. Van planteando ciertas reformas en la forma de ejercer el poder, pero el planteamiento básico es el mismo: la representación, que es la forma política por excelencia de la separación gobernante-gobernado, es la cara institucionalizada del cacique moderno.

8.1.2 La resistencia es un proceso.

Para reflexionar sobre la resistencia que se ha presentado a lo largo de la historia en Iamatlán partimos de lo que plantea Moore:

La crítica hacia una situación vivida puede dirigirse a mostrar:

1. que hay individuos que no están cumpliendo el “acuerdo social construido entre todos los ciudadanos”;
2. que un estrato completo no lo hace;
3. o llegar a la forma más radical que cuestiona por completo el “acuerdo social”.

¿Qué ha pasado en Iamatlán?, ¿qué tipo de resistencia se construyó?, ¿hasta dónde ha llegado la crítica? son las preguntas que se van respondiendo en el texto.

Si hacemos un pequeño recuento de lo que investigamos en el capítulo tres, nos damos cuenta que siempre se ha presentado la resistencia ante situaciones de injusticia. En el periodo de la conquista y colonia, encontramos lo que fueron llamados “tumultos”, que se realizaron en el siglo XVII. Estos tumultos cuestionaban los abusos económicos y políticos de las autoridades españolas y eclesiales, pero no cuestionaban las funciones y la autoridad del gobierno español; y tampoco se exigía la recuperación de los derechos territoriales. Cuando se luchó por la tierra se hizo por la vía legal. En este sentido, se puede decir que no fueron movimientos radicales que buscaran una recuperación de lo que fue despojado por los españoles, los tumultos estaban dirigidos solamente a parar los abusos.

Ya en el siglo XVIII, ante el despojo que implicaron las leyes de reforma, la resistencia agraria se volvió a enmarcar en la lucha por la vía legal. Cofradías antes, condueñazgos después, fueron las estructuras legales que les permitieron mantener y resguardar parte de su territorio; es decir, tampoco hubo una crítica radical o levantamiento regional. En el siglo XX, la condición de no ser expulsados completamente de sus tierras, manteniendo condiciones de acceso a la tierra, fue un factor más para que no hubiera un movimiento revolucionario.

Fue hasta la primera gubernatura de Tejeda (1920 a 1924), llamada la época dorada del agrarismo en Veracruz, que se iniciaron los expedientes para la petición del reparto agrario. Pero es importante aclarar que este movimiento agrario no fue una lucha

impulsada por los nahuas del municipio, sino una serie de peticiones elaboradas en el marco de la actuación de la Liga de Comunidades Agrarias del estado de Veracruz (LCAV), conformada por gente externa al municipio.

En tanto avanzaba el siglo XX, el despojo en la región se fue haciendo más visible y más sentido por las comunidades nahuas. La ganadería se extendía llevando al límite la sobrevivencia del pueblo nahua. La demanda de tierra empezó a ser el principal eje de las movilizaciones en los años setentas, primero en la región y después en Iliatatlán.

Recordemos que las primeras comunidades que iniciaron la lucha por la tierra en el municipio impulsaron como primera opción, para resolver esta carencia, la compra de terrenos. Ya en contacto con promotores del PST, su segunda opción fue nuevamente la lucha legal, vía la toma. No resultó con el PST, pero sí con la Agrupación de Derechos Humanos Xochitépetl A.C., hasta que lograron crear ocho ejidos, los cuales en su mayoría ya están inscritos al PROCEDE.

Ante este contexto podemos afirmar que el marco de la lucha siempre fue legal, no hubo una manifestación radical ante el despojo de tierras. La falta de tierra, después de la constitución de los ejidos, no se volvió a mencionar.

Pasemos a la lucha reciente. Esta lucha se ha dirigido contra el cacique. Los primeros pasos que dieron estaban enmarcados en la dictadura que ejerció el PRI durante más de setenta años tanto a nivel nacional, estatal como municipal. Al hablar de caciquismo, los nahuas y mestizos opositores, lo relacionan con una forma de control del gobierno, vía al partido de Estado (PRI). Desde la perspectiva de los opositores, el caciquismo de la familia Ramírez se consolidó y se ha acentuó porque solamente una fuerza política dominaba. Esta relación de poder la transcribieron bajo la fórmula: cacique-PRI-gobierno.

Por lo tanto, si la lectura de la realidad llevó a esta conclusión, la forma que tenían para cambiar la situación era clara: el cambio de partido. Esto está claramente expuesto en la afirmación de Don Moisés: “no es herencia para que lo mantengan toda la vida ellos,

nietos y bisnietos. Tiene que ganar otra persona, para que trabaje, para que cambie todo el municipio”⁴¹³.

Los mismos opositores al preguntarles sobre los movimientos de resistencia que se han vivido en el municipio, le dan mayor peso en su respuesta a la lucha electoral contra el control del ayuntamiento que llevaba a cabo la familia Ramírez. Aún entre los nahuas que iniciaron el movimiento agrario en la zona y que invadieron tierras o los que se insertaron en la lucha legal para la conformación de ejidos, la lucha electoral ha sido lo más relevante en su discurso.

Recordemos el testimonio de la Sra. Hortencia que da cuenta de ello: “Nosotros somos oposición desde 1981, con ese grupo de los ejidatarios. Don Rufino los vino a organizar, él nos venía a decir: tienen derecho de entrar en otro partido, tienen derecho a luchar, a ver si pueden ocupar la tierra, donde van a sembrar, todos los que no tienen a dónde. Desde ese momento nos salimos [del PRI]. En ese tiempo entramos al partido PST y después al PRD y ahora en el PAN. Pero ya no entramos en el PRI”⁴¹⁴.

Estos testimonios reflejan que el movimiento de oposición en Ilatlán fue dirigido a la primera y segunda condición que plantea Moore: que hay individuos que no están cumpliendo el “acuerdo social construido entre todos los ciudadanos” (la familia Ramírez); y que un estrato completo no lo hace (el PRI). Su crítica (en términos de Moore) no es radical, no cuestiona el “acuerdo social”. Por lo tanto, lo vivido en Ilatlán fue concebido como un problema local de ejercicio de poder y no como un problema sistémico, ni de clase, ni étnico.

Parto de que la reflexión que se ha dado en los espacios colectivos donde los nahuas y mestizos opositores fortalecían su resistencia, no puso en la mesa de discusión la relación de despojo y explotación impulsada por el sistema capitalista a través de los caciques, ni la relación mando-obediencia, ni el sentido de la existencia del Estado como órgano de dominación, y en ese sentido la existencia de la clase política y el caciquismo como actores y estructuras que permiten esa dominación.

⁴¹³ Entrevista, junio 2001

⁴¹⁴ Entrevista, julio 2000

Desde la llegada del PST se generó la idea de que la forma por excelencia de hacer política en una sociedad democrática es la lucha partidista. Esta idea quedó muy implantada en los nahuas y sus luchas posteriores lo demuestran. Los pesetistas expresaron públicamente lo que muchos nahuas sentían, sospechaban o afirmaban en sus espacios privados. Moore afirma que para vencer la ilusión de que lo vivido es permanente e inevitable se tienen que crear patrones de condena, y conocer las causas de la situación en que se vive es importante para ello. Eso fue lo que hicieron los pesetistas.

“Decían que ya podíamos considerarnos dueños de esas tierras, pues ellos resolverían los problemas legales y, como eso era lo que queríamos, así lo hicimos”. “El PST nos ayudó... Dijo que nos iba dar tatlé (tierra), herramientas para trabajar, y que los caciques no se iban a meter con nosotros”. Pero también afirmaron “la presidencia municipal no es casa propia”.

El interés de los nahuas (la tierra) se conectó con otros intereses, los de la clase política, intereses que parten de la idea de la toma del poder político como punto de partida y de llegada para la resistencia. Esta fue su primera experiencia con un partido de oposición, con políticos con los que compartían algunos patrones de condena. Fue un primer enfrentamiento de dos puntos de vista con respecto al rumbo a seguir de un movimiento, que pretende cambiar las condiciones de vida de los oprimidos: los nahuas con su interés objetivo y vital de tierras y los políticos pesetistas con su interés de la conquista de espacios de poder.

En muchas ocasiones ambos intereses se pueden presentar como un mismo proyecto. Los acaparadores de tierra son los mismos que controlan el ayuntamiento. Por lo tanto, sacarlos del ayuntamiento permitirá obtener las tierras. Esta lectura posibilitó que los intereses partidistas se antepusieran a los de la gente. Los pesetistas enarbolaron la lucha por el poder y el movimiento electoral como propuesta ponderando su lucha a la de los nahuas.

Así es como deciden, en 1982, lanzar un candidato por el PST para luchar por el ayuntamiento. Oficialmente gana el candidato del cacique, y se desata en los años posteriores una represión brutal, como respuesta del cacique a la lucha por la tierra y al

primer movimiento electoral contra el control del ayuntamiento. Considero que la relación movimiento electoral-represión quedó clavada en el inconsciente de los nahuas y reforzó la idea de que el ayuntamiento fuera justo el lugar que concede poder y desde donde se pueden cambiar las cosas.

Otra causa que encontré del por qué la lucha reciente en el municipio de Ilatlán se enmarcó en la lucha electoral, tiene que ver con los aliados con los que los nahuas construyeron su lucha. Su interés por parar la situación de injusticia vivida se vinculó con las peleas de facción familiar en el PRI. Mestizos que, desde la perspectiva de Germán Ramírez, no sabía esperar su tiempo, se salieron del PRI con el firme interés de dar pelea para lograr controlar el ayuntamiento.

En los espacios de resistencia creados por los nahuas se empezaron a integrar mestizos de la cabecera municipal. En esos momentos mestizos opositores también al cacique, escindidos del PRI. Es decir, en estos espacios marginales y autónomos de los que habla Scott, Moore y Nieto, empezaron a confluír marginados y beneficiados. Beneficiados, que, como vimos en capítulos anteriores, manejan la habilidad de la *Inclusión*, y tampoco expresan una crítica radical al sistema.

Hay dos cosas que heredan los mestizos opositores de la cabecera municipal de la política que critican. Una, el discurso del mestizaje y otra, las formas de hacer política. Argumentábamos desde el capítulo dos que el discurso del mestizaje, el discurso que se presenta en la frase de Fernando Barrios “todos somos mexicanos”, forma parte de una política consciente e institucionalizada que implica a largo plazo la destrucción cultural de los grupos étnicos. Se sabe perfectamente que sin identidad cultural propia no hay autonomía de los pueblos indios, y sin autonomía no puede haber participación de la población en las decisiones sobre el rumbo.

Por lo tanto, enarbolar este discurso impide que los nahuas encuentren su propia vía, y aunque al mismo tiempo se tenga un discurso muy incluyente, en la acción se ponderan las propuestas mestizas. Partimos teóricamente de que la función de la mediación política dentro del Estado no es la conciliación entre clases, más bien es el control de la autonomía de los grupos para impedir el pluralismo político. Y esta función se cumple a través del discurso del mestizaje.

Con respecto a las formas de hacer política: En el olvido está el “*matlanini*”⁴¹⁵, el trabajo colectivo, los cargos. Si voltean hacia su propia historia, los nahuas podrían reconstruir una forma distinta de hacer política, entendiéndose como un trabajo y compromiso para el bienestar colectivo, para lo comunal. Es así como lo hacen con sus autoridades comunitarias. Pero su manera de ver y ejercer la política no está a discusión. La aceptación de una forma de entender la política que no se diferencia de la que critican los hace finalmente ser fotocopias de eso que quieren combatir, han mimetizado las formas de hacer política del mestizo. Consolarse con la idea de que “así es la política” y que los dirigentes opositores al cacique son los menos peores, impide la expropiación de esa capacidad de determinar y determinarse, impide la determinación política que los nahuas, por sí solos, pueden hacer. Y esta realidad contrasta con procesos indígenas en otras regiones de México y de América Latina.

El movimiento de lucha electoral en Ilimatlán da claros ejemplos de lo que señalaba Marx: la democracia es también una forma de Estado, por lo tanto, también se le usa para seguir oprimiendo. El sistema de partido es una mediación más del Estado, que tiene, como toda mediación, el encargo de neutralizar todo movimiento autonómico que quiera la transformación de las condiciones de vida de los oprimidos y/o amenazar a la hegemonía del Estado.

Como afirmaba Sergio Rodríguez Lascano: En la base de la democracia, y junto con ella el sistema electoral, se encuentra el sometimiento de la gente frente a la necesidad de entregar su poder individual o social a un grupo de políticos “profesionales”. No importa si son de derecha, centro o izquierda, el proceso es el mismo. Lo ocurrido en Ilimatlán evidencia que el proceso electoral y partidista no transforma la estructura de poder.

También evidencia que la resistencia es un proceso. Escribe Moore, que la creación de los patrones de condena están intrínsecamente ligados para explicar y juzgar las causas materiales de la situación que viven los oprimidos. Es decir, se tienen que abrir ventanas que expliquen el por qué de la realidad que se vive. Por ahora, la lectura de la realidad

⁴¹⁵ Es el tequio en náhuatl.

que han hecho los nahuas no ha llegado a criticar esta estructura de poder. Finalmente es parte del proceso de lucha, y este proceso en los nahuas ha estado permeado de todos los procesos de inhibición de la resistencia.

La gente crece y aprende a ver las entrelíneas de la realidad. La resistencia y la rebeldía también constituyen un proceso de aprendizaje, es esa construcción de habilidades contra-opresión que plantea Nieto⁴¹⁶. Afirma el Subcomandante Insurgente Marcos “el camino para ser libres no está siquiera hecho. Se construye por los sin nombre y sin rostro que, con sus luchas, van probando una y otra ruta hasta llegar a donde quieren llegar” (2007: 8).

Por lo tanto, es probable que lo caminado se ponga en revisión, para retomar de ahí los aprendizajes que lleven al pueblo nahua a seguir caminando. Y para construir este proceso y seguir caminando, no hay que olvidar lo que señala Gramsci, “Sólo los movimientos capaces de desarrollar una autonomía política, cultural e ideológica, una *Weltanschauung* propia a la que se adhieren subjetivamente todos sus miembros, son los verdaderos sujetos históricos de la transformación radical” (Citado en Fowler, 1979: 205).

8.2 ¿Qué es lo que sigue? Aprendizajes y perspectivas: academia y militancia.

Termino regresando a algunas de las afirmaciones que hice en el primer capítulo. La investigación partió y siempre tuvo presente, en todo el proceso de trabajo de campo y de reflexión teórica para la redacción de la tesis, dos condiciones importantes.

Una, que los analistas sociales no podemos convertirnos en observadores indiferentes e imparciales. Considero que es imposible hacer a un lado el condicionamiento que nos ofrece nuestra forma personal de ver y vivir el mundo. En este sentido, el descubrir desde el principio *mi ubicación* (en términos de Rosaldo) fue primordial para la comprensión de lo que dice el mismo autor: todas las investigaciones son interpretaciones, y como tal son provisionales en el sentido que están dadas por *sujetos ubicados*. Es decir, lo que se dice en esta tesis, está permeado por mi mirada y mis compromisos.

⁴¹⁶ Una forma de lograrlo es cuando el grupo marginado crea espacios propios sin la interferencia del grupo privilegiado.

Dos, sujetos ubicados son también los protagonistas, y como tales son importantes las interpretaciones que le dan a su conducta, a la nuestra y a la de otros. Sin ellas el análisis quedaría incompleto. En este sentido, la investigación se sostuvo siempre de los discursos de los nahuas y mestizos opositores. Sus propios análisis están presentes en los diversos testimonios vertidos aquí.

Aprendí en carne propia que investigar te introduce a un proceso de escucha y dialogo, que te permite enriquecer o cambiar tus propios discernimientos éticos, políticos y analíticos. Aprendí que pese a la afirmación de que mi mirada permea lo investigado, el investigador tiene que ser lo suficientemente distante para imprimir en papel no lo que quisiera ver, sino lo que está ahí. Porque eso permite que la producción académica sirva para comprender las realidades estudiadas.

En el primer capítulo anoté que mis intereses personales y profesionales estaban dirigidos a comprender el caciquismo, esa forma de dominación integral en un espacio concreto, con la finalidad de ir aportando elementos para su transformación. No para hacer más grande el acervo intelectual, sino para abrirme y abrir con otros ventanas que perfilen los caminos a seguir para la construcción de un trabajo político que ayude a expropiar la capacidad de determinar y determinarse. Mi interés profesional (espero haber dado los primeros pasos para hacerlo) es entonces comprometerme con una antropología que no sea un instrumento de dominación al servicio del Estado y de la clase poderosa, sino con una antropología que sea un “instrumento liberador de las clases subalternas”⁴¹⁷.

La pregunta ahora es ¿Qué sigue? En este proceso de construir una antropología comprometida, este texto no marca un final sino un principio. Porque lo obtenido, lo analizado, lo mirado, tiene que ser devuelto a los protagonistas, en forma sintetizada y ordenada. La investigación tiene que servirles para que se miren y se reflexionen. Mi papel como investigadora comenzó con un compromiso con los nahuas del municipio de Iliatlán para estudiar el caciquismo, y las resistencias impulsadas por ellos contra esta estructura de poder. Mi papel continúa ahora regresando mi visión de lo vivido por

⁴¹⁷ López y Rivas, <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=71095>

ellos, haciendo incapié en los mecanismos y técnicas de la cultura dominante que permite su mantenimiento, desmenuzando cada uno de los procesos vividos en el municipio.

Son y serán ell@s los protagonistas de su historia. Por lo tanto, ell@s son los que tienen que confirmar si las conclusiones que se alcanzaron a vislumbrar en este texto son válidas, es decir, si son el resultado de lo que expresaron. Si no es así, entonces, como escribe Sergio Rodríguez, “inevitablemente nuestro asedio fue limitado y requiere que se vuelva a construir, reconociendo explícitamente cuando nos equivocamos y cuando no supimos recoger o explicar la voz de los de abajo” (2010: 11). Si las interpretaciones son válidas, son ell@s los que tienen que decidir, cómo y para qué utilizarán este análisis. Si ell@s lo deciden, lo utilizarán para cambiar las condiciones opresivas y de pobreza que viven. Decidan lo que decidan, mi papel continuará en el camino del compromiso con los de abajo, porque soy irremediabilmente una militante.

ANEXO 1

Regiones de Veracruz

ANEXOS

Centro-Norte

Centro

Sotavento

De las Selvas

http://www.inec.org.mx/veracruz/Mapas/regiones_veracruz.htm

ANEXO 1

Regiones de Veracruz

http://www.altivo.com.mx/Aventuras/Mapas/pages/regiones_veracruz_jpg.htm

ANEXO 2

Dos Huastecas

Enciclopedia de los Municipios de México
<http://www.e-mexico.gob.mx/work/EMM04/Veracruz/>

ANEXO 3

Sierra Norte de Veracruz

ANEXO 4

A. Comunidad

B. Huayacocotla

<http://www.palmagacha.20m.com/photo6.html>

ANEXO 5

A. Pasajera

B. Ilamatlán

ANEXO 6

A. Carretera

B. Medios de transporte

ANEXO 7

A. Vivienda promedio

B. Interior de vivienda

ANEXO 8

Presidentes municipales de Ilamatlán

Fecha	Nombre	Partido
1955-1958	Teodosio Hernández	PRI
1958-1961	Trinidad Valdez Hernández	PRI
1961-1964	Héctor Quintero Bravo	PRI
1964-1967	Margarito Hernández	PRI
1967-1970	Humberto Ramírez Avilés	PRI
1970-1973	Raúl Hernández Palma	PRI
1973-1976	Ignacio Ramírez Avilés	PRI
1976-1979	Jaime Tapia Ramírez	PRI
1979-1982	Humberto Ramírez Avilés	PRI
1982-1985	Cliserio Tapia Peña	PRI
1985-1988	Marcos Tapia García	PRI
1988-1991	Pantaleón Tapia Ramírez	PRI
1992-1994	Melesio Hernández Bautista	PRI
1995-1997	José Jesús del Ángel Tapia	PRI
1998-2000	Germán Ramírez Sánchez	PRI
2001-2004	Fernando Barrios Zaleta	COAL PAN-PRD
2005-2007	Ulises Tapia García	PAN
2008-2010	Luis Bautista Rivera	PRI

BIBLIOGRAFÍA

- Adams, Richard N. *El Poder y los Dominios de Poder*, Centro Paraguayo de Estudios Sociológicos, 19 p.p.
- 1924-
- 1983 *Energía y Estructura. Una teoría del poder social*, FCE, México, 385 p.p.
- Adler-Lomnitz, Larissa. *Redes Sociales, cultura y poder: Ensayos de Antropología Latinoamericana*, Ed. Porrúa, Flacso, México, 373 p.p.
- 1994
- Aguilar-Robledo, Miguel. "Reses y poder: notas introductorias a la historia de la ganadería en la Huasteca potosina" en *Huasteca I Espacio y Tiempo. Mujer y trabajo. Selección de trabajos pertenecientes al V y VI encuentros de investigadores de la Huasteca*. Jesús Ruvalcaba y Graciela Alcalá (coords), CIESAS, México, pág. 77-91
- 1993
- 1998 "Haciendas y condueñazgos en la Huasteca potosina: notas introductorias" en *Nuevos aportes al conocimiento de la Huasteca*. Jesús Ruvalcaba (editor), CIESAS, México, pág. 123-151
- Akzin, Benjamin. *Estado y Nación*, Fondo de Cultura Económica, México, 1968 241 p.p.
- Almeyra, Guillermo. "Lo político y la política en la mundialización" en *Redefinir lo político*. Gerardo Ávalos Tenorio (coordinador), UAM-X, México, pág. 299-313
- 2002
- Alonso, Jorge. "De la política local a la política global: un reto en el análisis de la antropología política", en *Poder y Dominación. Perspectivas Antropológicas*. Manuel Villa Aguilera (editor), URSHSCAC-El Colección de México, Caracas, pág. 81-90
- 1986
- Allub, Leopoldo. "La ética católica y el espíritu del caciquismo" en *Poder y Dominación. Perspectivas Antropológicas*. Manuel Villa Aguilera (editor), URSHSCAC-El Colegio de México, Caracas, pág. 117-126
- 1986
- Anguiano, Arturo. "La política de los subalternos" en *Redefinir lo político*. Gerardo Ávalos Tenorio (coordinador), UAM-X, México, pág. 257-282
- 2002
- Bacal, Azril. "Algunas consideraciones Psico-sociales en torno al poder", en *Poder y Dominación. Perspectivas Antropológicas*. Manuel Villa Aguilera (editor), URSHSCAC-El Colegio de México, Caracas, pág. 91-107
- 1986
- Banton, Michael. *Antropología social de las sociedades complejas*. Alianza Editorial, 1999 Madrid, 162 p.p.
- 1999
- Bartra, Roger, E. Boege, et.al. *Caciquismo y Poder Político en el México Rural*. Instituto de Investigaciones Sociales UNAM, S. XXI, novena edición (1999), México, 203 p.p.
- 1975

- Berruecos, Luis. *El compadrazgo en América Latina. Análisis antropológicos de* 1976 *106 casos*. Instituto Indigenista Interamericano, Serie: Antropología Social núm. 15, México, 111 p.p.
- Betanzos, Oscar. "La edad dorada de los caciques" en *Historia de la Cuestión Agraria* 1988 *Mexicana. Campesinos, terratenientes y revolucionarios 1910-1920*, Siglo XXI-CEHAM, tomo III, México, pág. 207-229
- Briseño G, Juan; Ludka de Gortari, Francois Lartigue, Marcos Matías, Juan Manuel 1993 Pérez Zevallos, Jesús Ruvalcaba Mercado. "Tendencias históricas y procesos sociales en la Huasteca" en *III Movilizaciones campesinas. Selección de trabajos pertenecientes al V y VI encuentros de investigadores de la Huasteca*. Jesús Ruvalcaba (editor) CIESAS, México, pág. 75-94
- Briseño G, Juan. *El mugido de los coyotes y su guerrita de las Bacinicas. Ligeros* 1992 *apuntes para la historia de la formación de los caciques de la Huasteca Hidalguense, 1911-1920*. Borrador no publicado, México, 189 p.p.
- 1993b "Paz, orden, progreso y solidaridad. Notas sobre la represión en la Huasteca entre (Hidalgo y San Luis Potosí)" en *III Movilizaciones campesinas. Selección de trabajos pertenecientes al V y VI encuentros de investigadores de la Huasteca*. Jesús Ruvalcaba (editor) CIESAS, México, pág. 35-44
- 1994 *¿Cuántos muertos más quieren?* CIESAS, México, 114 p.p.
- Calvo, Pilar y Roger Bartra. "Estructura de poder, clases dominantes y lucha ideológica 1975 en el México Rural", en *Caciquismo y Poder Político en el México Rural*, S. XXI, novena edición (1999), México, pág. 88-130
- Cerón Velásquez, Ma. Enriqueta. *Redes sociales y compadrazgo. Indicadores de* 1995 *vitalidad en una comunidad indígena de Puebla*. Colección Científica INAH, México, 110 p.p.
- Cortez Ruiz, Carlos. *Implicaciones de las nuevas tecnologías de comunicación e* 1998 *información en las sociedades rurales*. Tesis para obtener el grado de Doctor en Antropología, UNAM, México, 342 p.p.
- De la Peña, Guillermo. "La Antropología Sociocultural y el estudio del poder", en 1986 *Poder y Dominación. Perspectivas Antropológicas*. Manuel Villa Aguilera (editor), URSHSCAC-El Colegio de México, Caracas, pág. 23-54
- 1986a "Poder local, poder regional: perspectivas socio-antropológica" en *Poder Local. Poder Regional*. Jorge Padua y Alain Vannep (compiladores), COLMEX-CEMCA, segunda reimpresión (1993), México, pág. 27-56
- Duarte Bastian, Angela Ixkic. *Discursos locales de poder y mujeres nahuas en*

- 2002 *Ilamatlán, Veracruz*. Tesis para obtener el grado de Maestra en Antropología Social, CIESAS, México. 97 p.p.
- Engels, Federico. "El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado", en
1884 *C. Marx. F. Engels. Obras escogidas*. Editorial Progreso, Moscú, pág. 471-613
- Escobar Ohmstede, Antonio. *De cabeceras a pueblos-sujetos. Las continuidades y transformaciones de los pueblos indios de las Huastecas hidalguense y veracruzana, 1750-1853*. Tesis para obtener el grado de Doctor en Historia, COLMEX, México, 372 p.p.
- Escobar Ohmstede, Antonio y Ana María Gutiérrez Rivas. "Entre la costa y la sierra.
1998 La estructura agraria en las huastecas durante el siglo XIX: Propiedades privadas y pueblos indios" en *Nuevos aportes al conocimiento de la Huasteca*. Jesús Ruvalcaba (editor), CIESAS, México, pág. 153-183
- Escobar Ohmstede, Antonio y Luz Carregha Lamadrid. "Introducción. El siglo XIX en
2002 las Huastecas. Breve balance sobre la 'región' y temas en la historiografía" en *El siglo XIX en las Huastecas*, CIESAS y Colegio de San Luis, México, pág. 13-39
- Falcón, Romana. *El agrarismo en Veracruz. La etapa radical (1928-1935)*.
1977 COLMEX, México, 180 p.p.
- 1986 *La semilla en el surco: Adalberto Tejeda y el radicalismo en Veracruz (1883-1960)*. COLMEX, México. 411 p.p.
- 1986a "La Revolución Mexicana y la búsqueda de la autonomía local" en *Poder Local. Poder Regional*. Jorge Padua y Alain Vannep (compiladores), COLMEX-CEMCA, segunda reimpresión (1993), México, pág. 106-110
- Farfán Rodríguez, Liliana del Rayo. *Nuevos poderes locales, acción colectiva y cambio social en la Huasteca Veracruzana: el caso de los nahuas de Chahuatlán, Ilamatlán*. Tesis para obtener el grado de Maestra en Antropología Social, CIESAS, México, 182 p.p.
- Foucault, Michel. *Microfísica del poder*. Ediciones de La Piqueta, tercera edición,
1992 200 p.p.
- 1992b *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado*. Editorial Altamira, Argentina, 220 p.p.
- Fowler Salamini, Heather. *Movilización campesina en Veracruz (1920-1938)*
1979 Ed. Siglo XXI, México, 227 p.p.
- Friedrich, Paul. "The legitimacy of a cacique" en *Local level politics*. Marc J. Swartz (ed.), Chicago. pág. 243-269

- García Rojas Cárdenas, J. Gustavo. *Radicalidad política y radicalidad étnica: El FDOMEX de la Huasteca*. Tesis para obtener el grado de Maestro en Antropología Social, CIESAS, México.
- 2002
- Guha, Ranahit. *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Crítica, primera edición en español (2002), Barcelona, España, 114 p.p.
- 1983
- Gutiérrez, Jorge. “Comunidad agraria y estructura de poder”, en *Caciquismo y Poder Político en el México Rural*, S. XXI, novena edición (1999), México, pág. 62-87 p.p.
- 1975
- Hernández Vargas, Baltazar. *La reestructuración de los pueblos indios en la provincia de Huayacocotla: el caso de San Agustín Tlachichilco, Ver., 1590-1650*. Tesis para obtener el grado de Licenciado en Etnohistoria, ENAH, México, 206 p.p.
- 2001
- Knight, Alan. “Introducción” en *Caciquismo in Twentieth-Century Mexico*, Institute for the Study of the Americas, University of London, pág. 3-48
- 2006
- Lenin, Vladimir I. *El Estado y la revolución. La doctrina marxista del estado y las tareas del proletariado en la revolución*. Ediciones en lenguas extranjeras, cuarta impresión (1974), Pekin, 154 p.p.
- 1917
- Martínez, Víctor Raúl. “Despojo y manipulación campesina: historia y estructura de dos cacicazgos del Valle del Mezquital”, en *Caciquismo y Poder Político en el México Rural*, S. XXI, novena edición (1999), México, pág. 148-194
- 1975
- Martínez Verdugo, Armando. *Poder Social y Autoderminación de los Marginados en el México Moderno*. Tesis para obtener el grado de Doctor en Ciencias Agrarias, Universidad Autónoma de Chapingo UACH, México.
- 2003
- Mato, Daniel. *Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe*, UNESCO edit. Nueva Sociedad, Venezuela, pág. 13-28
- 1994
- Maya Hernández, Ildefonso. *Apuntes de la Historia de Huatecatlán*. (Mimeografiado), 1954-1982, Huejutla, Hidalgo, H.3
- 1954-1982
- Mayer, Adrián C. “La importancia de los cuasi-grupos en el estudio de las sociedades complejas” en *Antropología social de las sociedades complejas*. Michael Banton (compilador). Alianza Editorial, Madrid, pág. 108-133
- 1999
- Minello, Nelson. “Algunas notas sobre los enfoques y aportes de la sociología en el estudio de las estructuras del poder”, en *Poder y Dominación. Perspectivas Antropológicas*. Manuel Villa Aguilera (editor), URSHSCAC-El Colección de México, Caracas, pág. 55-77
- 1986
- Montoya Briones, José de Jesús. *Etnografía de la dominación en México. Cien años de violencia en la Huasteca*. INAH, México, 305 p.p.
- 1996

- Moore, Barrington. La injusticia: Bases sociales de la obediencia y la rebelión.
1978 UNAM, primera edición en español (1989), México, 480 p.p.
- Negrete Salinas, Ana Georgina. *San Gregorio: Memoria de un conflicto. Los problemas agrarios y los derechos humanos*. Tesis para obtener el grado de Licenciada en Antropología Social, ENAH, México, 167 p.p.
- Neri Contreras, Arturo. "Lo campesinos, los ganaderos y el Estado. Actores en la lucha por la tierra en la Huasteca hidalguense, 1970-1990" en *Viva la Huasteca. Jóvenes miradas sobre la región*. Juan M. Pérez Zevallos y Jesús Ruvalcaba Mercado, (editores), CIESAS, México, pág. 235-255
- Nieto, Leticia, Boyer, M. F, Goodwin, L., Johnson, G. R., & Smith, L. C. (in press). *Beyond Inclusion, Beyond Empowerment: A Developmental Strategy to Liberate Everyone*. Olympia, WA: Cuetzpalin.
- Ochoa Salas, Lorenzo. "Un documento del siglo XVIII para el estudio de la Huasteca" en *Huasteca I Espacio y Tiempo. Mujer y trabajo. Selección de trabajos pertenecientes al V y VI encuentros de investigadores de la Huasteca*. Jesús Ruvalcaba y Graciela Alcalá (coords), CIESAS, México, pág. 73-76
- Ortelli, Paola. *Procesos políticos y multipartidismo en una comunidad nahua de la Huasteca Veracruzana*. Tesis para obtener el grado de Maestro en Antropología Social, CIESAS, México.
- Osorio, Jaime. "Sobre la política y el poder político" en *Redefinir lo político*. Gerardo Ávalos Tenorio (coordinador), UAM-X, México, pág. 189-201
- Padua, Jorge. "Aspectos teóricos y metodológicos en el estudio del poder" en *Poder y Dominación, Perspectivas Antropológicas*. Manuel Villa Aguilera (editor), URSHSCAC-El Colección de México, Caracas, pág. 109-113
- Palafox Rivera, Artemisa. "Mediadores locales. Marco Teórico: funciones, prácticas identidad" en *Mediadores locales en el ejercicio del poder entre la comunidad y las instituciones. El caso de Nuevo Nahuapa*. Tesis para obtener el grado de Licenciada en Trabajo Social, Universidad de Guadalajara, pág. 18-30
- Paré, Luisa. "Caciquismo y estructura de poder en la Sierra Norte de Puebla", en *Caciquismo y Poder Político en el México Rural*, S. XXI, novena edición (1999), México, pág. 31-61
- París Pombo, María Dolores. "Ciudadanía y etnicidad en América Latina" en *Redefinir lo político*. Gerardo Ávalos Tenorio (coordinador), UAM-X, México, pág. 283-298
- Pastor, Rodolfo. "Desamortización, regionalización del poder y guerras de castas, 1822

- 1986 a 1862: un ensayo de interpretación” en *Poder Local. Poder Regional*. Jorge Padua y Alain Vannep (compiladores), COLMEX-CEMCA, segunda reimpresión (1993), México, pág. 89-105
- Pérez Zevallos, Juan Manuel. *La Huasteca en el siglo XVI: Fragmentación de los señoríos prehispánicos, organización social y tributo*. Tesis para obtener el grado de Licenciado en Etnohistoria, ENAH, México, 169 p.p.
- 1998 “Las Visitas de la Huasteca (siglos XVI-XVIII)” en *Nuevos aportes al conocimiento de la Huasteca*. Jesús Ruvalcaba (editor) CIESAS, México, pág. 95-122
- Ramos Castro, E. Elizabeth y José Luis Plata Vázquez. *Historia agraria y faccionalismo político en la Huasteca Hidalguense*. Tesis para obtener el grado de Licenciado en Antropología Social, ENAH-CIESAS, México.
- 2000
- Rosaldo, Renato. *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. Grijalbo, 1989 primera edición en español (1991), México, 229 p.p.
- Rosemberg Seifer, Florencia. *Regionalismo, faccionalismo y redes sociales en una ciudad perdida en la ciudad de México*. Tesis para obtener el grado de Licenciada en Antropología Social, ENAH, México.
- 1982
- Roux, Rhina. “La política de los subalternos” en *Redefinir lo político*. Gerardo Ávalos Tenorio (coordinador), UAM-X, México, pág. 229-255
- 2002
- Ruvalcaba Mercado, Jesús. *III Movilizaciones campesinas. Selección de trabajos pertenecientes al V y VI encuentros de investigadores de la Huasteca*, CIESAS, México, 153 p.p.
- 1993
- Sánchez, Consuelo. *Los pueblos indios. Del indigenismo a la autonomía*, Siglo XXI, México, 247 p.p.
- 1999
- Schryer, Francisco J. “Introducción” en *Faccionalismo y patronazgo del PRI en un municipio de la huasteca hidalguense*, Cuadernos del CES núm. 16, COLMEX, México.
- 1976
- 1993 “El comportamiento político de los campesinos indígenas de la Huasteca entre 1860 y 1960” en *III Movilizaciones campesinas. Selección de trabajos pertenecientes al V y VI encuentros de investigadores de la Huasteca*. Jesús Ruvalcaba (editor) CIESAS, México, pág. 27-33
- Scott, James C. *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. 1990 Editorial Era, primera reimpresión (2004), México, 314 p.p.
- Valle Esquivel, Julieta. *Nican Tinemij Territorialidad e identidad regional indígena en la sierra de Huayacocota. Siglos XVII y XVIII*. Tesis que para obtener al grado de Maestra en Antropología Social, CIESAS, México, 224 p.p.
- 1998

- 2003 "¿Mantener, reclamar o perder la tierra? Propiedad y territorialidad en la sierra de Huayacocotla durante la época colonial" en *Viva la Huasteca. Jóvenes miradas sobre la región*. Juan M. Pérez Zevallos y Jesús Ruvalcaba Mercado (editores), CIESAS, México, pág. 41-84.
- 2003b *Nahuas de la Huasteca*. México, CDI, PNUD. 31 p.p.
- Varela, Roberto. "Estructuras de poder en comunidades de Morelos" en *Poder Local, 1986 Poder Regional*. Jorge Padua y Alain Vannep (compiladores), COLMEX-CEMCA, segunda reimpresión (1993), México, pág. 144-163
- Vargas Gonzáles, Pablo Elías. *Lealtades de la sumisión. Caciquismo: poder local y 1993 regional en la Ciénega de Chapala, Michoacán*. El Colegio de Michoacán, 286 p.p.
- Villa Aguilera, Manuel. "La antropología política y los niveles nacional, regional y 1986 local", en *Poder y Dominación. Perspectivas Antropológicas*. Manuel Villa Aguilera (editor), URSHSCAC-El Colegio de México, Caracas, pág. 9-19
- Villoro, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México*, COLMEX-FCE, 1950 edición (1996), México, 264 p.p.
- Weber, Max. *Economía y Sociedad*, FCE, edición 1964, México. 1921
- Wolf, Eric R. "Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo en las sociedades 1999 complejas" en *Antropología social de las sociedades Complejas*. Michael Banton (compilador). Alianza Editorial, Madrid, pág. 19-39

HEMEROGRAFÍA

- Barcellona, Pietro. "El vaciamiento del sujeto y el regreso del racismo" en *Debate 2001 Feminista*, vol. 24, año 12, México, pág. 30-44
- Beve, Raymond. "Caciquismo, un principio de ejercicio de poder durante varios siglos", 2003 en Revista *Relaciones*, otoño, año/vol XXIV, núm. 96, Colegio de Michoacán, Zamora, México, pág. 17-39
- Castellanos Guerrero, Alicia. "Asimilación y diferenciación de los indios en 1994 México", en *Estudios Sociológicos*. Vol XII, núm. 34, El Colegio de México, pág. 101-119
- 2000 "Antropología y racismo en México" en *Desacatos*, núm. 4, CIESAS, pág. 53-79
- Castoriadis, Cornelius. "Reflexiones en torno al racismo" en *Debate feminista*, vol. 2001 24, año 12, México, pág. 15-29

Ejército Zapatista de Liberación Nacional *Sexta Declaración de la Selva*

- 2005 *Lacandona*, en *Separata de la Revista Rebeldía*, México.
- Gall, Olivia. "Estado federal y grupo de poder regionales frente el indigenismo, el mestizaje y el discurso multiculturalista: pasado y presente del racismo en México" en *Debate Feminista*, vol. 24, año 12, México, pág. 88-115
- 2001
- Gledhill, John. "Neoliberalismo e ingobernabilidad: caciquismo, militarización y movilización popular en el México de Zedillo", en *Revista Relaciones*, otoño, año/vol XXIV, núm. 96, Colegio de Michoacán, Zamora, México, pág. 41-78
- 2003
- Knauth, Lothar. "Los procesos del racismo" en *Desacatos* núm. 4, CIESAS, pág. 13-25
- 2000
- López Monjardin, Adriana. "La democracia ¿un gobierno del pueblo o un arma del poder?" en *Revista Rebeldía*, número 6, abril, México, D.F., pág. 33-42B
- 2003
- Maldonado, Aranda Salvador. "Poder Regional en el Estado de México: entre 'Grandes hombres y 'pequeños cacique'", en *Revista Relaciones*, otoño, año/vol XXIV, núm. 96, Colegio de Michoacán, Zamora, México, pág. 79-123
- 2003
- Nieto, L., & Boyer, M. F. "Understanding Oppression: Strategies in Addressing Power and Privilege", en *Colors NW Magazine*, 5, March, 30-33
- 2006
- 2006b "Understanding Oppression: Strategies in Addressing Power and Privilege, Second Installment, Skill Sets for Targets", en *Colors NW Magazine*, 6, October, 48-51
- 2007 "Understanding Oppression: Strategies in Addressing Power and Privilege, Part 3: Skill Sets for Agents", en *Colors NW Magazine*, 6, March, 34-38
- París Pombo, María Dolores. "Redes de poder, control político y élites locales en el ámbito rural" en *Revista Relaciones*, número 15-16, pág. 31-41
- 1997
- Pérez Ruiz Esparza, Mireya. "Desprecio. Mecanismo de exterminio" en *Revista Rebeldía*, número 64, enero, México, D.F., pág. 38-44
- 2009
- Pineda, Francisco. "Nuestra América: entre el racismo y la liberación" en *Revista Rebeldía*, número 6, abril, México, D.F., pág. 43-55
- 2003
- Rodríguez Lascano, Sergio. "Zapatismo, un puente a la esperanza" en *Revista Rebeldía*, número 1, noviembre, México, D.F., pág. 4-14
- 2002
- 2003 "¿Puede ser verde la teoría? Sí, siempre y cuando la vida no sea gris" en *Revista Rebeldía*, número 8, junio, México, D.F., pág. 9-17
- 2004 "¿Una nueva forma de dominación" en *Revista Rebeldía*, número 21-22, julio-agosto, México, D.F., pág. 47-55

- 2004 "La discretísima añoranza del Estado-Benefactor" en Revista *Rebeldía*, número 25, noviembre, México, D.F., pág. 21-27
- 2010 "Feliz cumpleaños insurrección rojinegra zapatista" en Revista *Rebeldía*, número 68, México, D.F., pág. 3-11
- Rojas Cruz, Manuel. "La Huasteca Alta, el Olvidado Veracruz de los Pobres" en *La Jornada*, 7 de abril. (no tengo el año).
- Stavenhagen, Rodolfo. "La cuestión étnica. Algunos problemas teóricos-metodológicos" en *Estudios Sociológicos*. Vol. X, núm. 28, enero-abril, COLMEX, pág. 53-76
- 1992
- Subcomandante Insurgente Marcos. "El mundo: siete pensamientos en mayo de 2003" en Revista *Rebeldía*, número 7, mayo, México, D.F., pág. 3-14
- 2003
- 2007 "La Guerra de conquista sobre el campo mexicano. El nuevo despojo... 5 siglos después" en Revista *Rebeldía*, número 52, México, D.F., pág. 6-9 y 15-16
- 2009 "Ni el centro, ni la periferia" Serie de ponencias presentadas en el Primer Coloquio Internacional *In Memoriam Andrés Aubry*, del 13 al 17 de diciembre de 2007. Universidad de la Tierra, Chiapas. Publicación de la Revista *Rebeldía*. Separata, México, D.F., 44 p.p.
- Taguieff Pierre, André. "El racismo" en *Debate feminista*, vol. 24, año 12, México
- 2001 págs. 3-14

INTERNET

- Barba, Carlos. "Progres. Paradojas de un programa de combate a la pobreza".
- 2000 Versión electrónica: greitd.free.fr/textebarba20oct00.doc
- Cortés, Hernán. *Cuarta Carta Relación al Emperador Carlos V, Tenuxtitlan, 15 de octubre de 1524*. Versión electrónica:
<http://www.artehistoria.jcyl.es/cronicas/contextos/9746.htm>
- Dietz, Gunther. *La comunidad Purhépecha es nuestra fuerza. Etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en México*. Ediciones Abya-Yala, Quito, 490 p.p. Versión electrónica:
http://books.google.com.mx/books?id=4NkvW-p_FT0C&pg=PP1&dq=%22La+comunidad+purh%C3%A9pecha+es+nuestra+fuerza&sig=ACfU3U01AHX4U-sUj8NF9dPBn3H-Zc8XSg#PPA8,M1
- Dresser, Denise. *Pronasol: los dilemas de la gobernabilidad*.
- 1992 Versión electrónica: www.elcotidianoenlinea.com.mx/doc/4910.doc

- Foucault, Michel. *El sujeto y el poder*. Traducción de Santiago Carassale y Angélica Vitale. Versión electrónica: <http://www.campogrupal.com/poder.html>
- Gil, Lina Marcela, et al. "Una Visión desde la Orientación Analítica" en *Revista Razón y Palabra*. Número 38, revista electrónica: <http://www.cem.itesm.mx/dacs/publicaciones/logos/anteriores/n38/lgil.html>
- Giménez Montiel, Gilberto. *Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural*. Instituto de Investigaciones Sociales UNAM. México, pág. 1-33. Versión electrónica: cienciasyarte.googlepages.com/Territorio.doc
- Hernández, Concepción. "Los pasos de Progresas" en *Ojarasca*. Junio. Versión electrónica: <http://www.jornada.unam.mx/1999/06/15/oja-progre.html>
- Hirsch, Joachim. *Globalización, Capital y Estado*, UAM-X, México, 132 p.p. Versión electrónica: http://bidi.xoc.uam.mx/tabla_contenido_libro.php?id_libro=227
- Knight, Alan. "Cultura Política y Caciquismo" en *Revista Letras Libres* Versión electrónica: <http://www.letraslibres.com/index.php?art=6612>
- Lechner, Norbert. "Nuestros miedos" en *El Miedo. Reflexiones sobre su dimensión social y cultural*. Jean Delumeau; María Teresa Uribe de H.; Jorge Giraldo R.; Pilar Riaño A.; Alejandro Grimson; Norbert Lechner; Silvia Álvarez C.; Soledad Niño; Jorge Echavarría; Luz Amparo Sánchez Medina; Marta Inés Villa Martínez; Ana María Jaramillo Arbeláez. Corporación Región, Medellín, Colombia. Marzo, pág. 134-155. Versión electrónica: <http://168.96.200.17/ar/libros/region/reflexiones.pdf>
- López y Rivas, Gilberto. *Acerca de la antropología militante*. Ponencia para el Coloquio "La Otra Antropología" realizado en la Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, Departamento de Antropología, el 21 de septiembre. Pág. 9 Versión electrónica: http://www.ciesas-golfo.edu.mx/miradas/_Media/glyr02.pdf
- 2005 *Antropología y Zapatismo* Versión electrónica: <http://www.ciesas-golfo.edu.mx/miradas/documentos/glyr01.pdf>
- 2008 "Reseña del libro de Marcos Roitman Democracia sin demócratas y otras invenciones" en *Rebelión*. Versión electrónica: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=63692>
- 2007 "El Estado neoliberal y los caminos de la patria" en *La Jornada*. Versión electrónica: <http://www.jornada.unam.mx/2007/07/13/index.php?section=opinion&article=018a1pol>

- Llanes Espinoza, Wilfrido. *Reconstrucción de las relaciones sociales de un cacique*:
 2004 Blas Valenzuela. Versión electrónica:
http://historia.uasnet.mx/Revista_clio/Revista32/8_RelacionesSocialesdeunCacique_WilfridoLlanes.pdf
- Marx, Karl. *Tesis sobre Feuerbach*. Versión electrónica:
 1845 <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/45-feuer.htm>
- Meyer, Lorenzo. “Los caciques: Ayer, hoy ¿y mañana?” en Revista *Letras Libres*
 2000 Versión electrónica: <http://www.letraslibres.com/index.php?art=6616>
- Monsiváis, Carlos. “La moral es un árbol que da moras” en Revista *Letras Libres*
 2000 Versión electrónica: <http://www.letraslibres.com/index.php?art=6614>
- Pastrana Flores, Leonor Eloina. *Notas metodológicas en torno a “la implicación” del Investigador en el proceso de pesquisa*. Versión electrónica:
 2007 http://www.cnepas.org.mx/PON_PDF/LeonorE.pdf
- Pedrazzini, Carmen y Alfredo Castillo R. *La violencia en las Huastecas de Veracruz e Hidalgo*. Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro.
 1995 Versión electrónica:
<http://www.centroprodh.org.mx/Publicaciones/Publicac/publica1995/LasHuastecas.htm>
- Pérez, Ruiz Esparza Mireya y Antonio Blanco de la Cruz. “Los caciques también se acaban” en *Ojarasca*, núm.42, octubre. Versión electrónica:
 2000 <http://www.jornada.unam.mx/2000/10/09/oja42-caciques.html>
- Rowlands, Jo. *El empoderamiento a examen* en:
 2001 <http://www.developmentinpractice.org/readers/spanish-readers/yDiversidadSocial/rowlands.htm>
- Sánchez Susarrey, Jaime. “¿Adiós al PRI?” en Revista *Letras Libres*
 2000 Versión electrónica: <http://www.letraslibres.com/index.php?art=6651>
- Subcomandante Insurgente Marcos. *7 piezas sueltas del rompecabezas mundial*.
 1997 Biblioteca Digital CGT, Difunde la idea, 25 p.p. Versión electrónica:
<http://www.cgt.org.es/IMG/pdf/marcos-7-piezas.pdf>
- Vázquez, Héctor. “La crisis de los paradigmas teóricos en antropología sociocultural y sus derivaciones en la construcción de la disciplina en los países periféricos” en Revista *Alteridades*. Año 3, Número 6, UAM-I, México, pág. 47-52. Versión electrónica:
 1993 http://uam-antropologia.info/web/component/option,com_docman/task,cat_view/gid,35/limit,4/limitstart,4/
- Zepeda, Alfredo. “La contrainsurgencia preventiva” en *Ojarasca*. Septiembre.
 1999 Versión electrónica:
<http://www.jornada.unam.mx/1999/09/13/oja-containsurgencia.html>

Zepeda, Alfredo y Hernández, Ramírez Faustino. "Una reflexión nahua desde 2009 la Huasteca Veracruzana. No vamos a dejar que un mundo loco nos devore" en *Ojarasca*. Abril. Versión electrónica:
<http://www.jornada.unam.mx/2009/04/20/oja144-hustveracruz.html>

Conteo de Población y Vivienda, 2005 <http://www.inegi.org.mx>

Diagnóstico de los pueblos indígenas de la Huasteca. Versión electrónica:
http://www.ciesas.edu.mx/bibdf/ini/regional/huasteca/02_ubicación.html

Estimaciones del CONAPO con base en el II Conteo de Población y Vivienda, 2005 y Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo (ENOE) 2005, IV Trimestre.
<http://www.conapo.gob.mx>

Milenio Veracruz, el portal. Sábado 19 de mayo de 2007, versión electrónica:
<http://impreso.milenio.com/media/oldpdf/Veracruz/2007/05/19/MilenioElportal.pdf>

Sistema Electoral Mexicano del IMO: Elecciones 1994 Versión electrónica:
http://www.imocorp.com.mx/CAMPO/ZSIEM/ELEC_X_ANIO/RESULTADOSWEB.ASP?IDELECCION=57772&IDELECCION_H=46117

Sistema Electoral Mexicano del IMO: Elecciones 1997 Versión electrónica:
http://www.imocorp.com.mx/CAMPO/ZSIEM/ELEC_X_ANIO/RESULTADOSWEB.ASP?IDELECCION=57760&IDELECCION_H=45909

Sistema Electoral Mexicano del IMO: Elecciones 2000 Versión electrónica:
http://www.imocorp.com.mx/CAMPO/ZSIEM/ELEC_X_ANIO/RESULTADOSWEB.ASP?IDELECCION=67667

Sistema Electoral Mexicano del IMO: Elecciones 2004 Versión electrónica:
http://www.imocorp.com.mx/CAMPO/ZSIEM/ELEC_X_ANIO/RESULTADOSWEB.ASP?IDELECCION=68546&IDELECCION_H=68935

Sistema Electoral Mexicano del IMO: Elecciones 2007 Versión electrónica:
http://www.imocorp.com.mx/CAMPO/ZSIEM/ELEC_X_ANIO/RESULTADOSWEB.ASP?IDELECCION=74677&IDELECCION_H=76027

<http://www.artehistoria.com/historia/personajes/5909.htm>

<http://www.artehistoria.com/historia/personajes/6080.htm>

<http://www.metztitlan.com.mx/historia.html>

<http://pacificosur.ciesas.edu.mx/diagnosticoregional/huasteca/conte03.html>

<http://cronica.diputados.gob.mx/DDebate/52/1er/Ord/19821105.html>

<http://servicioskoinonia.org/martirologio/ficha.php?codigo=433>

DOCUMENTOS

Agrupación de Derechos Humanos Xochitépetl, A.C., *Programa de Seguridad*
1994 *Ciudadana y Derechos Humanos*. Huayacocotla, Veracruz, México.
Copia personal.

Anuario Estadístico. Veracruz-Llave, INEGI edición 2001, tomo I y II

Enciclopedia Municipal Veracruzana. Ilamatlán. Gobierno del Estado de Veracruz,
1998 Secretaría Técnica.

FDOMEZ, *Carta y documentos del FDOMEZ en III Movilizaciones campesinas. Selección de trabajos pertenecientes al V y VI encuentros de investigadores de la Huasteca*. Jesús Ruvalcaba (editor) CIESAS, México, pág. 97 a 110

H. Ayuntamiento Constitucional de Ilamatlán, Veracruz (2001-2004). *Primer Informe de Gobierno Municipal*. Ing. Fernando Barrios Zaleta, presidente municipal constitucional. Diciembre 2001, 44 p.p.

H. Ayuntamiento Constitucional de Ilamatlán, Veracruz (2001-2004). *Segundo Informe de Gobierno Municipal*. Ing. Fernando Barrios Zaleta, presidente municipal constitucional. Diciembre 2002, 36 p.p.

H. Ayuntamiento Constitucional de Ilamatlán, Veracruz (2001-2004). *Tercer Informe de Gobierno Municipal*. Ing. Fernando Barrios Zaleta, presidente municipal constitucional. Diciembre 2003, 37 p.p.

Hernández Dolores, Crescencio. *Ohpayanketl. Caminante: II parte. Monografías y*
2002 *Biografías Olvidadas*. Sector 003, Huayacocotla, Veracruz. 18 p.p.

Huerta Lara, Ma. del Rosario. *La situación de los Derechos Humanos en Veracruz*
1987 *(sexenio 80-86 y 86-92)*. Trabajo presentado en el "Tercer curso interdisciplinario en Derechos Humanos, organizado por la Academia Mexicana de Derechos Humanos y la Universidad Nacional Autónoma de México, Noviembre, México.

Instituto Nacional Indigenista. *Manual de operación de los Fondos Regionales de Solidaridad para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas*. 1989-1994

Instituto Nacional Indigenista. Centro Coordinador Indigenista Nahuatl-Otomí-Tepehua.
Informe del periodo 1989 a agosto de 1994

Pérez Ruiz Esparza, Eva Mireya. *Ilamatlán: una fotografía del poder*.
1998 Anteproyecto para ingresar a la maestría en Ciencias Antropológicas.
Copia personal.

FUENTES EN FOTOCOPIAS IGLESIA DE ILAMATLÁN:

Carrasco Pizana, Pedro. *Los otomíes: cultura e historia prehispánica de los*
1979 *pueblos mesoamericanos de habla otomiana*. Biblioteca Enciclopédica
del Estado de México, Estado de México. 355 p.p.

Davies Byam, Claude Pedro. *Los señoríos independientes del Imperio Azteca*.
1968 INAH, México. 257 p.p.

Ricard, Robert. *La Conquista Espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y*
1986 *los métodos misioneros de las órdenes medicantes en la Nueva España*
de 1524 a 1572. F.C.E., México. 491 p.p.

Gerhard, Peter. *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*.
1986 UNAM, México. 493 p.p.

De Chávez, Gabriel. *Relación de Metztlán 1579*. Editada por Rene Acuña en 1986
(No está identificada la fuente secundaria)

Pérez de Bocanegra, Alonso. *Visita al pueblo de Ylamatlán 1599*.
(No está identificada la fuente secundaria)

Toussaint, Manuel. *Conquista de la Huasteca por los Mexicanos*. (Me he dedicado a
buscarlo pero no lo he encontrado).

Geografía de la Sierra de Huayacocotla. Faltan datos.