



**Casa abierta al tiempo**

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA**

**UNIDAD IZTAPALAPA**

**DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES**

**POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS**

**Ser indígena en Hueyapan: alterofilia y alterofobia en el proceso de  
formación de un nuevo Municipio Indígena**

Guillermo Leal Muñoz

Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas

Director: Dr. Stefan Georg Krotz

Asesores: Dra. Laura Raquel Valladares de la Cruz

Dr. Felipe Orlando Aragón Andrade

# Índice

|   |    |
|---|----|
| Agradecimientos.....                                | 2  |
| Introducción.....                                   | 3  |
| (re)Construyendo el campo .....                     | 3  |
| La escena de la cocinera .....                      | 14 |
| Sobre esta investigación.....                       | 19 |
| Capítulo I. El proceso de Municipalización .....    | 21 |
| ¿Por qué y para qué municipalizarse? .....          | 21 |
| Una nueva relación del Estado con su sociedad ..... | 29 |
| Organización política .....                         | 33 |
| Capítulo II. El conflicto social.....               | 36 |
| Historia de tres concejos.....                      | 36 |
| Nos faltan 16.....                                  | 39 |
| Elecciones para el Concejo 2022-2024 .....          | 45 |
| Capítulo III. Ser indígena en Hueyapan .....        | 50 |
| El espectáculo .....                                | 53 |
| Ser indígena para los hueyapeños .....              | 59 |
| Alteridad y alterofobia; a manera de cierre.....    | 68 |
| Fuentes consultadas .....                           | 71 |

## **Agradecimientos**

A los y las camaradas de Hueyapan que me han abierto las puertas de sus casas y de su comunidad. Por la hospitalidad y la calidez con la que me han recibido. Por toda la camaradería, las fiestas, el mole y el pulque. Por tomarse el tiempo de compartir conmigo sus historias y de guiarme y acompañarme durante el devenir de este proyecto.

Con cariño y admiración a Ana, a Ana, a Ariadna, a Daniel, a Fernando, a Grace, a Mariela, a Óscar, a Sebastián y -redoble de tambores- a Valeria, por haber hecho de nuestra generación de la Maestría en Ciencias Antropológicas una indispensable comunidad de afectos y cuidados.

Al camarada Krotz, a Laura Valladares y a Orlando Aragón. A la pandilla del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa.

Gracias :)

## Introducción

### (re)Construyendo el campo

*¿Dónde te agarró el temblor?*

-Chico Ché

El martes 19 de septiembre de 2017, en el centro de Hueyapan, en el estado de Morelos, se celebraba una misa de cuerpo presente en el Templo de Santo Domingo de Guzmán cuando la tierra se empezó a mover. Un terremoto había interrumpido la ceremonia y los asistentes empezaban a huir. Una señora se tropezó y se abrió la rodilla, salió de la iglesia con la sangre escurriéndole por la pierna. Otra señora se negaba a abandonar el recinto, afirmaba que era la casa de Dios y que si había un lugar en el que ella estaba segura era ahí *-Dios no va a dejar que su casa se derrumbe-* después de que le cayó una piedra y le abrió la cabeza, cambió de opinión y se unió al resto de las personas evacuando el lugar. La madre del difunto gritaba por su hijo, *no podían dejar el cuerpo ahí*, pero los alaridos nada podían hacer contra la sacudida que provocó que la cúpula del templo cediera y se desprendiera, cayendo sobre el féretro. ¡Polvo!, ¡piedras!, ¡gritos! “Había chingos de gentes, también se murió el difunto adentro”, me contaron. “Dos veces se murió, tuvieron que comprar otra caja para sepultarlo”, “No hubo muertos, bueno, sólo el difunto al que le cayó la cúpula de la iglesia”.

El templo, construido en 1539 por los dominicos y declarado Patrimonio Cultural de la Humanidad por la UNESCO en 1994, había colapsado parcialmente. Las personas que huían de la misa salían para encontrarse con que el edificio de la Ayudantía Municipal<sup>1</sup>, considerado un monumento histórico por el INAH, había quedado inservible<sup>2</sup>. Alrededor de todo Hueyapan, los habitantes se encontraban

---

<sup>1</sup> Ahora Palacio Municipal.

<sup>2</sup> Las descripciones de “Patrimonio Cultural de la Humanidad” y “monumento histórico” no son en vano. Esto provocaría que Hueyapan dependiera de instituciones externas para procesos de reconstrucción y/o de restauración en los que se ha jugado la negligencia y la falta de atención a las necesidades de la comunidad. ¿Que el patrimonio sea *de la humanidad* quiere decir que le deja de pertenecer a la comunidad?

con casas destruidas; con sus propias casas destruidas. El desastre provocó un flujo enorme de donaciones y de personas que llegaban a la localidad con diversos proyectos para apoyar a la población.

Mientras esto pasaba, yo no tenía idea de la existencia de Hueyapan. Yo tomaba clases tranquilamente en el primer piso de uno de los edificios de mi universidad al sur de la Ciudad de México -después de haber ignorado cínicamente el simulacro nacional que se había llevado a cabo un par de horas antes-, cuando una compañera gritó “¡está temblando!”. En ese momento salí corriendo, bajé las escaleras -que por suerte estaban a lado de la puerta de mi salón- y avancé, casi arrastrándome porque el movimiento no me permitía caminar, hacia una de las zonas seguras de la universidad. Las escaleras se abarrotaron en cuanto bajé y los estudiantes atrapados en los pisos superiores gritaban por sus vidas, cuando volteé los vi asomándose aterrados por encima de los barandales. El impacto que esta imagen me provocó me llevó, como a muchos, a querer involucrarme en los procesos de respuesta al desastre. Y así fue como, por una serie de casualidades (el conocido del conocido del conocido...) llegué a Hueyapan.

Mis primeros viajes a Hueyapan fueron de entrada por salida, llegaba en la mañana y me iba en la noche, por lo que me dediqué a visitar varios proyectos de reconstrucción gestionados y financiados por grupos interesados en la bioconstrucción, conformados, principalmente, por familias blancas y adineradas de diferentes ciudades. Así, la propuesta era reconstruir usando sistemas constructivos basados en el uso de la tierra. En estos encuentros iniciales, las familias beneficiadas nos recibían con discursos sobre su conexión especial con la tierra. Decían que tener una casa hecha con tierra era su oportunidad de retomar sus tradiciones y de cuidar de la tierra; que les recordaba a sus raíces porque de pequeños trabajan la tierra junto con sus padres; un habitante afirmaba que ellos pertenecían a la tierra. Además, nos dirigían discursos en náhuatl a manera de bienvenida o de despedida, o mencionaban que, a pesar de no hablarlo, lo entendían. Fue apenas ahí que yo reconocí que Hueyapan era una comunidad indígena.

Uno de los encargados de algunos proyectos de *bio-reconstrucción* me dijo que los voluntarios que llegaban de entrada por salida sólo estorbaban porque no estaban capacitados, por lo que acordé con él regresar unas semanas después para poder participar en los trabajos de reconstrucción durante un tiempo más extenso. Después de que una familia aceptara darme hospedaje en mi siguiente viaje, regresé a la Ciudad de México. Yo estaba maravillado con los discursos sobre la conexión con la tierra, e interesado en aprender sobre *lo indígena*, de lo que, hasta ese momento, no tenía idea. Fue ahí cuando uno de mis docentes me recomendó leer *México profundo: una civilización negada*, de Guillermo Bonfil Batalla (1987). Ahí me encontré con el famoso esquema que oponía al *México imaginario*, aquel del proyecto civilizatorio occidental, con el *México profundo*, caracterizado, entre otras cosas, por su relación más armónica con la naturaleza. Mientras el primero se volcaba sobre el proyecto moderno de dominio sobre la naturaleza, fundado en la separación ontológica entre cultura y naturaleza, en el segundo, conformado en buena parte por la población indígena, había una integración entre el hombre y la naturaleza producto de una interrelación milenaria. El México profundo, pues, parecía ofrecer una alternativa al México imaginario y a sus -nuestras- respectivas crisis.

A partir de aquí yo me planteé regresar a Hueyapan con el propósito de aprender de la comunidad y conocer esa *otra* forma de relacionarse con la naturaleza mientras colaboraba con los proyectos de bio-reconstrucción. Sin embargo, al empezar a habitar Hueyapan por períodos largos, me encontré con que algunas de las personas que me habían dado la bienvenida en náhuatl no sabían náhuatl, y con que los discursos sobre la conexión con la tierra desaparecían en cuanto se iban quienes financiaban los proyectos de bioconstrucción.

Cuando se financió la construcción de baños secos en la comunidad, consistentes en un pequeño cuarto con una taza de cerámica dividida en dos, un lado para orinar y otro que llevaba a un almacén de caca que después podía ser reutilizada como abono, las familias beneficiarias dijeron estar interesadas en las posibilidades de cuidar la naturaleza. Pero cuando la construcción de estos baños finalizó, varias

familias desmontaron la taza de cerámica para usarla en sus letrinas y, a la espera de poder construir baños modernos, taparon el agujero que había quedado después de quitar la taza para usar el cuarto de baño sin baño como bodega.

En uno de los proyectos de bioconstrucción se habilitaron en la cocina ductos especiales de ventilación para la estufa ahorradora de leña. Esto como propuesta del constructor, un sujeto que presumía haber aprendido a construir con tierra en sus viajes de autodescubrimiento por Nepal y que argumentaba tener una propuesta de construcción en la que la casa se iba diseñando en colaboración con la familia. La familia, por su parte, hablaba de cómo la estufa de leña era *tradicional* de la comunidad. Pero cuando la casa se habilitó y el constructor se fue, la familia compró una estufa de gas porque “no se pueden tener cosas viejas en una casa nueva” y usaron los ductos de ventilación para pasar la manguera que se conectaba al tanque de gas.

En un primer momento, me sentí traicionado; como si la comunidad me estuviera mintiendo. En un segundo momento reconocí los procesos de interlocución con los extranjeros, con los *otros* de la comunidad. Muchos de los discursos y representaciones de los habitantes eran una respuesta directa a los discursos y representaciones de los visitantes. Además, en un contexto en lo que se ponía en juego era la posibilidad de tener una casa después de que el terremoto les arrebatara las suyas. Mientras yo trabajaba en las construcciones, estos discursos desaparecían. Cuando quienes financiaban, blancos y europeos o de ascendencia europea, llegaban a visitar o a supervisar las construcciones, los discursos reaparecían. No era la comunidad mintiéndome, sino interpelando las representaciones que sobre ellos se construían. Era un uso estratégico de la identidad, tan legítimo como cualquier otro.

En un tercer momento reconocí que esas representaciones eran sostenidas por múltiples producciones discursivas que construían la identidad indígena como *diferencia*, como aquello opuesto a lo occidental que ocupa el lugar de lo universal. Como un conjunto de operaciones binarias en las que lo indígena era lo *otro* y, por lo tanto, radicalmente diferente. Como -incluso- la oposición entre el México

imaginario y el México profundo. A partir de aquí, mi interés pasó de ser la relación cultura-naturaleza, a ser las *representaciones* de lo indígena; en este caso yo, y mis propios prejuicios al sentirme traicionado en un primer momento, era mi objeto de estudio; pero también lo eran los visitantes interlocutores de la comunidad. No obstante, seguía sin entender qué era eso de *ser indígena*.

Fuera de los intercambios identitarios basados en representaciones románticas mediados por los procesos de bioconstrucción, se hacía aparecer una asociación entre ser indígena y la marginalidad, y un deseo de algunos habitantes de distanciarse de los marcajes asociados con ser indígena. “Ya nadie quiere ser indígena”, me llegaron a decir. No por nada desde antes del terremoto la construcción con adobe había sido sustituida por construcción con concreto, y después del terremoto muchas familias que perdieron casas de adobe buscaban reconstruirlas con bloc. Durante una comida un grupo de personas que financiaban un proyecto de bioconstrucción hablaban de tener que hacerle entender a los habitantes que lo que necesitaban eran casas de tierra para poder cuidar la naturaleza, y asumían que querer casas de concreto sólo era un producto de la alienación de la comunidad; “desde que conocen los baños con azulejos, ya nada puede competir contra eso”.

En otra comida, organizada para inaugurar uno de los proyectos de bioconstrucción, una familia sueca que había apoyado financiando la nueva casa, hablaba sobre lo tranquilo que es Hueyapan y lo bello que debe ser vivir rodeado de tanta naturaleza. Las señoras de la familia beneficiada, encargadas de servirles de comer, contestaron con indignación que lo bello era estar de visita, pero que intentaran vivir ahí. Durante la comida, los suecos, además, se dedicaron a viajar en taxi a una casa cercana en la que había un baño moderno (con azulejos, por cierto) para no tener que usar la letrina de la familia beneficiada. Era el doble proceso de, por un lado: reproducir los discursos míticos sobre las personas indígenas, los *buenos salvajes*; y, por el otro: rechazar hacer caca en sus casas.

Investigando sobre Hueyapan, me encontré con el libro *Ser indio en Hueyapan* (2006), cuya primera edición fue publicada en 1975 con el subtítulo *Un estudio de*

*identidad obligada en el México contemporáneo*. Escrito por Judith Friedlander, una antropóloga estadounidense que hizo trabajo de campo en Hueyapan a finales de los sesenta y principios de los setenta, el texto plantea que ser *indio* en Hueyapan es una identidad negativa en tanto que se explica más por lo que la comunidad *no* es que por lo que *sí* es; por lo que no tienen, por lo que no pueden. Así, ser indio significaría ser pobre, significaría no tener educación. Esto se convertía en una cuestión estática por la falta de participación de la comunidad en los procesos de modernización; otros elementos identitarios se transformaban, lo que permanecía igual era la marginación. La voluntad de los hueyapeños se convertía, entonces, en dejar de ser indios. Relacionándolo con el libro de Guillermo Bonfil, la identidad negativa podría pensarse como el producto de los procesos de negación de la civilización del México imaginario; con la *civilización negada* del subtítulo de *México profundo*.

Friedlander, además, elabora la identidad en Hueyapan como el resultado de los discursos sobre la identidad nacional del México moderno. A través de programas como el de Misiones Culturales, que llegaron a Hueyapan en los años cuarenta y en los sesenta, y de la educación, el proyecto postrevolucionario del Estado-nación<sup>3</sup> mexicano buscaría desindianizar a las comunidades indígenas para incorporarlas a la sociedad nacional al mismo tiempo que creaba y promovía símbolos y rituales que convertían a los indígenas en vínculos vivientes con el pasado y en representantes de las narrativas de la identidad nacional. Friedlander también habla de grupos de extremistas culturales dedicados a atribuirle a los indígenas elementos culturales que los convierten en los encargados de satisfacer las imágenes míticas sobre lo prehispánico. De estos procesos surge a lo que Friedlander se refería con *identidad obligada* en el subtítulo de la primera edición de su libro y, a diferencia de

---

<sup>3</sup> Elijo en este texto escribir “Estado-nación” con guion en medio siguiendo a Judith Butler y a Gayatri Spivak en *¿Quién le canta al Estado-nación? Lenguaje, política, pertenencia*: “el término ‘estado’ puede ser disociado del término ‘nación’ y ambos pueden unirse por medio de un guion, pero ¿cómo funciona este guion?” (2009: 43). ¿Qué es lo que vincula la estructura legal e institucional del Estado con la comunidad imaginaria que es la nación? ¿Y cómo este vínculo expresa el doble proceso de inclusión-exclusión del Estado? Este proceso, el de inclusión-exclusión, parece central en la relación del Estado-nación con las comunidades indígenas por la forma en que son simultáneamente incluidas y excluidas dependiendo de los términos bajo los que se les representa.

cuando habla de la identidad negativa usando la categoría indio, cuando habla de la identidad obligada alterna entre las palabras indio e indígena.

Leyendo a Friedlander me sorprendió lo mucho que estaba de acuerdo con ella. Aunque con mis respectivas reservas, como que parece partir de una idea estática de lo *auténticamente* indígena con argumentos como que no hay muchas evidencias de la identidad indígena en Hueyapan porque practican muy pocas costumbres prehispánicas. Si bien, durante mis viajes a Hueyapan la comunidad también me parecía indistinguible de otras poblaciones no indígenas, terminé concluyendo que eso tenía más que ver con mis propias representaciones de cómo esperaba que fuera una comunidad indígena. Y aunque Friedlander reconoce que todos los siglos y proyectos de imposición cultural hacen que sea absurdo esperar que la comunidad no haya cambiado, ella lleva este argumento a una falta de evidencias de la identidad indígena, cuando quizá valdría la pena pensar en lo indígena más allá de las continuidades con lo prehispánico.

Por ejemplo, en algún momento menciona que las personas de Hueyapan construían su casa de madera y que empezar a construir con adobe fue producto de la influencia de los misioneros culturales. Actualmente, en Hueyapan, los habitantes se refieren a la construcción con adobe como “tradicional” y algunas de las casas de adobe son consideradas edificios históricos e icónicos de la comunidad por algunos habitantes. Así, la “imposición cultural” de las misiones culturales se convirtió en algo que la comunidad ha hecho suyo y a través de lo cual se identifican como indígenas. Mientras es cierto que hay una voluntad de distanciarse de lo indio y por eso se ha dejado de construir con tierra, y que después del terremoto había grupos que trataban de imponer sobre los hueyapeños lo que ellos creían que los hacía indígenas, también es cierto que la comunidad es capaz de adoptar elementos culturales, asumirlos como parte de su identidad indígena y seguir transformándolos sin que su genealogía tenga que ser rastreable a antes de la colonia. De otra manera, lo indígena sólo podría tener un único significado primigenio e inamovible.

Después de la publicación en español de *Ser indio en Hueyapan* en 1977, Rodolfo Stavenhagen publicó una breve crítica en la Revista Nexos (1978: 30) en la que

desaprueba el trabajo de Friedlander. Primero, cuestionando la validez de preguntarle a los hueyapeños sobre el significado de ser “indios” cuando indio es una palabra despectiva. Stavenhagen recupera el comentario que hace la misma Friedlander al darse cuenta de que los hueyapeños se sentían humillados cuando ella los identificaba como indios: es como preguntarle a un afroamericano sobre ser *nigger*. A pesar de reconocer la dimensión despectiva de la palabra, Friedlander decidió continuar preguntándole a los hueyapeños qué significaba para ellos ser indios.

De inicio, la comparación entre indio y nigger me parece desafortunada porque habría que pensar en la especificidad de cada uno de los conceptos y sus implicaciones identitarias situadas en contextos diferentes. Pero, más allá de eso, considero indispensable abordar la complejidad de las tensiones entre la palabra “indio” y la palabra “indígena” y los desplazamientos de sentido que provocan entre sí; ¿o acaso Bonfil Batalla no inicia su texto sobre *el concepto de indio en América* (1972) aclarando que va a usar *indio* e *indígena* de manera indiferenciada?, un texto que se publicó durante el período que Friedlander hizo trabajo de campo en Hueyapan.

No es, como afirmaba Stavenhagen en su texto, que sólo los mestizos usan la palabra indio. Por lo menos ahora, más de cuarenta años después, en Hueyapan la palabra indio surge de vez en cuando para absorber los elementos negativos de la identidad, como si se tratara de un ritual de purificación de la palabra indígena, que entonces puede ser tomada con orgullo. Pero constantemente se deslizan entre sí, lo indio toma el lugar de lo indígena y viceversa, se difumina la frontera semántica y se crea un doble signo que despliega la simultaneidad del carácter alterofílico y alterofóbico de los significados sobre la identidad hueyapeña.

Stavenhagen, después de reconocer que nunca ha estado en Hueyapan, continúa su crítica diciendo que

La autora señala un hecho, el cual, si le hubiera dado la importancia debida, le hubiera dado la pista para salir del atolladero. Prácticamente todos los hueyapeños aún hablan el náhuatl, a pesar de 400 años de actividad ‘civilizadora’ por parte de

misioneros religiosos y culturales, maestros, funcionarios y demás portadores de la cultura 'hispanica'. (1978: 30)

Mi problema con Stavenhagen es que, si bien, es cierto que a inicios de los setenta el habla de náhuatl en Hueyapan había logrado mantenerse después de cuatro siglos de violencia colonial, ahora, apenas cuatro décadas después, los hablantes de náhuatl en Hueyapan son una minoría. Cuando Friedlander hablaba de ser indio como una identidad negativa no se refería solamente a que los hueyapeños quisieran dejar de ser nombrados así. La identidad negativa, más bien, podría pensarse como una manifestación de los elementos identitarios inferiorizados por la axiología colonial y por una historia de marginación en un proceso que continuó después de la publicación de los textos de Friedlander y de Stavenhagen y que aún continúa. En la tensión entre lo indio y lo indígena, *ser indio* como identidad negativa declaraba un proceso no terminado de desindianización que configuraría el significado de ser indígena para las generaciones posteriores. Habían resistido a 400 años de actividad civilizadora, pero esa actividad no terminó en los setenta, sino que ha persistido de la mano de un Estado-nación profundamente racista.

Más tarde, unos días después del terremoto del 19 de septiembre de 2017, la antropóloga mexicana Aída Hernández Castillo le daría la razón a Stavenhagen en sus críticas a Friedlander. Pocos días después del terremoto publicó en la revista *Ichan Tecolotl*<sup>4</sup>, un texto hablando de la organización comunitaria en Hueyapan de frente a las consecuencias del terremoto. En 2014, como estrategia de seguridad, se creó en Hueyapan la Guardia Comunitaria Los Tigres, conformada por voluntarios habitantes de la comunidad. Después del terremoto, fueron ellos los encargados de cuidar a la población y organizar los flujos de brigadas y donaciones que llegaban al pueblo. En el texto, Hernández Castillo retoma las críticas de Stavenhagen a Friedlander y argumenta

Cuarenta años más tarde, no parecen cumplirse los pronósticos de Friedlander, que afirmaba que los habitantes de Hueyapan 'deseaban cuando antes olvidarse de sus

---

<sup>4</sup> Una primera versión de este texto fue publicada el 28 de septiembre de 2017 en *La Jornada* bajo el título "Los tigres de Hueyapan, el sismo y la solidaridad".

raíces indígenas'. Ante el sismo que ha azotado a la región y puesto en peligro la vida de sus habitantes, la comunidad ha respondido haciendo uso de lo que consideran sus estructuras comunitarias indígenas, reivindicando su identidad náhuatl. (Hernández Castillo, 2017)

Sin embargo, fue justo lo que pasó después de la publicación de este texto lo que yo argumento aquí que le daría la razón a Friedlander. Es cierto que la respuesta inmediata al desastre demostró las capacidades de la organización comunitaria en Hueyapan. Pero la llegada de los recursos del Fondo de Desastres Naturales (Fonden), ciento veinte mil pesos para la reconstrucción de cada casa derrumbada, cambiaría ampliamente la dinámica. La organización comunitaria y el trabajo colectivo sería sustituido por relaciones laborales e intercambios comerciales, individualizando y despolitizando las estrategias de frente al terremoto. Además, este recurso significó, para muchas familias, la oportunidad de construir una casa de concreto para distanciarse de los marcajes asociados a la identidad indígena<sup>5</sup>.

Mientras las construcciones con tierra se planteaban como la posibilidad de aprovechar los recursos de la comunidad (la tierra y el trabajo colectivo) la construcción con concreto era la promesa de modernizarse. Una familia tiró su casa de adobe para acceder al Fonden y construirse otra de concreto; otra familia desmontó la casa de adobe que estaba construyendo en colaboración con sus vecinos para construir otra de concreto; la gran mayoría ni siquiera consideró construir con adobe.

Quizá uno de los casos más representativos fue el de una familia que perdió su casa de adobe durante el terremoto y a la que las primeras brigadas que llegaron a la comunidad le construyeron una casa provisional con láminas de cartón. Después, una asociación civil financió la construcción de una casa con tierra para la familia: la casa era bastante grande y diseñada por una arquitecta que insistía en que el

---

<sup>5</sup> Habría que considerar la manera en que la tierra se convierte en un indicador de pobreza. Por ejemplo, en sus criterios de 2018 el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social mantenía como uno de sus criterios para definir, identificar y medir la pobreza que el piso de una vivienda fuera de tierra. Friedlander, por su parte, narra que en 1970 uno de los maestros de Hueyapan instruyó a la comunidad para decir que sí tenían baños en sus viviendas para ocultar el "estatus indio del pueblo" (2006: 71).

sistema constructivo y el estilo arquitectónico estaba de moda entre las personas ricas de Nueva York. Al mismo tiempo, la familia empezó la construcción de una casa de concreto atrás de la de tierra, pero el proyecto se truncó por problemas con el Fonden. Cuando por fin estuvo concluida la casa de tierra y con la de casa concreto sin haber pasado de los cimientos, la familia siguió viviendo en la casa de cartón y empezaron a usar la casa de tierra como gallinero; ¡ja!, deberían haber visto la cara de la arquitecta cuando vio la casa que había diseñado “como las mansiones de Nueva York” usada como gallinero. Meses después, la casa de cartón se incendió y la familia empezó a habitar la de tierra, cuando los fui a visitar, me dijeron que no querían vivir en una casa de tierra, pero que no iban a abandonar el sueño de tener una casa de concreto.

Mención aparte merece la enorme cantidad de personas que migran a Estados Unidos para que sus familias puedan construir casas de concreto con el dinero que envían. La inmensa cantidad de migrantes no sólo produce cambios en la arquitectura de Hueyapan, sino que actúan como agentes de una transformación cultural que interviene de manera considerable en los cambios identitarios de la comunidad a través de intercambios globales de objetos y significados que van negociándose en relaciones asimétricas.

Por su parte, seguían llegando grupos de personas interesadas en apoyar los procesos de atención al desastre producido por el terremoto. Estos grupos reproducían representaciones estereotipadas sobre cómo debía ser la población de Hueyapan por ser indígena, los hueyapeños, a su vez, hacían un uso estratégico de su identidad para obtener los beneficios ofertados por estos grupos. Estas representaciones exponían imágenes basadas en lo *tradicional*, lo *folclórico*, lo *ancestral*, la *pureza*, el *pasado*, la *diferencia* (de carácter étnico y cultural), etcétera. Se trataba de un performance cuidadosamente curado para satisfacer la mirada del otro construida, en buena parte, por las narrativas de lo nacional.

Hasta aquí, parecía desplegarse la tensión entre la identidad negativa, y las representaciones estereotipadas y románticas de lo indígena. El conflicto entre lo indio y lo indígena. La voluntad de distanciarse de las formas proscritas de la

identidad hueyapeña, sujetas a la discriminación, al racismo y a la violencia de una matriz colonial que persiste reactualizándose, y las formas valoradas y permitidas de la identidad hueyapeña, atravesadas por los discursos externos y la interlocución del otro.

El terremoto no era el único acontecimiento en la comunidad. Durante 2017 también se reformó la Ley Orgánica para el Congreso del Estado de Morelos y se creó la figura de los *municipios indígenas*, una nueva modalidad de entidad político-administrativa cuyo requisito fundante es que las comunidades interesadas en municipalizarse acrediten su identidad indígena. Esto creaba la oportunidad de que la comunidad de Hueyapan, interesada desde hace décadas en independizarse del municipio al que pertenecían, se municipalizara. Así, el proceso de municipalización y el terremoto daban lugar a un contexto de constantes demandas identitarias ligadas a las representaciones sobre ser indígena y a la satisfacción de estas demandas a través de los usos estratégicos de la identidad por parte de la comunidad.

### **La escena de la cocinera**

Estos usos estratégicos de la identidad, jugados en el terreno de lo político en el marco de la municipalización, parecerían llevar a la comunidad a reconocer en su identidad la posibilidad de acceder a sus derechos históricamente negados. Mientras, el gobierno estatal y el Estado<sup>6</sup> podían instrumentalizar con diversos fines las representaciones sobre la condición indígena que la comunidad de Hueyapan reproduce. Es por esto por lo que, en 2020, y considerando que las dinámicas identitarias producidas por el terremoto ya habían desaparecido, me propuse centrarme en las dinámicas identitarias del proceso de municipalización para mi investigación de la Maestría en Ciencias Antropológicas.

---

<sup>6</sup> A lo largo del texto distingo entre Estado, con mayúscula, y estado, con minúsculas. Con el primero me refiero al Estado de Estado-nación. Con el segundo me refiero a alguna de las 32 entidades federativas en las que se divide México; en particular al estado de Morelos.

Otra consideración necesaria fue plantear que el carácter estratégico del uso de la identidad nahua por parte de la comunidad de Hueyapan devela la plena conciencia que tienen respecto a dos formas *contradictorias* en las que se les representa desde fuera. Por un lado, lo indígena como motivo de marginación, asociado al atraso y al subdesarrollo. Por otro lado, lo indígena como motivo de reconocimiento, asociado a la forma en que el Estado-nación ha expropiado sus símbolos y ha construido representaciones fundantes de la identidad nacional en torno a ellos. Esta segunda forma de ser representados se expresa en la repetición estilizada de actos que forman parte de las imágenes pacificadas<sup>7</sup> y esencializadas constitutivas de las narrativas nacionales.

Por esto, una primera conjetura para acercarme al trabajo de campo para mi investigación de maestría implicaba considerar que el reconocimiento de la comunidad de Hueyapan estaba condicionado a su capacidad de acreditar su condición indígena a través de las manifestaciones identitarias que la hacen legible en los términos *permitidos* de ser indígena. De esta manera, el uso estratégico de la identidad nahua, expresado a través de las prácticas y los discursos de la comunidad en interlocución con las representaciones sobre ser indígena, serían instrumentalizados para legitimar<sup>8</sup> el ejercicio del poder político del Estado-nación al hacérseles aparecer como actos que sostienen y reactualizan las representaciones de la identidad nacional. Como si Hueyapan fuera, entonces, un museo vivo: “una clara manifestación de la cultura mesoamericana viva”<sup>9</sup> que valida las formas en las que las estructuras de poder cultural narran la nación.

Con este objetivo, me planteé acercarme a la vida política del municipio de Hueyapan, buscando las formas en que los discursos y prácticas de uso estratégico de la identidad en las relaciones políticas entre la población indígena de Hueyapan,

---

<sup>7</sup> "Si la cultura es un signo de gubernamentalidad de la nación pluricultural contemporánea, es fundamental que aparezca como una estampa pacificada, como una inocua beldad de relaciones sincrónicas sin atributos de temporalidad" (Rufer, 2019: 77).

<sup>8</sup> Aquí se retoma la categoría *legitimidad* como aquella que “deriva de valores que proceden del establecimiento de una conexión positiva entre la entidad o el proceso que tiene legitimidad y tales valores” (Swartz, Turner & Tuden, 1994: 106).

<sup>9</sup> Como se establece en el Decreto por el que se crea el municipio de Hueyapan, Morelos, en referencia a la lengua materna de la población de Hueyapan.

el gobierno del estado de Morelos y el Estado mexicano, participan de la construcción y reproducción de las representaciones que conforman y sostienen las narrativas de la identidad nacional del Estado-nación.

Una propuesta inicial para aproximarme al trabajo de campo fue rastrear los usos estratégicos de la identidad en las relaciones políticas. No obstante, por un lado, la pandemia por COVID-19 suspendió muchas de las dinámicas sobre las que había construido mis intereses de investigación; aun si no se nombra explícitamente en cada momento, la pandemia atravesó y configuró mis experiencias en campo e, incluso, limitó mi acceso a diferentes recursos bibliográficos y documentales. La interlocución externa que daba lugar a las representaciones que pretendía investigar desapareció a razón de las medidas de seguridad sanitaria. Por otro lado, la situación política que se vivió en Hueyapan durante su primer período como municipio indígena (2019-2021) que coincidió con la mayor parte de mi período de investigación también paralizó y transformó los procesos de la vida comunitaria. Sobre esto, hay un ejemplo paradigmático en mi trabajo de campo:

En Hueyapan vive una mujer que recientemente ha obtenido reconocimiento como una de las *mejores cocineras tradicionales de México* por su participación en eventos en los que ha obtenido premios estatales y nacionales por sus recetas. Ferias, festivales, encuentros gastronómicos y demás eventos que han sido organizados por el sector privado o por diferentes instancias del sector público interesadas, entre otras cosas, en el “binomio turismo-cultura”, como afirmó una representante del gobierno de Morelos durante una de las presentaciones de la cocinera. En una visita a la casa de la cocinera se estaba grabando un reportaje para TV Azteca. En el patio de la casa, delimitado por una de las tantas barrancas de Hueyapan, la cocinera acomodó una mesa con un mantel azul en la orilla del terreno, de tal manera que las cámaras pudieran grabarla a ella con los árboles de la barranca de fondo. Sobre la mesa, colocó los ingredientes necesarios para la comida que iba a cocinar durante el reportaje en ollas y platos de barro. Mientras el reportero y el camarógrafo estuvieron presentes, se habló de lo ancestral, de lo sagrado, de lo tradicional y del patrimonio (siempre en términos de *nuestro*

patrimonio; el de los mexicanos); “esto nos pertenece a *todos* los morelenses y mexicanos en general, es parte de *nuestra* cultura”, le decía el reportero a la cocinera; “gracias por rescatar nuestro patrimonio para que la gente vea cómo comían nuestros pasados”, agregó después.

Aquí también se jugaban las tensiones identitarias y las jerarquías coloniales en los empalmes y dislocaciones entre referirse a lo que se cocinaba como “comida tradicional” y, por lo tanto, culturalmente valorada, o como “comida de pobres”, como “lo que se comía cuando estábamos jodiditos”. Agregando menciones del tipo de “así como ven este patio tan simple, hemos dado clases a extranjeros” o “en una plática nos vieron personas de Francia”.

Unos días más tarde, cuando el reportaje salió al aire en TV Azteca Morelos, el reportero había agregado una narración en la que decía

Para encontrarla [a la cocinera] es necesario adentrarse a las montañas de Morelos en el municipio de Hueyapan. (...) La cocina está al aire libre, con anafres, ollas de barro y cucharones de madera. Es aquí, con los instrumentos más sencillos, donde surge la magia de su comida.

No obstante, ese día, en cuanto el reportero y el camarógrafo se fueron, la cocinera puso tres sillas en el patio, una para ella, otra para uno de los representantes políticos de la comunidad, y otra para mí. Sentándose en la silla, con una mano en la cadera y apoyando el otro brazo sobre sus piernas, echando el cuerpo hacia adelante y cambiando su semblante, empezó a hablar de política con el representante.

Mientras esto pasaba, su nieta comenzó a recoger las ollas de barro para poder guardar la mesa; evidentemente su cocina no *está al aire libre*. En algún momento, mientras se comía unos Ruffles, la cocinera volteó a ver uno de los platos en el que había acomodado piezas de piloncillo para adornar la mesa y preguntó al aire “¿tú crees que yo tengo tiempo para esto?”, a lo que prosiguió respondiéndose a sí misma explicando que no hay tiempo de estar prendiendo el anafre, de estar cocinando en ollas de barro, que puso el piloncillo en un plato de barro porque “les

encanta tomarle fotos”; y no mentía, el reportaje incluía imágenes en primer plano del plato de barro con piloncillo. También nos contó que en sus primeras presentaciones los organizadores la regañaron por no usar “el traje típico”. Mención aparte: unos días antes había impartido una clase en un diplomado sobre cocina tradicional bajo el título “Defender la memoria”, yo, interesado en el significado del título, le pregunté al respecto y me dijo “no sé, el título se lo pusieron los organizadores”.

Después de esto, regresó a hablar sobre política, sobre “lo urgente”, enfatizando la necesidad de que los jóvenes de la comunidad tengan acceso a educación de calidad y criticando la falta de visión del gobierno indígena de Hueyapan para lograr el desarrollo y el progreso. Indignada, comentaba el caos político de la comunidad mientras detrás de ella toda su instalación, cuidadosamente armada para las cámaras, desaparecía.

Esta escena hacía evidentes las representaciones estereotipadas y los usos estratégicos de la identidad en torno a ellas. Aquí aclaro que asignarle el carácter de “estratégico” a ciertos discursos y prácticas no implica que estos sean “menos verdaderos”. Hablar de usos estratégicos de la identidad es reconocer los procesos de interlocución, de cómo somos interpelados por las representaciones que sobre nosotros construyen los otros; y, entonces, sobre las interrelaciones entre los agentes que habitan y habitamos los campos de trabajo que construimos. La identidad es un proceso, el proceso de identificarse, y su uso estratégico es parte de la capacidad de agencia y del derecho a la identidad.

La escena de la cocinera también expresaba una dinámica presente en la comunidad durante mi trabajo de campo y que configuraría todo mi proceso de investigación: estas representaciones estereotipadas y usos estratégicos de la identidad eran dejados de lado para atender la emergencia de los problemas políticos internos de la comunidad.

Hasta aquí, lo único que reconocía era que ya no sabía qué estaba investigando. El terremoto, la pandemia y el conflicto social transformaban constantemente las

dinámicas y yo saltaba de pregunta en pregunta, de prejuicio en prejuicio, como si lo que estuviera investigando es por qué yo no sé lo que significa ser indígena.

### **Sobre esta investigación**

Este texto es producto de preguntarme qué es *ser indígena* durante diferentes momentos del proceso de formación del municipio indígena de Hueyapan en el estado de Morelos y no tanto de pretender dar una respuesta terminada.

Retomo, como hice en las páginas anteriores, los viajes que hice a Hueyapan después del terremoto del 19 de septiembre de 2017 y que abarcan de 2017 a 2019. Durante este período la comunidad estaba culminando su proceso de constitución como municipio indígena. Regresé a Hueyapan, ya como estudiante de la Maestría en Ciencias Antropológicas, a finales de 2021; sólo después de que la vacuna contra COVID-19 se hubiera aplicado en la comunidad. Durante estos viajes pude asistir a varios eventos políticos de la comunidad, cuyas fechas además coinciden con otras festividades. Así, en mi primer viaje de campo, entre finales de octubre y principios de noviembre, pude asistir a las elecciones del gobierno municipal para el período 2022-2024, que a su vez coincidió con Halloween y con Día de Muertos. Durante mi segundo viaje de campo, a inicios de diciembre, asistí a la presentación del informe de gobierno del gobierno municipal saliente y a la primera toma de protesta del nuevo gobierno municipal; además de participar en las jornadas maratónicas de celebración a la Virgen de Guadalupe, con todo el mole que eso conlleva. Un tercer viaje de campo, entre finales de diciembre y principios de enero, me permitió estar en el proceso de entrega-recepción de la transición entre gobiernos municipales y en una segunda ceremonia de toma de protesta del nuevo gobierno; esto incluyó la temporada navideña y año nuevo. Finalmente, en abril de 2022 asistí a las asambleas para la integración del Comité de Planeación para el Desarrollo Municipal y a las actividades que se llevaron a cabo con motivo de Semana Santa.

Mi plan original era acercarme a los integrantes del gobierno municipal indígena. Sin embargo, por el conflicto político que se vivía en el municipio, varias personas

de la comunidad me sugirieron no hacerlo para evitarme problemas. Durante mis estancias en campo me dediqué a buscar las prácticas y discursos alrededor de lo indígena (y de lo indio) en las actividades de la comunidad y en conversaciones con actores clave de la vida comunitaria. También investigué la manera en que se les representaba en los discursos externos; como la manera en que los políticos y los medios se referían a la comunidad, etc. Después del cambio de administración en el municipio hice un último viaje para entrevistar a los integrantes del nuevo gobierno municipal indígena, estas entrevistas se enfocaron en tres bloques: el proceso de municipalización, el conflicto social y el significado de *ser indígena*. A lo largo del texto retomo las palabras y testimonios de muchas de estas conversaciones y entrevistas, intentando incluir cada vez voces diferentes.

Por último, reconociendo que la gran respuesta a las preguntas antropológicas es *depende del contexto* y la forma en que esta respuesta ha llevado a los trabalenguas en los que “es importante reconocer lo dinámico de la complejidad de los matices de la heterogeneidad de la multiplicidad de la diversidad de lo polisémico”, no busco dar una respuesta a *qué es ser indígena en Hueyapan*, sino abordar algunas de sus representaciones a partir del proceso de municipalización (capítulo I), del conflicto social (capítulo II), y las formas en que la comunidad se refiere a lo indígena (capítulo III), esto con el objetivo de abordar sus transformaciones insertas en diferentes momentos de la vida política de la comunidad.

## Capítulo I. El proceso de Municipalización

### ¿Por qué y para qué municipalizarse?

Hueyapan, en el estado de Morelos, es una comunidad nahua que pasó décadas luchando por constituirse como municipio. Asentada a las faldas del volcán Popocatepetl, la comunidad de Hueyapan estuvo primero bajo la “tutela” del municipio de Ocuituco y después, a partir de 1937, bajo el “mando” de Tetela del Volcán. En este periodo, explican miembros de la comunidad “el racismo y la discriminación por su condición de indígenas fueron permanentes”. Finalmente, la municipalización se logró en 2019.

La administración desigual de los recursos federales por parte de la cabecera municipal es siempre la respuesta a la pregunta por los motivos para municipalizarse. “Nos constituimos como municipio por la discriminación de Tetela. Siempre ha habido discriminación y por lo mismo no nos daban lo que nos correspondía de recurso”; “Tetela siempre nos menospreciaba, nos hacía menos, no nos daba lo que nos corresponde, nos daba lo que quería y la gente se cansó”; “Muchos años estuvimos junto con Tetela, pero nos daba las migajas”; “Dependíamos de un municipio que nos marginaba, no nos llegaba lo que nos pertenecía y llegó el momento que la gente dijo ‘hasta aquí’” ...

Esta administración desigual se explica, a su vez, por el racismo y la discriminación que vive la comunidad por ser indígena. “Estábamos oprimidos por Tetela del Volcán, nos humillaban por ser indígenas”; “Por eso decidimos alejarnos de Tetela. Era discriminación. Decían ‘ahí vienen los indios huarachudos’ y en su tiempo lo padecimos mucho porque somos un pueblo indígena”; “Además, cuando íbamos a pedir servicios, nos trataban mal. Nos decían que éramos unos indios huarachudos y ahí nos dejaban hasta que se les pegaba la gana”; “Tal vez porque piensan que no nos sabemos defender, porque nos creen ignorantes, nos creen como ‘ni saben ni a dónde ir esos indios’ y entonces no les importa. Es racismo” ...

La administración desigual de los recursos es, pues, una administración racista de los recursos. Esta situación que aparece como *el* motivo de la voluntad de Hueyapan por municipalizarse es una constante para las comunidades indígenas. Después de la conquista, la plétora de grupos diferentes aglomerados bajo el concepto de “indígena” estuvieron sometidos por las estructuras de dominación y explotación del imperio español durante tres siglos. Pero, aunque la firma del Acta de Independencia del Imperio Mexicano en 1821 terminó con el control externo de esas estructuras de dominación y explotación, no acabó con ellas, sino que se volvieron fundantes del proyecto de nación mexicana y su axiología colonial. Al respecto, Pablo González Casanova argumenta que el dominio y la explotación sobre los grupos indígenas se mantuvieron aun después de la independencia, pero esta vez ejercidos sobre los nativos por otros nativos. Retomando las características que le atribuye a las colonias, es posible trazar paralelos con el caso de Hueyapan, y del resto de los grupos indígenas que son constantemente violentados por el Estado-nación mexicano.

La colonia es: 1. Un territorio sin gobierno propio; 2. Que se encuentra en una situación de desigualdad respecto de la metrópoli donde los habitantes sí se gobiernan a sí mismos; 3. Que la administración y la responsabilidad de la administración conciernen al Estado que la domina; 4. Que sus habitantes no participan en la elección de los más altos cuerpos administrativos, es decir, que sus dirigentes son designados por el país dominante; 5. Que los derechos de sus habitantes, su situación económica y sus privilegios sociales son regulados por otro Estado; 6. Que esta situación no corresponde a lazos naturales sino “artificiales”, producto de una conquista, de una concesión internacional; y 7. Que sus habitantes pertenecen a una raza y a una cultura distintas de las dominantes y hablan una lengua también distinta. (González Casanova, 2006; 190)

De manera esquemática: en Hueyapan, previo a la municipalización, el gobierno le correspondía a Tetela del Volcán, la cabecera municipal, respecto a la cual se encontraba en una situación de desigualdad producto de que Tetela administraba los recursos de manera racista. Y aquí va un punto importante: Tetela del Volcán impuso sobre Hueyapan un pacto que obligaba a que el presidente municipal

siempre fuera originario de Tetela; por lo que el representante político del municipio no podía ser hueyapeño. Los servicios, y muchos de los derechos de la comunidad, sólo eran accesibles a través de la cabecera municipal; el registro civil, la mismísima existencia jurídica de los hueyapaños, dependía de las oficinas en Tetela. Finalmente, Hueyapan es una comunidad nahua, *cultural y identitariamente* diferente a la población de Tetela.

La diferencia racial es más difícil de abordar. Si pensamos la raza no como una realidad biológica, sino como un signo (Rita Segato, 2007) que produce significado y que es leído a partir de un código de interpretación compartido, en el contexto del mestizaje la diferencia fenotípica es sustituida por otros signos a partir de los cuales se lee esa diferencia entre Tetela del Volcán y Hueyapan. Los huaraches, por ejemplo, producían esa diferencia jerarquizada en la expresión “indio huarachudo”, con la que muchas veces los hueyapeños me contaron que fueron señalados.

Aunque este esquema es sobre la relación entre Hueyapan y Tetela del Volcán para abordar el proceso de municipalización, también es cierto que lo mismo se aplica a la relación entre Hueyapan y el estado de Morelos, o entre Hueyapan y el Estado mexicano. Estos paralelos entre las características de una colonia y la situación de los grupos indígenas son parte de lo que González Casanova elaboraría en torno a la categoría de *colonialismo interno*, sobre la cual también agrega que no se trata sólo de una relación entre clases dominantes y dominadas, sino de la dominación entre el conjunto de clases de una población y el conjunto de clases de otra población.

El proceso de municipalización de Hueyapan es, pues, producto de las consecuencias del colonialismo interno. De una matriz de dominación y explotación que continúa reformulándose, configurando las condiciones materiales y subjetivas de los pueblos y comunidades indígenas. Si este era el motivo de la municipalización, el objetivo era usar los recursos federales para incorporarse a los procesos de los que habían estado históricamente excluidos, puestos por los hueyapeños en términos de *progreso, desarrollo, modernización, crecimiento*.

“Tetela nos daba lo que quería, si hubieran aplicado los recursos que nos correspondían, Hueyapan sería otro”, me decían.

Esto último se tensaba con discursos externos que constantemente explicaban el proceso de municipalización en términos de *rescate*, *preservación*, *recuperación*, *restauración*, de la cultura, la identidad y el patrimonio (esto último, bajo diferentes titularidades externas a la comunidad, el patrimonio *de* Morelos, *de* la nación, *de* la humanidad). Si bien, la comunidad ya tenía y ha seguido creando proyectos con el objetivo de promover el aprendizaje del náhuatl o estimular la producción artesanal, muchas veces los discursos que abordaban la municipalización en estos términos priorizaban las resistencias culturales dejando en segundo plano las luchas políticas. Un visitante afirmaba que la municipalización era “un avance en la lucha anticapitalista y contrahegemónica de la comunidad”; aquí reaparece la pregunta por la forma en que los indígenas son representados. También me he encontrado con discursos que sitúan a las personas indígenas por fuera del capitalismo, además de radicalmente opuestas a los proyectos de desarrollo y modernización; o que, incluso, juzgan a los indígenas que no cumplen con estas representaciones como malos indígenas<sup>10</sup>. [En un ejemplo hiperbólico: ¿hay indígenas capitalistas?, sí. ¿Son malos indígenas por ser capitalistas? No. Los hay en Hueyapan y uno me dio un plato con mixiote cuando visité su casa; gran sujeto.]

Aquí, lo indígena se convertía en el medio para resistir a la marginación que la comunidad ha vivido por ser indígena.

## **El camino hacia la municipalización**

La Constitución Política del Estado de Morelos establece como requisito un mínimo de 30,000 habitantes “para los territorios morelenses que pretendían erigirse como municipios” (Artículo 40, fracción XI, inciso A) y, según la Encuesta Intercensal 2015

---

<sup>10</sup> Al respecto, Alfredo González-Ruibal (2014) habla de los “malos nativos” como aquellos que no satisfacen las visiones que se tienen sobre ellos, visiones que surgen de dos extremos: el de pensar las sociedades no-occidentales como sociedades prístinas y el de abandonar la idea del *Otro* por ser una categoría colonial.

del INEGI (el referente inmediatamente previo a la constitución de Hueyapan como municipio, la población era de sólo 7,307<sup>11</sup> habitantes, por lo que la demanda de la comunidad había sido ignorada.

Al respecto, una de las representantes políticas me contaba que la gente en Hueyapan ha ido estudiando más y, con eso, fueron reconociendo “otras necesidades” que no podían satisfacer porque todo el recurso llegaba a la cabecera municipal, pero que también fueron reconociendo otros caminos posibles para la municipalización. Alguien más me decía “a lo mejor no teníamos el adiestramiento, las enseñanzas, para exigir lo que nos corresponde”; y uno más comentaba “la gente quería empezar el proceso de municipalización, pero no conocían, no sabían y no había el empuje político para hacer el proceso”.

El empuje político llegó como parte de los procesos electorales municipales en 2006. Habría que considerar, además de los cambios que se han dado en el reconocimiento político de los pueblos y comunidades indígenas, la manera en que la alternancia política federal del año 2000 transformó las dinámicas electorales. En algún momento me mencionaron que los políticos sabían que no tenían que cumplir sus promesas de campaña porque “siempre gana el PRI”; como cuando estás viendo un partido entre Pumas y Chivas y al final gana el PRI. Entonces, aunque en campaña los candidatos políticos le prometían a los hueyapeños promover el desarrollo de su comunidad, las campañas no eran más que un acto protocolario.

En 2006, un candidato del partido Nueva Alianza, Mario Soberanes Pérez, originario de Hueyapan, fue electo como presidente municipal de Tetela del Volcán. Una vez más, antes siempre habían ganado -redoble de tambores- los candidatos del PRI. Esta elección rompió con un pacto que Tetela había impuesto sobre Hueyapan para establecer que sólo candidatos originarios de la cabecera municipal podían tener el cargo de presidente municipal. “Cuando por fin hubo un presidente de Tetela originario de Hueyapan, la comunidad empezó a conocer cuánto dinero había y que

---

<sup>11</sup> Para el Censo de Población y Vivienda 2020 del INEGI, la población había aumentado a 7,855. No obstante, durante mi trabajo de campo he escuchado a los hueyapeños usar diferentes cifras: 5 mil habitantes; 3 mil habitantes. Un factor importante para estos estimados tan reducidos es, por supuesto, la magnitud de la migración.

nosotros jamás habíamos visto”; “cuando llegó el primer presidente que fue de acá, se empezó a ver que era bastante lo que llegaba al municipio y que a nosotros nos daban una miseria”.

En 2009 la presidencia municipal regresó a la cabecera con un candidato del PAN. Pero en 2012 volvió a ganar un candidato originario de Hueyapan, Javier Montes Rosales, del Partido Verde. Posteriormente, en 2015, fue electo como diputado del Congreso del estado de Morelos, donde estuvo a cargo de la Comisión de Pueblos Indígenas de la Cámara de Diputados, desde donde impulsó la creación de Municipios Indígenas en el estado de Morelos. Sobre esto, uno de los actores clave del proceso de municipalización me comentaba:

La municipalización no es de apenas, ya tiene rato, tiene años que se viene pretendiendo. Lo que pasaba es que nunca había un diputado que nos echara la mano y aquí también como que no se decidía la gente. Nada más nos quejábamos, pero no tomábamos acciones. Hasta que aquí de nuestra comunidad salió un diputado indígena y le entusiasmo eso y nos apoyó y con el apoyo de la comunidad se hizo eso. (comunicación personal, 2022)

En 2012, como parte de la campaña política de Graco Ramírez, quien pretendía la gubernatura del estado de Morelos por el PRD, el candidato acordó con la comunidad de Hueyapan que, de ser electo, iba a impulsar el proyecto de municipalización a través de la creación de municipios indígenas. Lo mismo acordó con los habitantes de Xoxocotla, Coatetelco y Tetelcingo, otras comunidades nahuas interesadas en independizarse de sus respectivos municipios.

Durante el proceso de creación de municipios indígenas, Javier Montes denunciaba que las comunidades indígenas fueran discriminadas y marginadas al mismo tiempo que eran tratadas como instrumentos en los discursos de políticos que muchas veces sólo se acercan a ellas para tomarse fotos durante sus campañas. Por su parte, Graco Ramírez, ya como gobernador del estado de Morelos, instrumentalizaba las identidades, culturas y derechos de estas comunidades explotando sus rituales, símbolos y representaciones para construir una imagen de legitimidad política. Mientras el gobernador presumía el reconocimiento político de

estas comunidades, las comunidades continuaban manifestándose para ejercer presión y concretar las reformas necesarias para la creación de municipios indígenas, buscando que estas tuvieran en cuenta sus intereses.

Nos hace falta organización para pelear por lo que nos toca porque hasta ahorita no hay un gran reconocimiento. El gobierno lo dice, pero lo dice de palabras, tienes que ir tú a tocar las puertas; si no, solamente vienen para que la gente los vea y decir que sí están ayudando a los pueblos indígenas, aunque no lo hagan, así son los políticos. (comunicación personal, 2022)

En 2015 se llevó a cabo una asamblea en Hueyapan para elegir a los representantes que conformarían el Comité Pro Municipalización Indígena, encargado de las gestiones necesarias para el proceso de municipalización. El comité fue integrado por cinco integrantes destacados de la comunidad; algunos de los cuales fueron electos después para los cargos políticos del municipio. Durante los tres años de gestiones, el comité cambió algunas veces porque no todos los integrantes estuvieron durante todo el proceso o porque se necesitó ayuda de otros miembros de la comunidad para cumplir con algunos de los procesos.

Uno de los integrantes del Comité me dijo que, aunque la comunidad no cumplía con el mínimo de habitantes para municipalizarse, el gobierno les había dado la facultad de ser un municipio indígena por la antigüedad de la comunidad. Para demostrar esto, me dijo, tuvieron que hacer una gestoría en la que se recabaron “las historias de la antigüedad y de los antepasados”. Otro de los integrantes me contaba que se reunieron con antropólogos enviados por el gobierno para hacerles preguntas sobre los nombres de las calles, los parajes y los cerros en náhuatl; “y como nosotros, aunque somos de aquí, no conocemos todos los nombres, tuvimos que acudir a otras personas más grandes que nos dieran esos datos”.

Parte de la población comenzó a impulsar el proyecto, incluso haciendo cooperaciones económicas voluntarias. “Luego decían ‘cooperen porque vamos a ir a México’, ‘cooperen porque vamos a ir a no sé dónde para ver lo de la municipalización’, y pues ahí estamos cooperando para que el Comité vaya a ver cómo se le va a hacer para ser municipio”. “Un día andaban hasta Michoacán”, me

contaban. El comité viajó a Cherán, un municipio en el estado de Michoacán que en 2011 se convirtió en uno de los principales referentes del autogobierno indígena, con el objetivo de aprender de sus formas de organización, “allá el trabajo es diferente, estaban más organizados, mejor organizados”. Continuaban contándome que *allá* tienen un Concejo Mayor y que *allá* se respetan más, están más avanzados y mejor coordinados, mientras que, en Hueyapan, ellos apenas estaban aprendiendo. Una parte de la población de Hueyapan se oponía a estos viajes, “allá es Cherán, entonces que no quieran traernos e imponernos sus costumbres, hay que seguir lo que somos nosotros con nuestros propios usos y costumbres”.

A través de una asamblea general el Comité Pro Municipalización consultó en la comunidad sobre si querían o no ser municipio. Al respecto hubo muchos desacuerdos; “¿en serio se quieren independizar?, ¿de verdad estamos preparados?”. Un argumento común era que, si la comunidad estaba en disputa con Tetela del Volcán por la administración de recursos, llevar la administración de recursos hacia Hueyapan iba a provocar que el conflicto fuera interno. “Si todos los políticos son corruptos, tener nuestros propios políticos sólo significa que vamos a tener nuestros propios corruptos”; “lo de la municipalización lo están haciendo los que quieren tener el poder”. Una señora se oponía argumentando que cuando Tetela del Volcán se municipalizó (en 1937), independizándose del municipio de Ocuituco, hubo un conflicto grande en el que “hubo hasta muertos”: “imagínese que el dinero nadie lo maneje, que lleven millones y millones y que lo vamos a gastar como queramos, pues nada más va a ser un peleadero”.

A pesar de las oposiciones y dudas, la comunidad aprobó el proceso de municipalización durante una asamblea. Posterior a la aprobación, había quienes continuaban quejándose “ahora nos va a ir peor porque tenemos que pagar nuestra luz, pagar nuestra agua”, “todo nos van a cobrar para que salga dinero para el municipio”.

Otro integrante del Comité Pro Municipalización me decía “fueron tres años de lucha para haber logrado esto. A lo mejor nos falló un poquito que no lo pensamos y nos emocionamos, pero teníamos la oportunidad y había que aprovecharla y seguirle”.

Habitantes de Hueyapan y personas externas cuestionaron constantemente sobre si la comunidad tenía la preparación para gobernarse, pero el integrante de comité me contó que él argumentaba que en otros lugares hay políticos que son *estudiosos* y que aun así necesitan asesores, por lo que ellos también podían tener asesores para compensar la falta de preparación. “Pues sí, no somos políticos, la verdad no estamos preparados, pero queremos ser municipio”. Estos cuestionamientos sobre la preparación y la capacidad de la comunidad para autogobernarse manifestaban las dinámicas racistas que convertían a los hueyapeños en sujetos de tutela por ser indígenas.

### **Una nueva relación del Estado con su sociedad**

El 24 de mayo de 2017 se publicó en el Periódico Oficial “Tierra y Libertad” el Decreto número mil ochocientos sesenta y seis, por el que se adicionó el Título Décimo Primero De la creación de Municipios Indígenas a la Ley Orgánica para el Congreso del Estado de Morelos<sup>12</sup>. Este nuevo apartado de la ley no contempla un mínimo de habitantes para la conformación de un municipio, pero al agregar la cualidad de “indígena” al nombre de la entidad política, pasa a establecer *criterios etnolingüísticos* y de *asentamiento físico* que condicionan el proceso de municipalización a la capacidad de la población de comprobar la *autenticidad* de su *identidad indígena*. Estos criterios deben tender a acreditar que el pueblo o la comunidad: *conforma una unidad política, social y cultural; cuenta con capacidad económica y presupuestal; está asentada en un territorio determinado; descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización; y reconoce autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres*. Este decreto, además, expone que

la creación de municipios con especificidad indígena no debe entenderse únicamente como nuevas entidades político-administrativas, sino que representa la

---

<sup>12</sup> Continúa pendiente una reforma a la Ley Orgánica Municipal del Estado de Morelos que incluya y reconozca a los Municipios Indígenas.

expresión, en el ámbito jurídico de una nueva relación del Estado con su sociedad, y, particularmente, con los pueblos y las comunidades indígenas.

Stuart Hall (2014a) elabora, desde un enfoque constructivista, la forma en la que construimos, interpretamos y transformamos los significados sobre los objetos y los sujetos a través de la representación. No obstante, el uso del lenguaje parece constantemente operar desde un enfoque reflectivo, haciéndose aparecer como si hubiera una relación de equivalencia absoluta entre la representación y los objetos y sujetos, fijando significados que toman el lugar de esencias, despojando los significados de su carácter contingente e histórico.

Aquí, los sistemas de representación serían uno de los recursos privilegiados para el ejercicio de poder. La representación sería, entonces, la función normativa del lenguaje (Butler, 2007) por la forma en que construye criterios de verdad -de *autenticidad*- sobre los sujetos mientras pretende ser un doble idéntico de aquello que representa. Esto es más evidente en el lenguaje jurídico, donde los sujetos son contruidos a través de la forma en que se les representa. Así, cuando el andamiaje jurídico establece criterios de verdad para acreditar la identidad de los sujetos, no está *reflejando* las cualidades de esos sujetos, sino que está *construyéndolas* y condicionando el acceso a los derechos y al reconocimiento político a la capacidad de satisfacerlos.

¿Qué significan, por ejemplo, los *criterios etnolingüísticos y de asentamiento territorial* para los grupos indígenas, quienes han sido los objetivos primordiales de procesos históricos de etnocidio y de despojo territorial? ¿Qué significa, en otro ejemplo, *conformar una unidad política, social y cultural*? La política, la sociedad y la cultura se convierten en cualidades unitarias con correspondencia directa entre sí, y, articulado con los criterios etnolingüísticos y de asentamiento territorial, reproducen la ficción nacional de la tríada unitaria: *un* sujeto en *un* territorio bajo *un* poder. El documento idóneo que acredita la identidad de la comunidad de Hueyapan lleva como título *Peritaje antropológico para constatar la autenticidad del pueblo indígena de Hueyapan, Mor.* (Morayta, 2017), ¿qué significa aquí la palabra *autenticidad*?

Si bien, Hueyapan, Xoxocotla y Coatetelco lograron constituirse como municipios indígenas por decreto, valdría la pena pensar qué sujetos y grupos son capaces de acreditar los criterios de verdad establecidos en las representaciones jurídicas para acceder a sus derechos, en particular cuando estos han sido históricamente negados. Y, en todo caso, pensar qué otras estrategias, además de una municipalización, son posibles para hacer frente a las estructuras de dominación del colonialismo interno.

Previo a los decretos de municipalización, pobladores de Tetelcingo, la otra comunidad que iba a constituirse como municipio indígena, protestaron en el Congreso del Estado de Morelos porque no se estaba reconociendo la totalidad de su territorio. La protesta forzó a los legisladores a incluir el territorio que la comunidad demandaba y que le estaban atribuyendo a Cuautla, el municipio al que Tetelcingo pertenece. Pero más tarde Cuautla interpuso una controversia constitucional que paralizó el proceso de municipalización. Hueyapan, a pesar de haberse constituido como municipio indígena, sigue sin poder acceder al presupuesto federal por otra serie de controversias constitucionales. ¿Quiénes tienen la capacidad de cumplir con los requisitos jurídicos para acceder a sus derechos negados?

Esto último se conjuga con cómo se ha retomado la creación de municipios indígenas en el estado de Morelos para que el gobierno estatal, asumiéndose garante de derechos, construya legitimidad política, tanto a nivel local como en sistemas de relaciones y tratados internacionales. La supuesta “nueva relación del Estado con los pueblos y comunidades indígenas” parece sustentarse en un puñado de comunidades elegidas a partir de relaciones clientelares que se usan como si fueran las *casas muestra* del estado para presumir su respeto por los derechos políticos. Además, los agentes políticos externos explotan las manifestaciones identitarias de las comunidades mientras continúan negándoles el acceso sustantivo a sus derechos.

Uno de los representantes políticos de la comunidad me contaba que el gobierno de Graco Ramírez aceleró el proceso de creación de municipios indígenas para

poder usarlo como bandera política antes del cambio de administración política a nivel estatal, teniendo como resultado “reformas hechas al vapor” que no consideraban las necesidades de las comunidades. Por su parte, Graco Ramírez posaba a lado de Rodolfo Stavenhagen o de Rigoberta Menchú usando collares de flores.

Quizá valdría la pena pensar en una *nueva relación del Estado con los pueblos y comunidades indígenas* basada en el respeto de sus derechos políticos y no sólo en la apropiación de sus símbolos. O quizá, esta nueva relación podría demostrarse garantizando los derechos del resto de las comunidades indígenas del estado marginadas por el colonialismo interno y que no necesariamente cumplen las representaciones jurídicas de la Ley Orgánica para convertirse en municipios indígenas

Mención aparte, la creación de municipios *indígenas* generó algunas resistencias en Hueyapan. Un camarada me decía que él apoyaba la municipalización con el objetivo de que la comunidad accediera a los recursos negados, pero que llamarse “municipio indígena” era un “chiste cruel” del gobierno porque los condenaba a la discriminación por ser indígenas. Otro camarada me decía en tono burlón que querían ser municipio *indígena* para tener dinero para dejar de ser indígenas. Destaco estos comentarios haciendo énfasis en la continuidad de las dinámicas de discriminación y marginación que producen la ambivalencia de la identidad hueyapeña.

Finalmente, el 19 de diciembre de 2017 se publicó en “Tierra y Libertad” el Decreto número dos mil trescientos cuarenta y tres por el que se creaba, a partir del primero de enero de 2019, el Municipio Indígena de Hueyapan, Morelos, dejando el año de 2018 para la gestión de los procesos necesarios para la creación del municipio y dando lugar a la constitución de Hueyapan como el municipio 36 del estado de Morelos.

## Organización política

Aunque la comunidad ya se organizaba por usos y costumbres, su estructura de gobierno ha ido cambiando, adaptándose a sus procesos políticos. Estos cambios han sido constantes en lo agitado de su breve existencia como municipio indígena. En este apartado describo de manera esquemática su organización política a partir de la municipalización. Los cambios en la estructura orgánica han sido alrededor de la desaparición de la figura del Ayudante Municipal, anteriormente representante político de la comunidad, y la creación de un Concejo Mayor y de un Concejo Municipal. Fuera de estas figuras, los otros cargos ya existían en el sistema normativo de Hueyapan y sólo ha cambiado su manera de organizarse con relación a los nuevos órganos de gobierno.

Hueyapan está conformado por cinco barrios separados entre sí por las barrancas de la escarpada orografía de su territorio: San Jacinto, San Felipe, San Bartolo y San Andrés y San Miguel, el barrio al que corresponde la cabecera municipal; además, Hueyapan también comprende las rancherías de Talcolmulco, Huitzitziguiak, Olivar, Tenería y Los Tecojotes.

La autoridad máxima del municipio es la **asamblea general** que se lleva a cabo en el centro de Hueyapan y en la que puede participar todo habitante mayor de 18 años que asista cuando una de estas asambleas sea convocada. En estas asambleas se informa y se consulta. Un tema constante en los procesos políticos de Hueyapan es el de la legitimidad de las decisiones tomadas en las asambleas, particularmente en torno a la percepción de qué tantos asistentes había o debería haber o a los procesos que se siguieron para convocar la asamblea. Hay quienes opinan que las asambleas son válidas independientemente de la cantidad de personas presentes, hay quienes establecen un número mínimo de asistentes para que lo sean.

Por su parte, las **asambleas de barrio** funcionan como la asamblea general, pero a nivel barrial -¿quién lo diría?-, se llevan a cabo en puntos de reunión establecidos en cada barrio y participan los habitantes del barrio en el que es convocada. Cada barrio se considera parte de Hueyapan pero mantiene autonomía para tomar sus

propias decisiones. En mi trabajo de campo fue común encontrar tensiones entre los barrios, o entre los intereses de un barrio y los intereses comunitarios.

El **Concejo Mayor** está compuesto por un integrante de cada barrio electo en asambleas de barrio. El requisito para ser electos es que sean habitantes mayores de cincuenta años “conocedores y sabios de los usos y costumbres”. También se establece que los integrantes tienen que haber radicado siempre en Hueyapan, pero esto difícilmente se cumple a razón de la migración. El Concejo Mayor opera como la contraloría social. En palabras de sus integrantes “somos personas mayores que conocemos la comunidad, hablamos el náhuatl y tratamos de que no se enciendan los ánimos”; “el Concejo Mayor es los ojos del pueblo, tenemos que estar vigilando que las cosas se hagan bien”.

El **Concejo Municipal**, conformado por dos integrantes de cada uno de los cinco barrios que componen Hueyapan electos en asambleas de barrio. El Concejo Municipal administra la política pública en comunicación con el gobierno estatal y nacional. Actualmente, de entre los diez integrantes se elige un Concejal Vocero y un Concejal Representante Legal en asamblea general, aunque se considera que esto responde a la distribución de funciones y que cada uno de los diez integrantes mantiene la misma jerarquía.

Los **Comandantes de Guardia Civil**, considerados *autoridades auxiliares*, se componen por dos integrantes por barrio electos en asambleas de barrio. En palabras de sus integrantes, sus funciones son auxiliar a la ciudadanía en los problemas que tenga, ser intermediarios para llegar a acuerdos entre hueyapeños en conflicto, y estar a la orden del barrio y de la ciudadanía en general

El otro grupo considerado como autoridad auxiliar, es el de los **jefes de manzana**, compuestos por los representantes de cada manzana. A través de las autoridades auxiliares se crea una cadena de comunicación entre los hueyapeños y los concejales. El jefe de manzana se comunica con el comandante que se comunica con el concejo o viceversa.

También están los **grupos organizados** que representan a diferentes sectores y ámbitos de la población de Hueyapan. Aunque la organización comunitaria es mucho más amplia y compleja, para propósitos de este trabajo sólo mencionaré tres: El **comisariado de bienes comunales**, el **comisariado de bienes ejidales** y el **comité del agua potable**. Este último es uno de los grupos centrales de la vida en Hueyapan por la cantidad de usuarios y la importancia del agua para la comunidad (motivo constante de lucha política con las localidades vecinas), también es el grupo con mayor capacidad de convocatoria por lo que sus asambleas son las que reúnen una mayor cantidad de asistentes.

Respecto a su forma de organización política, entre los representantes políticos de la comunidad es constante el discurso de que “los usos y costumbres tienen que ir de la mano con la Ley Orgánica”; “a pesar de que tenemos usos y costumbres no podemos regirnos fuera de la Ley Orgánica”; “usos y costumbres es aquí adentro del pueblo, pero afuera somos Ley Orgánica, así tiene que ser”.

Aquí, surge otra problemática en torno a *ser indígena en Hueyapan*, y es que, cuando el artículo segundo de la constitución federal establece que *el derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional*, ¿a qué se refiere la unidad nacional?, ¿quién decide a que se refiere? Y, entonces, ¿bajo qué términos se reconoce la organización política de Hueyapan y los derechos políticos de sus habitantes en la articulación entre usos y costumbres y Ley Orgánica?

Antes de cerrar este apartado, un fragmento del discurso de uno de los representantes políticos de la comunidad:

Partimos de nuestros usos y costumbres e identidad comunitaria para armonizar con el derecho nacional, no buscamos la confrontación entre ambos derechos, no buscamos la separación de nuestro municipio del resto del país, no buscamos dejar de ser mexicanos; sino fortalecer la unidad pluricultural y coadyuvar en la defensa de la soberanía para el desarrollo nacional. Reclamamos a la nación el reconocimiento y el respeto a nuestra forma distinta de ser gobierno. (comunicación personal, 2021)

## Capítulo II. El conflicto social

### Historia de tres concejos

El Comité Pro Municipalización nos lo pintó muy bonito, que íbamos a ser municipio y por fin iba a llegar el recurso directo. Estábamos cansados de la discriminación y de los abusos, entonces dijimos ‘sobres, vámonos’. Lo malo es que aquí no hay ley y todo mundo quiso hacer lo que quiso y como quiso, fue cuando vino la confrontación y se dieron todos contra todos. Está siendo muy difícil, pero espero que se enderece. (comunicación personal, 2022)

A partir de la constitución de Hueyapan ha habido dos problemas centrales que han fomentado el conflicto dentro de la comunidad. El primero es la lucha por el territorio y por el agua. Tetela del Volcán y Tochimilco, un municipio del estado de Puebla que entró en conflicto con Hueyapan por la delimitación territorial después de la municipalización, presentaron controversias constitucionales que impidieron que Hueyapan tuviera su clave geoestadística, una clave necesaria para el reconocimiento de la entidad política y de su territorio y un requisito fundamental para acceder al presupuesto federal. Las controversias tenían como motivo la delimitación territorial de Hueyapan, o sea, la lucha por las tierras y, en particular, por los manantiales de los que la comunidad obtiene el agua. Si el proceso de municipalización tenía como objetivo el acceso a los recursos federales que las administraciones racistas les habían negado, entonces la falta de acceso a esos recursos truncaba el sentido de ser municipio.

Sin poder acceder a los recursos del Fondo III (para la infraestructura social municipal) y el Fondo IV (para el fortalecimiento de los municipios) los proyectos de desarrollo son imposibles. Aunque el 15 de julio de 2020, Hueyapan recibió su clave geoestadística, la clave quedó invalidada de inmediato porque se siguieron presentando controversias constitucionales que siguen sin resolverse. Ese día, el 15 de julio, incluso se organizó una ceremonia para festejar que Hueyapan estaba “recibiendo su acta de nacimiento”. Esta falta de recursos generó conflicto entre la comunidad y el gobierno indígena por la falta de proyectos en beneficio de

Hueyapan. “Todavía no podemos ver las ventajas de ser municipio porque no nos llega el recurso, no tenemos para obras, no hay presupuesto”; “Yo sueño con la clave geoestadística, con eso ya se desata todo lo bueno; de ahí despegamos lo demás. Eso es lo que a mí me gustaría”.

No sólo la falta de proyectos de desarrollo por la ausencia de recursos generaba conflicto, sino que la preocupación de la comunidad porque se cediera parte de su territorio en las negociaciones por la delimitación territorial causó desconfianza hacia los concejales, a quienes llegaron a acusar de estar vendiendo la tierra y el agua de Hueyapan.

El segundo problema central que fomentó el conflicto dentro de la comunidad ha sido la dificultad de hacer coincidir los usos y costumbres con la Ley Orgánica y las formas en que los usos y costumbres han sido supeditados a la Ley Orgánica. A principios de febrero de 2018, preparándose para ser municipio, la comunidad eligió en asambleas de barrio a los diez integrantes que conformarían el primer Concejo Municipal. Para esto, durante las asambleas los asistentes propusieron candidatos por los que después votaron para ocupar los cargos. Este primer gobierno indígena fue electo para ejercer durante el período de enero de 2019 a diciembre de 2021.

Si bien, este órgano estaba pensado sin jerarquías entre sus integrantes, el Decreto número dos mil ochocientos cincuenta y dos, por el que se designó al primer Concejo Municipal de Hueyapan, publicado en mayo de 2018, establecía que el Concejo tenía que designar a los integrantes que desempeñarían los cargos de Presidente del Concejo, Síndico y Regidores, atribuyéndole al Concejo la misma estructura política de los municipios no indígenas, fallando en reconocer las particularidades de la voluntad política de la comunidad y fomentando el conflicto. Aquí, aunque la estructura política de Hueyapan se centraba en un concejo, la Ley Orgánica parecía buscar homologarlo a la estructura colonial del ayuntamiento.

El primer concejal electo para ser representante de la comunidad se nombró presidente y hasta ahí llegó el primer Concejo Municipal. La comunidad dijo que no podía haber un presidente, sino que tenía que ser un vocero. “Nombraron al primer representante. El único detalle es que no les gustó que se nombrara presidente,

querían otro nombre. Y una vez en el Barrio de San Andrés a una persona mayor se le salió decirle ‘presidente’ y a la gente no le gustó. Destituyeron a ese señor”. Efectivamente la disputa en torno a este nombramiento terminó en la destitución del representante y en la renuncia de otros cuatro integrantes del primer concejo. A partir de aquí se extendió un conflicto caracterizado por la incapacidad del Estado de reconocer los usos y costumbres de la comunidad. “El gobierno no entiende o no puede ver o no quiere ver cómo llevar la Ley Orgánica con los usos y costumbres”, me dijeron.

Incluso, cuatro años más tarde, la Concejal Vocera de la administración 2022-2024 me decía que en Hueyapan está prohibidísimo que le digan ‘presidenta’; “y ellos ya me dijeron, ya me amenazaron, que si yo acepto que me digan presidenta, ellos ya saben cuál es el camino para quitar a alguien que quiera seguir con ese nombramiento”. Sin embargo, me decía que *no existe la figura de vocera en ningún lugar*, por lo que no tiene legalidad ante las instituciones ni ha sido posible llevar a cabo trámites necesarios.

El segundo Concejo entró en funciones en enero de 2019 y fue destituido en una asamblea general el 23 de julio de 2020, en la que también se presentó y se *aprobó* el Reglamento interno de la Contraloría del Municipio Indígena de Hueyapan; o sea, el reglamento del Concejo Mayor que opera como contraloría. La legitimidad de esta asamblea y la aprobación del reglamento de la contraloría son ampliamente disputados y cuestionados en Hueyapan. A partir de este segundo conflicto, se le solicitó al INAH un peritaje actualizado de la comunidad de Hueyapan con el fin de que el Tribunal Electoral del Estado de Morelos (TEEM) pudiera dictaminar al respecto. No pretendo restarle importancia a este segundo conflicto, pero, para los propósitos de este trabajo, me centraré en el tercer Concejo.

Del caos de este segundo proceso de destituciones quedó un tercer Concejo conformado por sólo siete personas. Esto fue producto de la división del segundo Concejo y de la incorporación de personas que, me dijeron, “ni siquiera fueron votadas por la comunidad”. A este tercer Concejo y a sus simpatizantes se les conoce en la comunidad como *Canutos* por las similitudes entre una de las

integrantes de esta facción y el personaje de la Maestra Canuta del programa televisivo *Cero en conducta*. Mientras el conflicto creció, la palabra Canuto se convirtió en un término burlón dentro de la comunidad.

Y entonces el Concejo que estaba dijo 'aquí todos mandamos, todos valemos lo mismo' y al decir eso, todos quisieron agarrar el poder, quisieron mandar y empezaron los piques de tomar decisiones a su modo y gusto y se dividieron en dos grupos. Uno tomó el mando y se armó el conflicto. (comunicación personal, 2021)

## **Nos faltan 16**

Aquí es necesaria una aclaración metodológica, cuando yo llegué a la comunidad, posterior al conflicto que voy a narrar, mi plan era acercarme al Concejo para investigar desde ahí las representaciones de lo indígena. Varias personas me advirtieron que si me acercaba a ellos iba a tener conflictos con el resto de la comunidad y después no me iban a querer recibir, que me convenía esperar al cambio de administración. A pesar de reconocer que este tercer Concejo tiene simpatizantes, de entre todas las personas con las que conviví a lo largo de mis viajes de campo, sólo una vez me encontré con un grupo de ellos: en año nuevo, horas antes del cambio de administración, caminé sin saberlo hacia un grupo de personas reunidas en el centro que se acercaron a mí para intimidarme. Huyendo me encontré a un camarada que me dijo "esos son los canutos". Entonces, dos cosas: en ningún momento tuve acceso a los testimonios de esta facción; y: usaré, en este texto, el término de *Canutos* para referirme a este tercer concejo.

El tres y el diez de enero de 2021, el Comité de agua potable, el Comisariado de bienes comunales y el Comisariado de bienes ejidales convocaron a asambleas generales en las que se decidió destituir a los Canutos y se eligió un nuevo Concejo. "Es la primera vez que se concentraba tanta gente y que bajó tanta gente a votar porque ya estaban hartos de lo que estaba sucediendo". A pesar de que la asamblea general es la máxima autoridad del municipio, el 20 de febrero el Tribunal Electoral del Estado de Morelos (TEEM) dictaminó que las asambleas no eran válidas, restituyendo a los Canutos a sus cargos y negándose a reconocer al Concejo electo.

Estas resoluciones fueron interpretadas por la comunidad como complicidad entre los Canutos y el gobierno estatal. Además, las decisiones del TEEM se convertían en una autoridad superior a la asamblea general porque el tribunal tiene que validar las elecciones de la asamblea.

A partir de este dictamen, parte de la comunidad se enteró de la existencia del Reglamento interno de la Contraloría y de sus implicaciones, en particular que el Reglamento establece que sólo el Concejo Mayor puede convocar a asambleas generales, y como las asambleas del tres y el diez de enero habían sido convocadas por los grupos organizados de Hueyapan, el TEEM estableció que no se trataba de asambleas válidas y que, por lo tanto, la destitución de los Canutos y la elección de un nuevo Concejo no eran legítimas.

Parte de la comunidad empezó a acusar a los Canutos de haber amañado el proceso de aprobación del Reglamento de la Contraloría, presentado en la asamblea del 23 de julio de 2020.

Nosotros nos quedamos con el ojo cuadrado y empezamos a difundir y nadie sabía del reglamento, entonces pedimos el expediente de esa asamblea, lo checamos y nos dimos cuenta de que presentaron el acta de asamblea como les convino, quitaron algunas cosas, metieron otras y recabaron firmas. Había una credencial ahí que ya era de un difunto. (comunicación personal, 2021)

Otras personas me cuentan que después de eso, empezaron a buscar que el gobierno tomara en cuenta los resultados de las asambleas. Argumentaban que no era posible que el Concejo Mayor, un órgano que “nunca había existido en Hueyapan”, fuera el único facultado para convocar asambleas. “El gobierno nunca se tomó la molestia de averiguar si así era”; “le dijimos al gobierno ‘pues averigüen’ y nos dicen ‘hay estudios antropológicos donde dice que así se organiza’, pero ese estudio estuvo amañado, hicieron entrevistas por teléfono con la gente del Concejo”.

Resulta que el TEEM basó su dictamen en el peritaje que se le solicitó al INAH a partir de los conflictos que se generaron por el segundo proceso de destituciones después de la asamblea del 23 de julio de 2020, la misma asamblea en la que se “aprobó” el reglamento de la contraloría. A causa de la pandemia, este peritaje se

realizó en septiembre de 2020 por internet y por teléfono. En este peritaje se afirma constantemente que la asamblea general es la máxima autoridad de la comunidad y que tiene la facultad de destituir a quienes ocupen algún cargo en la comunidad. Además, el texto advierte que con la Ley Orgánica se anulan “buena parte de los derechos que tienen los pueblos y comunidades indígenas de Morelos para conducirse a través de sus usos y costumbres” y “les quita la facultad de organizar sus elecciones de acuerdo a sus usos y costumbres, dejando en manos de funcionarios principalmente estas tareas” (Morayta, 2020: 17). Sin embargo, el Tribunal Electoral retomó del peritaje que “las asambleas generales, son ahora convocadas por el Consejo Mayor [sic]” (2020: 9) para efectivamente quitarle la facultad a la comunidad de elegir a sus propios representantes.

La fórmula es más o menos esta: las asambleas del tres y el diez de enero de 2021 que destituían a los Canutos y elegían un nuevo Concejo fueron anuladas por el TEEM porque sólo el concejo en funciones (las Canutos) estaban facultados para convocar asambleas. Así, el Tribunal tenía la última palabra en un proceso en el que sólo la asamblea podía destituir al Concejo, pero sólo el Concejo podía decidir si hacer una asamblea.

Siguiendo las reglas del juego del reglamento de la contraloría, los inconformes empezaron a solicitarle al Concejo Mayor que convocara a una asamblea general, pero se negaron argumentando que una asamblea atentaría contra la paz social, además de contra la salud de la población tomando en cuenta la pandemia por COVID-19.

Después de una serie de manifestaciones, el Concejo electo fue convocado a una mesa de diálogo el martes 9 de marzo de 2021 en el Palacio de Gobierno en Cuernavaca. Aunque pidieron que sólo fueran los representantes de este grupo (Concejales, Comité de Agua Potable y los comisariados comunales y ejidales), 867 habitantes de Hueyapan asistieron con el propósito de ejercer presión para que se tomaran en cuenta los acuerdos de las asambleas anuladas. La manifestación en Cuernavaca terminó en un ataque hacia los hueyapeños por parte del cuerpo de granaderos.

Llegamos al Palacio [de Gobierno en Cuernavaca] y nos cambiaron la sede porque vieron que llegó muchísima gente. Entonces temieron y no quisieron atendernos ahí. Nos llevaron a un lugar baldío y a mí me dio miedo, ¿por qué nos llevaron ahí?. En el nuevo punto de reunión estaban representantes del gobierno estatal, pero los concejales en funciones tardaron varias horas en llegar y llegaron escoltados por policías. Y en eso, veo una calle y veo un montón de granaderos y empezó la balacera. (comunicación personal, 2022)

“Todo estuvo armado. Fue un cuatro pero bien hecho”, me decían. Jugando al ejemplo hiperbólico: hay una forma de ser indígena celebrada, como cuando una comitiva de Hueyapan marchó cantando Cielito Lindo con vestimentas tradicionales en el desfile en conmemoración por el aniversario de la Revolución Mexicana en la Ciudad de México, al que fueron invitados en representación de los pueblos nahuas del estado de Morelos; y hay una forma de ser indígena, como manifestarse demandando derechos políticos, que puede terminar con un macanazo en la cabeza.

Durante el repliegue, los manifestantes retuvieron a los Canutos para llevarlos con ellos a Hueyapan, “a que le dieran la cara al pueblo”. Sin embargo, en la caseta de Tepoztlán, los manifestantes se encontraron con un retén en el que continuaron las agresiones por parte de elementos de seguridad del estado.

Estuvo horrible. Hubo golpeados. Horrible, horrible, ni me quiero acordar. Llegando a la caseta de Tepoztlán llegaron los policías y apuntando ‘¿dónde están?!’ y dieron nombres, y ‘¡apaguen sus teléfonos!’. Cerraron toda la caseta. (comunicación personal, 2022)

Hombres y mujeres fueron golpeados, “a las señoras las bajaban de las camionetas, las *esculcaban* y todo”. Fue en esta jornada de protestas que 16 habitantes de Hueyapan fueron detenidos y, posteriormente, quince de ellos fueron vinculados a proceso por el delito de secuestro y, el otro, por el delito de resistencia de particulares.

A las personas que detuvieron les hicieron cosas bien feas, pero bien feas. Yo creo que ya quedan de eso marcadas para toda su vida. Los maltrataron muy feo... Les

hacían... con agua, con luz eléctrica, los electrocutaron, y unos golpes que les hicieron... Lo *bueno* es que es que no agarraron a ninguna mujer... (comunicación personal, 2022)

Después de la detención de estos 16 habitantes, que además fueron torturados por elementos de la policía de Morelos, la comunidad de Hueyapan se estuvo reuniendo en la plaza al centro del municipio, donde dieron conferencias de prensa exigiendo la liberación de los 16 detenidos e hicieron públicas consignas como “Quiero vivir, no quiero sobrevivir”, “Exigimos la libertad de nuestros compañeros que fueron privados de su libertad”, “Exigimos justicia”, “Nos faltan 16”, “No queremos otro Ayotzinapa”, “Exigimos la liberación de nuestros hermanos indígenas que fueron torturados por elementos de la policía de Morelos”, “Fueron torturados de 9:30 PM a 6:30 AM. ¡9 horas de tortura!”, “Cuauhtémoc, tu gobierno se manchó de sangre indígena”. Durante los días que *los 16* estuvieron detenidos, pusieron sus fotos en la plaza y la comunidad se reunía a rezar y a pedir por su liberación, encendían veladoras y le llevaban comida a los familiares.

Ya después me uní, me uní por el pueblo. Venía a dejar desayunos para los familiares de quienes estaban presos, dinero si podía: cincuenta pesos, cien pesos, si podía se los donaba. Y así sucesivamente. Pero cuando decían ‘hoy va a haber información a las ocho de la noche de los detenidos’, se llenaba. Yo siento que el gobierno no hizo bien las cosas, no nos escuchó, lo único que pedíamos era una junta general para esas personas y nunca nos lo dieron. (comunicación personal, 2022)

Mientras la comunidad se reunía a hablar sobre las agresiones que habían sufrido por parte del aparato represor represivo del Estado y se organizaban para exigir la liberación de los detenidos, los Canutos publicaron el 10 de marzo un comunicado oficial en el que evocaban la resolución del TEEM que invalidaba su destitución para afirmar su legitimidad y llamaban a los manifestantes “turba enardecida”, además de que ejercían una retórica criminalizante en la que la protesta se convertía en “perturbaciones del orden público” y en “provocaciones para desestabilizar al municipio”. Esta retórica se reproducía en diferentes medios, los hueyapeños me contaban que la prensa *no los bajaba* de “violentos”, “ignorantes” e “indios revoltosos”; cada que alguien me contaba esto, hacía énfasis en “indios”. Durante

este período, la identidad de la comunidad estuvo considerablemente más orientada hacia los aspectos estigmatizados de ser indio-indígena; y constantemente escuché comentarios sobre la preocupación que tenían de que los siguieran viendo como indios revoltosos; “tenemos que demostrar que nos sabemos comportar”.

¿Qué pasó con los detenidos? Es algo largo de contar, fue algo muy difícil y muy triste y muy doloroso. El gobierno no nos cobijó como debió haber sido. Lo que sí vi y que siempre va a ser así: el pueblo se une. Cuando los detuvieron, el pueblo se unió como no tienes idea. (comunicación personal, 2022)

Finalmente, el 26 de marzo de 2021 se firmó, en presencia de Cuauhtémoc Blanco, gobernador del estado, el *Pacto por la paz y la gobernabilidad del Municipio Indígena de Hueyapan, Morelos*, en el que los Canutos se comprometían, en calidad de “víctimas”, a no oponerse a la suspensión condicional del proceso de los detenidos. Esto, a cambio de que la comunidad se comprometiera a respetar hasta el 31 de diciembre de 2021 la investidura de los concejales en función, lo cual conllevaba no realizar asambleas para destituirlos y, también, reconocer invalidada la elección del Concejo por el que se votó en las asambleas de enero.

Además, la comunidad se comprometía a pagarle 500 mil pesos a los Canutos como parte de la “reparación de los daños” que recibieron durante la protesta. De esta manera, el costo de la libertad de los detenidos fue aceptar como gobernantes a un grupo de personas que gran parte de la comunidad había pasado a asociar con la violencia y la criminalización que habían sufrido y con la tortura y detención durante veinte días de 16 de sus integrantes y tuvieron que pagarles medio millón de pesos, cantidad a la que todos los habitantes mayores de edad tuvieron que aportar.

Y ahora todavía padecen: van a firmar, gastan, y sólo porque queríamos un cambio. Queríamos que esas personas dieran la cara para ciertas cosas y nunca la dieron. (comunicación personal, 2022)

Y con los detenidos, yo creo que ya sabes cómo los tuvieron, se pagó la multa y para que al final dijeran que las víctimas eran los concejales que estaban. Y todavía se les dio medio millón de pesos según por los daños que les habían hecho. Horrible. Horrible. Y desde ahí la gente se les fue encima. (comunicación personal, 2022)

## **Elecciones para el Concejo 2022-2024**

Después de la firma del pacto, la comunidad se resignó al gobierno de los Canutos, que, a su vez, estaban conscientes del rechazo de la población hacia ellos. Si el desarrollo se había estancado por la falta de clave geoestadística, ahora los procesos comunitarios parecían paralizados y la identidad comunitaria había sido fuertemente golpeada por la imagen del *indio revoltoso*. La plaza al centro de Hueyapan permanecía vacía, “es el dolor del pueblo”, me decían. “La verdad es que ellos [los Canutos] no salieron dañados, la que salió dañada fue la comunidad”; “esto no se va a enderezar de la noche a la mañana, se tiene que enderezar poco a poco, porque para mí que está tirado”; “nos estancamos, no hacíamos nada, no se ayudaba a nuestra gente que es lo que más nos duele”.

Unos meses más tarde, comenzó el proceso electoral para el cambio de administración. Considerando que, como autoridades, los Canutos “no podían ser juez y parte”, convocaron a asambleas para elegir un hombre y una mujer por cada barrio de la comunidad para integrar la Comisión Electoral 2021, que tomó protesta el 31 de septiembre con el objetivo de organizar las asambleas informativas y de consulta para el proceso de elección para los cargos de la administración 2022-2024 del municipio. Acompañada por diferentes instancias, incluyendo al Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas y el Instituto Morelense de Procesos Electorales y Participación Ciudadana, la Comisión Electoral organizó una primera ronda de asambleas de barrio para establecer, junto con los habitantes, el proceso para las elecciones; una segunda ronda de asambleas de barrio para elegir a los representantes de cada barrio que integrarían el Concejo Mayor, el Concejo Municipal y el grupo de Comandantes; y, finalmente, una asamblea general en la que se elegiría, de entre el Concejo Municipal electo, a un Concejal Vocero y a un Concejal Representante Legal.

Las asambleas de barrio para que cada barrio eligiera a sus representantes se llevaron a cabo entre el viernes 22 y el domingo 24 de octubre. En cada asamblea, los habitantes proponían a los candidatos y candidatas para los cargos de Concejal

Municipal, Concejo Mayor y Comandante y procedían a votar por los candidatos aceptados. Lo que me interesa destacar aquí es que durante cada asamblea se fueron llevando a cabo modificaciones a los criterios y procedimientos establecidos en el *Reglamento para la Elección de Servidores Públicos; Concejo Mayor, Concejo Municipal y autoridades auxiliares del Municipio Indígena de Hueyapan, Morelos*. Dependiendo de los intereses de cada barrio se aceptaban candidaturas a pesar de que no cumplieran con todos los requisitos del reglamento y se cambiaban los procedimientos.

Estos procesos de consulta son importantes porque demuestran que para la comunidad los reglamentos pueden ser guías útiles para su organización política, pero que pueden ser modificados conforme a la voluntad de las asambleas que, finalmente, son la máxima autoridad en Hueyapan. Esto, en contradicción directa con los dictámenes del TEEM que habían anulado los resultados de las asambleas generales de enero priorizando el contenido del *Reglamento interno de la Contraloría* por sobre lo que la comunidad fue expresando a través de sus acciones organizadas, dándole un carácter inamovible y absoluto a los documentos escritos cuando dentro de la comunidad estos pueden ser modificados para adaptarse a sus intereses y necesidades. En los desfases entre usos y costumbres y Ley Orgánica, parecería que el riesgo es fosilizar las estructuras y las relaciones políticas, como lo hizo el TEEM con el uso que le dio al peritaje en el que supuestamente basó su dictamen a pesar de que el mismo dictamen concluía advirtiendo que la Ley Orgánica estaba anulando los derechos políticos de los pueblos y comunidades indígenas de Morelos.

Sobre la elección de representantes: los candidatos no hacen campañas políticas, sino que son propuestos y electos “según la comunidad lo crea”. “Si ahora estoy aquí es porque la gente lo decidió, yo nunca he pedido un cargo. La verdad ignoro de política y de leyes, de lo que sí sé es de trabajo”, me decía uno de los concejales. En buena parte, se trata de una dinámica basada en el prestigio que las personas a las que proponen para los cargos han acumulado a través de su trabajo previo por la comunidad.

Aquí la gente te conoce, dicen tu nombre y votan por ti; aquí simplemente la gente confío en ti y te dio el voto de confianza. Hueyapan se distingue porque hasta el momento no se ha maleado con la política, no existen los partidos políticos, te ven y deciden confiar en ti y en que puedes sacar el municipio adelante. (comunicación personal, 2022)

Aunque también es cierto que en ocasiones se proponen candidatos “sólo para molestar” porque, aunque no quieran, tienen que cumplir con el cargo para el que son electos como parte de su responsabilidad con la comunidad. En su caso, la asamblea puede decidir si permitirle a alguien renunciar a una candidatura.

De aquí surge otra consideración: que la comunidad plantee su sistema normativo como parte de su identidad indígena no quiere decir que todos participen o quieran participar de este sistema. A partir de la municipalización también se ha cuestionado la existencia de cargos honorarios y cargos con sueldo. Durante las asambleas para la elección de representantes para el Comité de Planeación para el Desarrollo Municipal se le recriminó varias veces a los concejales estar creando más cargos honorarios; “yo digo que ustedes deberían asumir esos cargos porque ustedes son los que tienen el sueldo, nosotros no tenemos algún sueldo y por eso se les puso para que ustedes cumplan con este encargo que tienen”.

Uno de los cambios más importantes para las elecciones de 2021 fue la propuesta de una estructura orgánica con paridad de género. Para el Concejo Municipal y para los Comandantes, se elegiría un hombre y una mujer por cada barrio; el Concejo Mayor y los Jefes de manzana siguen siendo hombres en su mayoría.

La participación de las mujeres en muchos de los cargos es bastante reciente, alguien me contaba que apenas en 2018 hubo, por primera vez, mujeres en el cargo de jefas de manzana. Por esto, el reglamento de elecciones establece que los candidatos hombres deben haber ocupado previamente cierto número de cargos pero que este requisito no aplica para las mujeres. No obstante, la participación de las mujeres siempre ha sido considerable fuera de los cargos para los que no se les consideraba; “yo he estado trabajando en las escuelas, he sido comité de mil cosas,

kínder, primaria, padres de familia, cocina comunitaria, vengo arrastrando un trabajo largo”.

Una concejala me decía que ella sólo tiene la secundaria y que antes de ser electa era ama de casa y se dedicaba a su esposo y a sus hijos porque las mujeres en Hueyapan “no eran de tener cargos, mientras los hombres pueden postularse a cualquier cargo”. “Crecimos en un momento diferente, otras costumbres, esta es la primera vez que se eligen mujeres”.

Otra concejala me pedía imaginarme lo que implicaba pasar de ser ama de casa a trabajar en una oficina con otros hombres. Me decía que con su esposo no ha tenido problemas, y que ella se imagina que los otros concejales tampoco han tenido problema con sus esposas por trabajar con una mujer. “Imagínese yo, que estaba en la casa con mis hijos y mi esposo y de la noche a la mañana resulta que a veces *la señora llega hasta las once de la noche*”, pero en ese sentido, agrega, “como mujer, lo he manejado bien”. Finalmente me dice que es de las cosas distintas en Hueyapan, porque “en la ciudad ya es como normal”. “Entonces sí, pues nuestras vidas han cambiado, pero son bonitas y tratamos de disfrutar nuestro trabajo porque servimos a nuestro pueblo”.

Uno de los representantes de la comunidad me contaba que antes no se permitía la participación de las mujeres en las asambleas y que los hombres no podían cargar a sus hijos ni lavar trastes. Pero, decía, “el gobierno nos vino a imponer *eso del género*” y las cosas han cambiado porque hay *algunas* mujeres que trabajan bien, pero que *otras* no tienen vergüenza y sólo se aprovechan de los hombres. “Hay ventajas y desventajas, pero se ha ido descontrolando desde que el gobierno se metió con *eso del género*”, recalca.

Finalmente, el 31 de octubre de 2021 se llevó a cabo la asamblea general para elegir, de entre los integrantes del Concejo Municipal electo, al Concejal Vocero y al Representante Legal. Mucho se dijo sobre el carácter histórico de estas elecciones. Era la primera vez que se votaba en urnas y en condiciones de paridad de género. Había dos boletas, en una estaban los hombres y en otra las mujeres electas para el Concejo Municipal 2022-2024. Quien obtuviera más votos sería

electo Vocero y la persona del sexo opuesto con más votos tendría el cargo de Representante Legal. Al final de la jornada, y de entre un total de 1,401 votantes, la persona con más votos fue una mujer con 508 votos; el hombre con más votos tuvo 426. Así, por primera vez Hueyapan tenía a una mujer como representante política de la comunidad; al respecto se comentó mucho en los medios, la Secretaría de Gobernación declaró que se trataba de un *precedente histórico en construcción de autonomía y libre determinación de comunidades indígenas*.

Sin embargo, en esas fechas la atención de la comunidad parecía estar puesta en otros dos aspectos de las elecciones. El primero era la tensión que producía la posibilidad de conflicto. Durante esos días mucho se habló de la necesidad de tener unas elecciones pacíficas y la Comisión Electoral solicitó el apoyo de la policía y de la guardia nacional para supervisar el evento. En las elecciones se prohibió toda muestra de apoyo o rechazo hacia cualquier candidato. Durante las presentaciones, el conteo público de votos y la lectura de resultados, se les pidió a los asistentes hacer “cero expresiones con el objetivo de evitar confrontaciones”. Un camarada me dijo que era la oportunidad de la comunidad de demostrar que no eran “indios revoltosos”. Y no era en vano. Una nota que circuló posterior a las elecciones llevaba el titular “por primera vez impera el respeto y buen entendimiento entre los habitantes de la belicosa comunidad de Hueyapan”.

El segundo aspecto era que estas elecciones marcaban el inicio del proceso para dejar atrás a los Canutos, el concejo impuesto por las resoluciones del tribunal electoral al que se había vuelto imposible destituir por los acuerdos que la comunidad había tenido que hacer a cambio de la liberación de los hueyapeños detenidos durante las protestas. “Estas elecciones representan la esperanza de poder sacar a un Concejo que le ha hecho mucho daño al pueblo”.

## Capítulo III. Ser indígena en Hueyapan

### Toma de protesta

Antes de la municipalización, Hueyapan elegía a sus representantes el 12 de diciembre, Día de la Virgen de Guadalupe. “La gente salía de la misa en la iglesia y pasaba a votar a la ayudantía”. Siendo municipio, las elecciones tuvieron que adelantarse para adaptarse a los requisitos de la Ley Orgánica, por lo que se acordó con los Canutos que, para respetar la importancia de la fecha, la toma de protesta del nuevo Concejo se llevaría a cabo el 12 de diciembre junto con la presentación del informe de gobierno del Concejo saliente.

Sin embargo, los Canutos decidieron unilateralmente adelantar una semana la presentación de su informe de gobierno. Este evento se llevó a cabo desde un templete adornado con flores frente a las sillas vacías con las que habían llenado el centro a la espera de que llegaran las personas. A pesar de todo lo que habían preparado los Canutos, músicos, comida y demás, sólo llegaron unos cuantos invitados externos a la comunidad y otros cuantos hueyapeños; algunos más cuando se empezó a servir la comida. Un perro dormido al centro de la explanada vacía mientras se presentaba el informe de gobierno declaraba el fracaso del evento. Un grupo de militares asistieron para llevar a cabo la ceremonia cívica, lo que provocó que la comunidad interpretara que su presencia había sido para proteger y escoltar a los Canutos.

Durante sus discursos, los Canutos presumieron varias cosas: ser responsables de que el municipio lograra acceder a la clave geoestadística, aunque no mencionaron que las controversias constitucionales la invalidaron inmediatamente por lo que nunca hubo acceso al presupuesto federal; y la importancia que la *revocación de mandato* tiene para la comunidad, aunque tampoco mencionaron que su negativa a dejar los cargos terminó en la tortura de 16 hueyapeños y en un pacto que imposibilitaba esa misma revocación de mandato. Y aquí va un punto importante, mientras para mí, la falta de asistentes implicó la posibilidad de que durante la

comida que ofrecieron al final de la ceremonia pudiera comerme tres platos de carnitas, para la comunidad, la plaza vacía confirmaba la falta de legitimidad política de los Canutos.

Una semana después, el 12 de diciembre, se llevó a cabo una primera ceremonia de toma de protesta. En el centro de Hueyapan se había instalado la feria por el Día de la Virgen. La explanada estaba ocupada por juegos mecánicos y los Canutos colocaron apenas una docena de sillas en un rincón y una mesa desde donde se redactaba en una computadora el acta del evento. Sin haber hecho pública ninguna invitación, a pesar de que el acuerdo era que la toma de protesta se llevaría a cabo en asamblea general, los Canutos convocaron al Concejo y a los comandantes electos, le entregaron a cada uno una constancia, dijeron “con esto se cumple el protocolo de nombramiento acordado por usos y costumbres” y dieron por terminada la toma de protesta. Mientras quien había escrito el acta iba a las oficinas a imprimirla para poder firmarla, uno de los Canutos empezó a hacer tiempo leyendo el discurso que había dado en la presentación del informe de gobierno. Durante la espera la tensión fue en aumento hasta que los concejales electos anunciaron que no consideraban legítima la ceremonia de nombramiento a la que los Canutos ni siquiera habían invitado a la Comisión Electoral.

Esto llevó a que el Concejo electo tuviera que esperar hasta las 00:00 horas del primero de enero de 2022, el momento en el que formalmente entraban en funciones, para poder hacer su propio evento de toma de protesta. Este momento, además, representaba la salida de los Canutos y el final del Pacto por la paz. En vez de hablar de año nuevo, el 31 de diciembre muchas personas hablaban de esto; “a las doce se acaba el reinado de los Canutos”; “se les acabó el fuero”; “si yo fuera ellos, me iba de aquí a las 11:59”.

El nuevo gobierno municipal planeó su ceremonia de toma de protesta para el dos de enero de 2022. Aquí, después de un largo período de conflicto social y de las limitaciones que imponía la pandemia por COVID-19, empezaron a resurgir muchos de los usos estratégicos de la identidad. Días antes de la ceremonia, escuchaba a algunas mujeres hablar sobre si “iban a ir vestidas de indígenas” refiriéndose a usar

su “vestimenta tradicional”. De *indígena* era una constante para referirse a la ropa que iban a usar para asistir a la toma de protesta: la *blusa de indígena*, la *falda de indígena*, los *zapatos de indígena*. Pero también era la forma de referirse a muchos símbolos y rituales que planeaban usar para “hacer la ceremonia más indígena”. Durante 2021, el conflicto social los había convertido en *indios* y ahora volvían a asumir los aspectos *positivos* de *ser indígenas*.

El día de la toma de protesta, el 2 de enero, los nuevos concejales y los nuevos comandantes llegaron al centro, donde se llevó a cabo la ceremonia en presencia de una cantidad considerable de invitados externos, en su mayoría políticos y representantes de diferentes instancias gubernamentales. La plaza estaba llena de habitantes de la comunidad; me dijeron que no había estado tan llena desde que se reunían por la detención de *los 16*, pero que era conmovedor verla llena por una buena razón. Durante la toma de protesta se retomaron ejercicios estratégicos de la identidad, la vestimenta, discursos sobre lo artesanal y lo tradicional, collares de flores y el humo del sahumerio, palabras en náhuatl y, como se quería que la ceremonia fuera *más indígena*, la entrega de un bastón de mando a la nueva Concejal Vocera del municipio.

Haciendo una interpretación inicial de la ceremonia, me centraba en los invitados externos, en cómo los usos estratégicos de la identidad eran una forma de presentarse ante las autoridades como los *indígenas permitidos*, lejos de ser *indios revoltosos*, y como forma de satisfacer las representaciones sobre lo indígena que, entonces, eran instrumentalizadas por los políticos invitados para construir legitimidad política o para sostener discursos sobre lo nacional.

No obstante, en el marco de los conflictos internos, la toma de protesta se hacía aparecer más como un medio para que el nuevo gobierno indígena construyera legitimidad, primero, de frente a los Canutos y, segundo, en su relación con una comunidad harta de los conflictos políticos. Antes de la toma de protesta viajé en una caravana con los nuevos concejales que recorrieron el pueblo invitando gente; decían que tenían que llenar la plaza para que las personas se dieran cuenta de que había apoyo para su gobierno y que no podían dejar que pasara lo que había

pasado en el evento de los Canutos al que casi nadie asistió. Ya en la ceremonia llena, el bastón de mando, más que un performance para los invitados externos, se convertía en un símbolo para las relaciones políticas internas. Mientras la vocera lo recibía de manos de un niño y una niña vestidos con la vestimenta tradicional, el maestro de ceremonias explicaba:

Y así señores, este es un momento muy especial en esta ceremonia. El bastón de mando significa el reconocimiento oficial de la autoridad que se le confiere a quien lo recibe. Simboliza el compromiso, la sabiduría y la legitimidad para representarnos dentro y fuera de este municipio. Debemos recalcar que lo recibe de parte de los niños, quienes representan la confianza, el amor, la verdad, la creatividad, el valor, el renacer, la renovación, el entusiasmo y la vida.

*Ser indígena*, entonces, no es sólo la identidad obligada, impuesta desde afuera y desde arriba, como argumentaba Friedlander (2006). Incluso aquellos elementos que se podrían señalar como meramente actuados o cuya genealogía se puede rastrear a orígenes externos a la comunidad y ajenos a lo prehispánico se convertían en símbolos y rituales que la misma comunidad usaba para sí misma.

## **El espectáculo**

Para Stuart Hall (2014b) la identidad está necesariamente ligada al discurso y a la representación: nos identificamos con relación a cómo estamos siendo representados. Sería imposible pensar en identidades unificadas, se trataría, más bien, de identidades fragmentadas, múltiples y, con frecuencia, contradictorias; aquí, pensando en lo *fragmentado* por oposición a lo *unitario* valdría la pena regresar a la pregunta sobre el significado de “unidad”, ¿a qué se refiere que se represente a las comunidades indígenas como *aquellas que forman una “unidad” social, económica y cultural*. ¿Son las comunidades las que forman una unidad? Quizá, como en el decir de Partha Chatterjee (2008)<sup>13</sup>, se trata de comunidades en

---

<sup>13</sup> Como afirma Víctor Vich en la presentación de *La nación en tiempo heterogéneo* del politólogo y antropólogo hindú Partha Chatterjee: “la *comunidad* se entiende como un residuo o el remanente del Estado-nación capitalista. Es decir, la *comunidad* surge a razón de todo aquello que fue excluido de los paradigmas de los Estados nacionales contemporáneos. Los excluidos forman comunidades o

tanto que están excluidas del Estado-nación, y, entonces, lo comunitario (comunitario) estaría en relación con esa posición específica respecto al Estado-nación a pesar de que la identidad, por oposición al *sujeto de la ilustración* siempre idéntico a sí mismo, está fragmentada.

Uso la palabra “comunidad” como la he encontrado en los discursos de los hueyapeños, reconociendo que no es una cuestión unitaria y estable, sino que, como la identidad, está fragmentada. Constantemente se enuncia como oposición a *los de afuera*; a veces por oposición a grupos internos, al Concejo, a los comités; otras veces incluye a quienes están fuera de su territorio, a los migrantes en ciudades mexicanas y estadounidenses. Por esto, tiene sentido aun en el contexto de los conflictos internos.

Aquí es interesante que, en mi trabajo de campo, jamás escuché que en Hueyapan se identificaran como nahuas. Se identificaban como una comunidad indígena, como un pueblo indígena, como un municipio indígena, como indígenas, pero no como nahuas. Lo “indígena” y sus representaciones designan lo *diferente*, pero, a su vez, aglomerando grupos diferentes bajo la misma categoría se encubren sus particularidades en procesos homogeneizantes. Esto no quiere decir que no haya diferencias entre todos los grupos indígenas y que lo que es cierto para un grupo lo sea para todos, lo que quiere decir es que las negociaciones con cómo se les representa se convierten en negociaciones con representaciones uniformes.

Para Hall, las representaciones sobre las que se construyen las identidades nacionales se elaboran en la manera en que se cuentan las culturas nacionales: las narrativas nacionales cuyos significados conectan la vida de los ciudadanos entre sí; las historias sobre los orígenes de la nación; la invención de las tradiciones; los mitos fundacionales; y, la *pureza y originalidad* de los integrantes de la nación. (2014b: 419-421) Las culturas nacionales operan como estructuras de poder cultural que suprimen violentamente las diferencias o las instrumentalizan explicándolas

---

se involucran con ellas, a partir de la constatación de un poder que los margina. Sólo hay comunidad en la medida en que hay otro que posee un poder que la excluye”. (Chatterjee, 2008: 15).

como partes fundacionales de la nación: lo étnico se convierte en la base (histórica, cultural, identitaria de lo nacional).

Así, en Hueyapan, las formas de identificarse frente a ciertos interlocutores parecen reproducir las imágenes sobre las que se han elaborado las identidades nacionales. Estos ejercicios identitarios expresados en la repetición estilizada de actos que afirman y reactualizan las narrativas nacionales parecen ser ampliamente valorados al sustentar los discursos que conforman la memoria y la historia nacional, muchas veces a costa de hacer de las personas indígenas *objetos de museo* que existen en un tiempo *otro*. Como si se evocara una existencia que debería estar fuera de la historia: objetos de museo que se conservan como muestra de un pasado compartido, pero *objetos* vivos que actualizan las narrativas.

Judith Friedlander (2006) narra que, en 1970, Felipe Rivera Crespo visitó Hueyapan como parte de su campaña como candidato a la gubernatura de Morelos por el PRI. Para planear la ceremonia de bienvenida, los maestros de la comunidad propusieron llevar a cabo un “espectáculo indígena” al que algunos se opusieron considerando que lo que querían era pedirle al gobernador ayuda para deshacerse de la *identidad india* a través de acceder a más oportunidades económicas, políticas y sociales. Finalmente se aprobó la propuesta de hacer una “demostración étnica” y se armó un programa que empezó con un grupo de niñas vestidas de chincuate<sup>14</sup> y rebozo recibiendo al candidato a gobernador con una guirnalda de flores y un saludo en náhuatl y en español, y continuó con un niño recitando un poema en náhuatl para terminar con integrantes de la comunidad presentando sus peticiones a Rivera Crespo. La principal petición era que se apoyara a la comunidad en su deseo de separarse de Tetela del Volcán porque la cabecera municipal sólo favorecía sus propios intereses. Después de ganar la gubernatura, Rivera Crespo ignoró sus promesas de campaña con los Hueyapeños. Friedlander concluye que,

---

<sup>14</sup> El chincuate es, quizá, el centro de la “vestimenta tradicional” en Hueyapan. Se trata de una falda de lana tejida en telar de cintura y a lo que se refieren algunos miembros de la comunidad cuando hablan de la *falda de indígena*.

aunque la comunidad quería poder distanciarse de la identidad india, el espectáculo sólo había reforzado que se trataba de un pueblo indio.

Este tipo de ceremonias se repite constantemente en la historia de Hueyapan. Cincuenta y dos años después, la toma de protesta del Concejo en enero de 2022 sigue una dinámica similar: los discursos previos sobre planear una ceremonia indígena, vestirse de chincuete y entregar collares de flores. Usos estratégicos de la identidad cuyo carácter estratégico se explica por cómo cambia la forma de presentarse frente a interlocutores y contextos diferentes; una vez más, no hay correlación entre que algo sea *estratégico* y que sea *menos auténtico*. Lo estratégico, en este caso, sería una característica de la identidad fragmentada, de la forma en que nos identificamos a partir de cómo somos representados. Elijo la palabra “estrategia” por la manera en que devela agencia.

“Bienvenidos a una fiesta que reviste a nuestro pueblo con su tradición, sus usos y costumbres”, anunciaba el maestro de ceremonias al inicio de la toma de protesta. “Recibimos con alegría a las comparsas de chinelos que representan la alegría de nuestra gente, nuestras tradiciones y la trascendencia de la cultura que fortalece nuestra identidad como pueblo y fortalece a nuestra comunidad”, continuaba el maestro de ceremonias mientras llegaba a la plaza una extensa lista de invitados a quienes el anunciador saludaba por nombre y adscripción institucional, en su mayoría autoridades gubernamentales. “Sean bienvenidos a esta tierra que representa para Morelos una parte esencial de nuestra identidad, que es el reflejo de una memoria histórica que jamás debemos olvidar”.

“Recibimos con mucho gusto a las autoridades estatales y federales que nos acompañan. Esta ceremonia está revestida de un espíritu extraordinario, del misticismo de nuestra tierra, de la cosmogonía de nuestros pueblos indígenas”. Mientras los invitados recibían el humo del sahumerio, el presentador explicaba “este es un ritual ancestral. Un momento de purificación, de limpieza de aquello que estorba, de una conexión con lo divino, con lo espiritual, con nuestra madre tierra”. Alrededor, fotógrafos de los equipos de comunicación de estas autoridades amontonándose entre sí para capturar esos momentos: el collar de flores, el humo

del sahumero, los chineros, las mujeres vestidas de chincuete... ¿Qué se representa desde la mirada del otro?, o, ¿cuándo la comunidad es mirada y representada y con qué fines?<sup>15</sup>

Un tiempo después tuve oportunidad de reunirme con la Vocera de la comunidad, y hablando sobre estos aspectos de su ceremonia de toma de protesta, me explicaba que para ella era un espectáculo.

Es show. Es show, pero de alguna manera tenemos que dar a conocer lo que nos debe de identificar. Pero, ¿por qué lo hacemos? Yo, para mí, es eso: dar a conocer lo que alguna vez fuimos. Y no me siento mal porque todos lo hacen. En todo el mundo. Mi hijo fue a China y me dice 'sí, a todo mundo los agarró la modernidad' y sí se presentan, pero es un espectáculo, ya no es de que realmente así son. Tampoco hay casas como nos imaginamos. Nada. China es totalmente diferente y te llevan a los pueblos donde hay algunas de esas cosas todavía. Y aquí en Hueyapan es lo que está pasando también. (Concejala Vocera, comunicación personal, 2022)

Sin dejar de considerar el papel de la cultura nacional mexicana que, operando como estructura de poder cultural, ha violentado selectivamente algunas diferencias mientras explota otras tantas para narrar la nación. Sin dejar de lado los planteamientos de Friedlander sobre que estas ceremonias tienen su origen en los proyectos del México postrevolucionario que incorporaban a las comunidades indígenas al resto de la sociedad nacional mientras los instruían en las representaciones de esta identidad "obligada". Sin dejar de impugnar la instrumentalización política de las identidades indígenas. Valdría la pena, una vez más, considerar que lo que se muestra en estos "espectáculos" no se trata sólo de identidades construidas desde arriba y desde fuera. Parecería, más bien, que lo mismo que es cierto en la relación entre Hueyapan, el gobierno y el Estado-nación, puede ser cierto en las relaciones políticas al interior de la comunidad.

---

<sup>15</sup> Durante la ceremonia de toma de protesta los camarógrafos se amontonaban para capturar estos elementos identitarios. ¿Cómo son mirados y cómo son representados? O, ¿por qué cuando uno busca "indígena" en algún motor de búsqueda de internet las imágenes que aparecen son de personas con vestimentas coloridas, de personas en la selva con las caras pintadas?

Estas representaciones de lo indígena también construyen las narrativas de la comunidad a través de la forma en que se han ido apropiando de ellas y negociando con sus significados, además de que sirven para construir discursos de legitimidad al interior del municipio. Las mujeres vestidas de chincuete, por ejemplo, se tomaban fotos entre ellas y posaban orgullosas antes de empezar la ceremonia. En la caravana que se armó para llegar al centro después de recorrer el municipio, se le pidió a este grupo de mujeres que caminaran alrededor de la Vocera para que se viera que las mujeres la apoyan. Por su parte, el discurso político de la Vocera retomaba esto a su favor.

El ejemplo paradigmático aquí es la entrega del bastón de mando. El bastón de mando que se le entregó a la Vocera durante la toma de protesta fue hecho específicamente para ella y tiene su nombre grabado. Al preguntarle al respecto la Vocera me explicó que “todo esto apenas está sucediendo en Hueyapan, nada de esto existe”, pero que le gustaría que la comunidad pudiera darle un significado y adoptara como tradición la entrega de un bastón de mando de representante en representante. “Para mí significa poder y responsabilidad”, me dijo.

Más allá de una identidad *obligada*, ser indígena en Hueyapan significaría estos procesos de apropiación en interlocución con las representaciones sobre ser indígena. Sin embargo, no basta con reconocer la agencia que tienen en sus procesos de construcción identitaria y argumentar que no se trata sólo de imposiciones desde arriba y desde fuera. Es necesario abordar bajo qué términos se les reconoce para pensar en la ambivalencia de ser indígena; los términos selectivos que los reconocen como *diferencia cultural*, por oposición a lo occidental y universal; los términos selectivos que los reconocen identitariamente, pero no políticamente; los términos selectivos de pensarlos como *manifestaciones vivas de la cultura mesoamericana* como si la colonia no hubiera pasado y como si no continuara pasando a través del colonialismo interno creando condiciones de desigualdad que expanden las ambivalencias alrededor de lo que se considera indígena.

## Ser indígena para los hueyapeños

Yo siento que somos reconocidos, que somos importantes. ¿Por qué? Porque todavía tenemos las tradiciones de nuestros antepasados y todo eso. Sí siento que somos importantes y me gusta ser indi... Pertener a un municipio indígena. Aunque ya se están perdiendo y hasta puedo decir que ya algunas se perdieron, a lo mejor yo ya ni las conocí. (comunicación personal, 2022)

Friedlander cuenta que cuando le preguntó a los hueyapeños sobre *ser indios*, sus entrevistados sabían que la lengua los hacía indios, pero que para ellos tenía más sentido definir lo indio a partir de “lo que no son”; en sus entrevistas sólo una persona mencionó el náhuatl y otra el chincuate como características de lo indio (2006: 71). Cincuenta años después, al preguntar por el significado de *ser indígenas*, la respuesta privilegiada es el náhuatl. Pero esta respuesta no se enuncia sin sus respectivos agregados sobre *lo que ya no son*.

Siguiendo con esto, y siendo muy esquemático, si dividimos a la población en adultos mayores, adultos y jóvenes: los adultos mayores lo hablan, los adultos lo entienden y los jóvenes no lo hablan ni lo entienden; con sus respectivas excepciones, por ejemplo, la persona más joven que conocí que hablara náhuatl tenía alrededor de treinta años y no en vano otras personas siempre respondían con sorpresa a que hablara náhuatl a pesar de ser tan joven.

Ahora, preguntando por *ser indígena*, la respuesta de los adultos era *el náhuatl*, casi siempre acompañada de si lo hablan, si lo entienden o si son los mayores quienes lo hablan: “para ser indígena hay que saberle bien al náhuatl y yo no lo sé, no soy indígena al cien por ciento”; “nuestra lengua materna nos hace indígenas... nada más lo medio entiendo, pero sí me considero indígena”; “el náhuatl nos hace indígenas, como mexicanos esa es la diferencia, que todavía manejamos el náhuatl... bueno, lo manejan algunos señores mayores”.

Los adultos mayores, por su parte, agregaban a sus respuestas que el náhuatl se ha perdido, constantemente haciendo alusión a las personas más jóvenes. “Los que hablamos náhuatl somos los abuelitos, nosotros ya no le enseñamos a nuestros hijos y a veces ya ni les interesa”; “ahora a los muchachos ya nos les gusta, no lo

hablan y lógicamente se va perdiendo porque como padres no le enseñamos a nuestros hijos”; “hablamos con los jóvenes y nos dicen que el mundo ya cambió, pero los que cambiamos somos nosotros y quizá en más años se va a perder el náhuatl y ya no va a haber nada de eso”.

Cuando Friedlander preguntaba por *ser indio*, la mayoría de la comunidad hablaba náhuatl, pero los padres empezaban a dejar de enseñárselo a sus hijos con la esperanza de que así tuvieran un mejor futuro. Esto se deja ver en varios comentarios durante mi trabajo de campo: “nuestra gente, la de antes, hablaba más el náhuatl, pero se reían de nosotros, nos humillaban”; “la lengua náhuatl es algo que nos identifica como indígenas, pero antes nos discriminaban por hablarla”; “antes el náhuatl era motivo de vergüenza, ahora es motivo de orgullo, es lo que nos hace un pueblo azteca”.

Aquí el tema no es si hablan o no náhuatl, sino la tensión entre que sea “motivo de orgullo” y “motivo de vergüenza”. Que, como en el caso de lo indio y lo indígena, más que una transición desde una condición hacia otra se trata de cómo operan de manera simultánea. Si *los padres dejaron de enseñarle náhuatl a sus hijos y el náhuatl se ha perdido*, ha sido por la discriminación y el racismo ejercidas desde las jerarquías de las clasificaciones sociales de la colonialidad del poder (Quijano, 2014) y desde los sistemas de dominación del colonialismo interno. La construcción del náhuatl como inferior al español, la violencia hacia sus hablantes y el limitado acceso a servicios y derechos básicos son sólo algunos factores de una matriz colonial que continúa sosteniendo los procesos de desaparición del náhuatl y de otras lenguas. “El náhuatl no es un idioma, es un dialecto, los idiomas son los que tienen reconocimiento internacional”, me explicaba un habitante; “¿de qué me sirve el náhuatl?, yo lo que quiero es saber inglés para irme al norte”, me contaba otro habitante.

No sólo se trata de la jerarquía entre el español y el náhuatl, sino que el precario acceso a la educación también estableció una jerarquía entre el español de Hueyapan y el español de fuera.

A mí me gustaba mucho estudiar, quería prepararme y ser alguien, pero no había oportunidades. Ser de este pueblo... se truncan los sueños. Y hoy en día es salir a la ciudad, es gente preparada con otra capacidad y nosotros no. Es ese miedo de vivir en el pueblo y tener que salir y no tener las palabras adecuadas de cómo dirigirnos. Nos discriminan diciendo 'no conocen', 'no saben'. (comunicación personal, 2022)

Cuando me fui a México sufrí porque no tiene estudios uno y no sabe para dónde ir. Por no saber leer le dicen cosas a uno, que uno es tonto porque no estudió. Sí me gusta chambear y aquí vamos, pero de estudios no estoy preparado, no tengo ni la primaria. (comunicación personal, 2022)

Del otro lado, una de las representantes políticas de la comunidad me decía que “anteriormente ser indígena y hablar náhuatl eran motivo de discriminación, te menospreciaban. Y ahora no, ahora es un requisito para que te den tus derechos, para tener becas”. Como en el caso de los *criterios etnolingüísticos* del decreto de municipalización y del peritaje para *constatar la autenticidad*, cuando uno de los requisitos para constituirse como municipio indígena y acceder a los recursos históricamente negados fue que el Comité Pro Municipalización diera los nombres de las calles, de los parajes y de los cerros en náhuatl, se trata del doble proceso entre marginación y reconocimiento.

Con el náhuatl perdiéndose como lengua materna, parecería que la dimensión del reconocimiento está en la capacidad de los hablantes de náhuatl que quedan de ejecutar las representaciones nacionales de lo indígena. El español los incorpora al resto de la sociedad nacional que no deja de violentarlos por su acceso precario a la educación producto de la matriz colonial. Y las manifestaciones limitadas de náhuatl, a razón del borramiento de la lengua, se convierten en ejercicios identitarios ampliamente valorados por su relación con el pasado nacional.

Un camarada de Hueyapan me contaba que personas de fuera llegaron a casa de su abuela y le dijeron “la vamos a grabar, pero tiene que hablarnos en náhuatl” y subieron el video a internet. En la sección de comentarios del video se lee “gracias por conservar el idioma”; “ustedes que han preservado el idioma tienen una conexión a su pasado”; “parte de nuestra identidad”. Incluso uno que dice “¿creen

que esta persona tiene sangre mestiza o su ascendencia indígena es pura?”. En otro ejemplo, durante la presentación de un curso de náhuatl, la maestría concluía “hacemos todo lo posible por rescatar la cultura de nuestra comunidad porque es una de las características muy importantes de esta nación que es México”, poniendo el valor de la cultura de la comunidad en términos de lo nacional.

No es mi intención criticar los usos de la identidad de la comunidad. Más bien me pregunto por el significado de lo indígena en relación con cómo se le representa. Retomando la dimensión de la agencia ejercida en el carácter estratégico del uso de la identidad, durante la ceremonia de toma de protesta en enero de 2022, lo mismo que en otros eventos políticos, se han enunciado discursos en náhuatl que gran parte de los asistentes no entendíamos. Pensando la identidad desde afuera y desde arriba, esto era la satisfacción de las representaciones construidas por las estructuras de poder cultural de la nación. Sin embargo, también era un acto de enunciación por parte de la comunidad. Más allá de la identidad *obligada*, una de las concejales me decía “es nuestra forma de recordarle al gobierno que existimos, que aquí estamos”.

Otra de las respuestas constantes sobre el significado de ser indígena en Hueyapan giraba alrededor a la vestimenta tradicional, respecto a la cual también aparecen las tensiones identitarias con relación a la marginación y al reconocimiento. A veces se menciona el calzón de manta como la vestimenta tradicional de los hombres, y se asocia con lo indio más que con lo indígena; “los que usan calzón son los indios”, me decían en tono despectivo; alguien más me decía “a veces me siento orgulloso de ser indio porque yo sí usé mis huaraches y anduve de calzón”. El calzón de manta no se usa en las ceremonias políticas y continúa asociado con la discriminación.

En la Ciudad de México, no recuerdo en qué oficina, sí sentí feo de que se burlaron de nosotros. Iba yo de huaraches y calzón, de paisano, pues. No me dejaron sentarme en un sillón y sí sentí feo. Y me dijo otro ‘no te dejes, que no te humillen’ pero sí se siente uno. Después me arriesgué a decirles ‘pues gracias a estos indios tienes que comer, nosotros somos los que trabajamos el campo para que coman

ustedes, nos rajamos el lomo para que coman ustedes'. (comunicación personal, 2022)

El chincuete, la vestimenta tradicional de las mujeres, es mucho mejor valorada. Aunque, como con el náhuatl, cuando se habla de la vestimenta tradicional y de vestirse de chincuete como parte de ser indígena, se acompaña de menciones sobre su desuso. “Amo mi vestimenta, lamentablemente se ha ido perdiendo”; “todavía se le tiene respeto a la vestimenta, aunque ya no la usamos mucho”; “somos un municipio indígena porque todavía tenemos tradiciones y nuestra vestimenta... todavía se usa, pero ya no tanto como deberíamos”. Una de las concejales me explicaba que al interior de la comunidad se critica mucho que ya sólo se use el chincuete para eventos políticos.

La gran diferencia entre la vestimenta de hombres y la de mujeres es que la de las mujeres es tejida en telar de cintura por mujeres de la comunidad, adquiriendo el estatus de artesanal. Aunque fuera de la vestimenta tradicional, también hay discriminación por cómo se visten normalmente; “nosotros somos de pueblo, no estamos acostumbrados a un traje o un vestido de noche, y cuando vamos a la ciudad, sólo se nos quedan viendo feo”. De aquí se desprenden dos de las explicaciones que me dieron de por qué se ha dejado de usar: “se ha convertido en un lujo” y “ya no es cómodo para las condiciones actuales de la comunidad”.

Respecto a lo primero, el costo del trabajo artesanal no sólo ha provocado que se deje de usar la vestimenta tradicional en Hueyapan. También ha generado otras dinámicas de explotación de su valor simbólico, como cuando una diseñadora europea invitó a un grupo de artesanas a un evento de gala prometiendo hacerles una donación. En el evento se usó la imagen de las artesanas para explotar las representaciones y los discursos sobre lo artesanal y después del evento la donación prometida nunca llegó.

Sobre lo segundo, las prendas tejidas en telar de cintura son muy calientes. Algo que tenía sentido para una región conocida como *tierra fría*. Pero, como me explicaban:

Hueyapan se ha transformado mucho, mucho, mucho. Pero no por el gobierno, Hueyapan se ha transformado por los migrantes. Que tampoco es muy bueno porque se acabaron las casas de adobe, se acabaron los tecorrales, los empedrados, porque los que vamos a Estados Unidos regresamos con otros ideales: una casa como las que tienen allá, las comodidades de allá. Y se perdieron muchas cosas, nuestra vestimenta, nuestra lengua. Entiendo que nos tiene que llegar la modernización, pero ahora todo es gris. Antes el pueblo no se veía porque estaba lleno de árboles. Todo es gris y este calor... Efectivamente y lamentablemente ya nunca vamos a volver a usar el chincuete. Antes se usaba también por el clima, era demasiado frío y por eso las señoras usaban eso, pero ahora imagínese con esta calor y todo eso. (comunicación personal, 2022)

Aprovecho este fragmento para introducir otra respuesta a qué significa ser indígena en Hueyapan: las calles empedradas, las casas construidas con adobe; “también tenemos algunas casas de adobe, que son las que existían antes”. Hablando con personas que migraron a Estados Unidos y retornaron, la gran mayoría mencionó haberse ido para poder construir una casa de concreto en el terreno que tenían en Hueyapan. Alguien más me decía “así ‘indígenas indígenas’ ya no somos porque cada vez hay más migrantes y regresan con otras ideas y con otras cosas”. Los migrantes son uno de los principales factores de transformación en Hueyapan; “tenemos un pequeño Hueyapan en Nueva York”, me decían.

En el pueblo todavía quedan algunas casas de adobe. Unas cuantas se han empezado a considerar monumentos históricos y su cuidado y restauración ha pasado a manos del INAH. El INAH también estuvo a cargo de la reconstrucción del edificio de gobierno que quedó inutilizable después del terremoto del 19 de septiembre de 2017. Después de casi cinco años, el edificio, antes Ayudantía Municipal y ahora Palacio Municipal, fue reinaugurado en febrero de 2022 en una ceremonia a la que asistió el gobernador de Morelos; hubo chincuetes, collares de flores y sahumerio. En la ceremonia, las autoridades encargadas de la reconstrucción hablaron del Palacio como un monumento que le pertenece a toda la entidad. Aunque la comunidad fue consultada, varias veces me llegaron a decir que no se tomaron en cuenta sus necesidades porque se priorizó conservar “las

características originales históricas”, además de que fue inaugurado sin tener lo básico, como un baño.

A un lado, el Templo de Santo Domingo de Guzmán, declarado Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO, sigue cerrado esperando a que concluya la restauración después de los daños que ocasionó el terremoto. Al respecto también me llegaron a comentar que no se estaban tomando en cuenta los intereses de la comunidad. ¿Qué quiere decir aquí que un grupo de personas puedan reunirse en Tailandia<sup>16</sup> y patrimonializar el templo?, ¿a quién le pertenece el patrimonio *de* la humanidad?

Las tradiciones son otro elemento recurrente en las respuestas sobre el significado de ser indígena en Hueyapan. “Muchos dicen ‘tú ya no eres indígena porque ya ni hablas náhuatl’, sin embargo, tenemos nuestras tradiciones”; “ser indígena es muchas cosas, son nuestras tradiciones”; “conocer nuestras tradiciones, que no se pierdan”. Una de las concejales me explicaba que, cuando se presenta en algún lugar, no le creen que es indígena por ser blanca: “pero cuando me oyen hablar y hablo de mis tradiciones, pues ya me creen”.

A razón del mestizaje, el concepto de indio/indígena transitó durante el S.XX de ser una categoría racial a ser una categoría cultural (Caso, 1948). Las razas humanas no existen en tanto sustrato biológico, sin embargo, la *raza* opera como un signo en tanto es capaz de construir significado y, en este caso, producir otredad (Segato, 2007). Con el tránsito desde lo racial hacia lo cultural, también parecería que la *cultura* sustituye a la *raza* en tanto productora de otredades jerarquizadas. Si bien, el uso del concepto cultura desde la antropología admite todas las consideraciones -y ambigüedades- posibles sobre su carácter dinámico, en el marco del proyecto de mestizaje del Estado-nación mexicano (que, entre otras cosas, encubre el racismo), es lo cultural, en particular desde una concepción estática de la cultura, lo que parece construir a los *otros* de la nación. O: si el *otro* no es reconocible desde la

---

<sup>16</sup> Fue en la reunión de 1994 del Comité del Patrimonio Mundial de la UNESCO, celebrada en Tailandia, que el Templo de Santo Domingo de Guzmán fue incorporado a la Lista del Patrimonio Mundial.

raza, que opera como signo, son los marcajes culturales los que lo convierten en *otro*. Esto último, sólo como una nota sobre los peligros del concepto de cultura como forma de establecer representaciones esencializadas y jerarquizadas.

El trabajo es otra de las maneras en las que se define lo indígena. Distingo aquí tres formas diferentes en las que se abordó durante mi trabajo de campo. La primera es el trabajo colectivo, las *faenas*, “lo que nos hace un municipio indígena son las faenas, es lo que nos une como sociedad a tal grado que muchos nos conocemos a través de esas faenas”. Aquí se destaca la organización comunitaria. La segunda forma es el trabajo asociado a actividades consideradas, a su vez, indígenas, “somos indígenas porque tenemos otro tipo de trabajo, hay artesanas con el telar de cintura; ya casi no los hay, pero había curanderos que nacen con el poder para curar; y todavía hay algunos rezanderos”. La tercera forma está en continuidad con los elementos negativos de ser indígena, con la marginalidad y el subdesarrollo: “el trabajo que hacemos nos hace indígenas. Yo todavía trabajo con yunta antigua, no tengo los recursos o posibilidades para tener una máquina. Entonces todavía digo ‘soy indígena porque todavía no me llevo al nuevo mundo’, que es, por ejemplo, ahorita toda la tecnología”.

También está el significado de lo indígena a partir de la política. Uno de los concejales me dijo que “constantemente se piensa en la parte cultural, la lengua indígena, el chincuete, el calzón de manta. Pero la gente ya ni siquiera los usa”. Y después procedió a explicar que para él lo que hace de Hueyapan una comunidad indígena es su organización política, donde la estructura orgánica permite una relación directa entre los representantes y el resto de la comunidad: “si tú vas a otros municipios, no ves a un comandante con el grado de responsabilidad que tienen en Hueyapan; no ves a un jefe de manzana que realmente esté en contacto con su gente, con sus representados”. “Lo que nos diferencia de los municipios no indígenas es la unidad y la cohesión social que se genera a través de la estructura política”.

Un último significado sobre ser indígena que retomo en este apartado es el de la pertenencia a Hueyapan. Me decían que establecer la autoadscripción como único

criterio para ser indígena era una “burrada” porque para ser indígena es necesario “ser nativo de un pueblo que tiene un origen prehispánico, de un pueblo donde existen usos y costumbres. Yo soy indígena porque soy nativo de Hueyapan, que es un pueblo con origen prehispánico”. A pesar de la fórmula “soy indígena porque soy de Hueyapan”, más adelante en la conversación me decía “a mí nunca me han discriminado por ser indígena, me discriminan por ser de Hueyapan, porque dicen que no tenemos progreso y que somos personas que quieren solucionar las cosas con manifestaciones”.

El argumento en contra de la autoadscripción estaba basado en los casos de usurpación de la identidad indígena en las últimas elecciones federales y estatales, eso a pesar de la autoadscripción calificada indígena. Considerando que la acreditación de la condición indígena es una medida en contra de la usurpación de la identidad, sostengo la pregunta por las implicaciones de pedirle a alguien que acredite su identidad. No sólo en la identidad indígena, sino en una plétora de adscripciones identitarias y en particular en las identidades subalternizadas, ¿qué implica tener que demostrar la propia identidad?

## Alteridad y alterofobia; a manera de cierre

Nos menosprecian por ser indígenas. Y muchas veces confundimos la palabra *indígena* con *indio*, lo cual obviamente son dos palabras totalmente diferentes. Desde ahí nuestro mismo gobierno nos está catalogando o nos está menospreciando por ser indígenas. (comunicación personal, 2022)

Rita Segato afirma que “todo estado -colonial o nacional- es otrificador, alterofílico y alterofóbico simultáneamente” (2007: 138). Se trata de un proceso de instalación de los *otros* de la nación que es *alterofóbico* por la manera en que rechaza y excluye la diferencia, pero también es *alterofílico* porque, primero: depende de los *otros* a partir de los cuales establece criterios de diferencia como referencia para el *nosotros*; y, segundo: porque se ha apropiado de los repertorios culturales de los grupos que conforman lo *diferente* para establecer sistemas de representación y narrativas nacionales.

No en vano la constitución política mexicana declara en su artículo segundo que la nación mexicana es *única e indivisible* a la vez que tiene una *composición pluricultural*. En este juego hermenéutico, lo *único* es su función homogeneizante, mientras lo *indivisible* es su función represora; el Estado. Por su parte, lo *pluricultural* es la base de su estructura de poder cultural, la *diferencia* que le pertenece como base de sus narrativas; de lo nacional. Se trata del doble proceso simultáneo de su carácter alterofóbico-alterofílico<sup>17</sup>.

Si pensamos en las ambivalencias identitarias de *ser indígena* expresadas discursivamente en los deslizamientos de sentido entre *indio* e *indígena*, ¿cuándo la comunidad de Hueyapan es una cosa y cuándo es la otra? Por un lado, la perenne

---

<sup>17</sup> Al respecto, Mario Rufer escribe “Creo que si la nación mexicana, jurídicamente hablando, es simultáneamente pluricultural y única -lo cual comprobaría la tesis de Rita Regato (2007) sobre la simultánea alterofilia y alterofobia del Estado poscolonial-, esta paradoja se instala ideológicamente en un *dictum* implícito: podrá haber muchas culturas, pero hay una sola historia” (Rufer, 2019: 83). Valdría la pena considerar que esa historia única es la que produce el carácter aglomerador de la categoría *indígena*, cuyo contenido se disputa entre la autoría de un Estado-nación alterofílico-alterofóbico y las experiencias y significados particulares de grupos que no sólo son diferentes entre sí, sino que contienen una diversidad que desborda las categorías.

amenaza de ser marcado a fuego y hierro por el epíteto *indio* si la función alterofóbica del Estado-nación lo decide; por otro lado, lo *indígena* sólo parece legible en los términos permitidos por la función alterofílica. Como si el guion que vincula al Estado con la nación supusiera una existencia de equivalencia absoluta entre ambos; por eso sus narrativas inventan que el Estado es la voluntad de la nación.

O, sin darle tantas vueltas: cuando la comunidad de Hueyapan protesta por sus derechos políticos, se tortura a dieciséis de sus integrantes y se les llama indios; pero cuando la comunidad festeja su identidad indígena, los equipos de comunicación de los políticos les toman fotos usando collares de flores.

Por esto, ser indígena en el municipio indígena de Hueyapan, en el estado de Morelos, es una cuestión ambivalente. Si para Judith Friedlander (2006), ser indio en Hueyapan es una cuestión de *identidad obligada* y de *identidad negativa*, aquí es una cuestión de *alterofilia* y *alterofobia* de un Estado-nación que sigue reproduciendo las dinámicas de explotación y dominación que existían previas a la Revolución de Independencia, aunque continúan actualizándose en una matriz colonial, al mismo tiempo que expropia los símbolos de la identidad indígena para sostener sus narrativas.

El proceso de constitución como municipio indígena fue la respuesta a décadas de depender de la administración racista de recursos por parte de su antigua cabecera municipal; apenas una fracción de tiempo de entre los siglos de marginación por su identidad indígena. Aquí lo indígena se tensa entre ser el motivo de marginación, a la vez que de reconocimiento.

El conflicto interno en la comunidad fue avivado por la incapacidad del gobierno de Morelos de articular la Ley Orgánica con los usos y costumbres, o por la voluntad de usurpar los derechos políticos de la comunidad a través de que los usos y costumbres fueran subordinados a la Ley Orgánica, y culminó con la violencia ejercida por el aparato represivo del Estado. Finalmente, el conflicto devino en el estigma sobre la identidad de la comunidad; en ser indios revoltosos.

Por su parte, los usos estratégicos de la identidad develan la agencia que tiene la comunidad sobre el control de sus propios símbolos, cuya genealogía no tiene que estar en continuidad directa con el pasado prehispánico para que estos sean apropiados y negociados como elementos de lo indígena. Aquí hay procesos de apropiación y de negociación.

Ser indígena en Hueyapan sigue atravesado por el ejercicio de un poder colonial que no concluye con la municipalización de la comunidad ni con el fin del conflicto social en Hueyapan. Por lo que la identidad en Hueyapan continúa moviéndose, dependiendo de cómo son interpelados por las representaciones que sobre ellos se construyen mientras los escenarios políticos van transformándose. Ser indígena parece ser, pues, un proceso que despliega las tensiones de cómo el Estado-nación mexicano se relaciona con sus *otros*, con las personas indígenas.

Ha sido una lucha fuerte, dolorosa. Vamos hacia adelante. Estamos empezando. Está naciendo nuestro municipio. Va a ser paso a paso y ahorita nosotros estamos de paso, luego vienen otros que tienen que continuar y este es un municipio que acaba de nacer, de reciente creación y a todos nos toca poner nuestro granito de arena para que todo marche como debe ser. Al paso de unos años se consolidará y pasará a la historia todo lo vivido y todo lo que vamos aprendiendo, porque no somos políticos, no conocemos lo que es la política, aquí por usos y costumbres. (comunicación personal, 2020).

## Fuentes consultadas

Abu-Lughod, L. (2012). Escribir contra la cultura. *Andamios. Revista de investigación social*, 9(9), 129–157.

Bonfil Batalla, G. (1972). El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología*, 9, 105–124.

Bonfil Batalla, G. (1987). *México profundo Una civilización negada*. Grijalbo.

Butler, J. (2007). *El género en disputa*. Paidós.

Butler, J., Honneth, A., Ikäheimo, H., Lepold, K., Stahl, T., Allen, A., McNay, L., Deranty, J. P., Celikates, R., y Owen, D. (2021). *Recognition and Ambivalence*. Amsterdam University Press.

Butler, J., & Spivak, G. (2009). *¿Quién le canta al Estado-nación? Lenguaje, política, pertenencia*. Paidós.

Caso, A. (1948). Definición del indio y lo indio. *América Indígena*, VIII(5), 7–17.

Chatterjee, P. (2008). *La nación en tiempo heterogéneo*. Siglo Veintiuno.

Cigüela, J. (2015). Derecho penal y exclusión social: La legitimidad del castigo del excluido. *Isonomía*, 43, 129–150.

Friedlander, J. (2006). *Being indian in Hueyapan*. Palgrave Macmillan.

Friedlander, J. (2007). Ser indio otra vez en Hueyapan. *Estudios sociales, nueva época*, 221–230.

González Casanova, P. (2006). El colonialismo interno. En *Sociología de la explotación* (pp. 185–205). CLACSO.

González-Ruibal, A. (2014). Malos Nativos. Una crítica de las arqueologías indígenas y poscoloniales. *Revista de Arqueología*, 27(2), 47–63.

Gorbach, F. (2012). La «Historia nacional» mexicana: pasado, presente y futuro. En *Nación y diferencia. Procesos de identificación y formaciones de otredad en contextos poscoloniales* (pp. 105–122). Itaca.

- Grimson, A. (2015). *Los límites de la cultura*. Siglo XXI.
- Hale, C. (2005). Neoliberal multiculturalism: The remaking of cultural rights and racial dominance in Central America. *Political and legal anthropology review*, 28, 10–28.
- Hall, S. (2014a). El trabajo de la representación. En *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 489–527). Universidad del Cauca.
- Hall, S. (2014b). La cuestión de la identidad cultural. En *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 399–444). Universidad del Cauca.
- Hernández Castillo, A. (2017, septiembre). Los Tigres de Hueyapan, el sismo y la solidaridad Nacional. *Ichan Tecolotl*. <https://ichan.ciesas.edu.mx/los-tigres-de-hueyapan-el-sismo-y-la-solidaridad-nacional/>
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder y clasificación social. En *Cuestiones y horizontes de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 285–327). CLACSO.
- Rufer, M. (2019). La cultura como pacificación y como pérdida: sobre algunas disputas por la memoria en México. En *Políticas, espacios y prácticas de memoria. Disputas y tránsitos actuales en Colombia y América Latina* (pp. 75–110). Pontificia Universidad Javeriana.
- Sánchez-Parga, J. (2013). *Qué significa ser indígena para el indígena. Más allá de la comunidad y la lengua*. Universidad Politécnica Salesiana.
- Segato, R. (2007). Raza es signo. En *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad* (pp. 131–150). Prometeo.
- Stavenhagen, R. (1978, septiembre). De indios y antropólogos. *Nexos. Sociedad, ciencia y literatura*, 9, 30.
- Swartz, M., Turner, V., & Tuden, A. (1994). Antropología política: una introducción. *Alteridades*, 4(8), 101–126.

Valladares, L. (2012). La importancia del peritaje cultural: avances, retos y acciones del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C. (CEAS) para la certificación de peritos. En *Boletín del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C.* (pp. 11–20). CEAS.

## **Documentos**

Consejería Jurídica del Poder Ejecutivo del Estado de Morelos. Decreto número dos mil ochocientos cincuenta y dos.- Por el que se designa al Concejo Municipal del municipio de Hueyapan, Morelos. 23 de mayo de 2018.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Morelos, que reforma la del año de 1888.

Convenio de “Pacto por la paz y la gobernabilidad del municipio indígena de Hueyapan, Morelos.

Ley Orgánica para el Congreso del Estado de Morelos.

Morayta, L.M. (2017) Peritaje antropológico para constatar la autenticidad como pueblo indígena de Hueyapan. INAH.

Morayta, L.M. (2019) Peritaje antropológico para verificar los usos y costumbres de la comunidad de Hueyapan. INAH.

Morayta, L.M. (2020) Actualización del peritaje antropológico para dar respuesta al requerimiento realizado por el Dr. Carlos Alberto Puig Hernández, magistrado titular de la Ponencia Uno del Tribunal Electoral del Estado de Morelos, hace a la dirección del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro INAH Morelos, según el comunicado que obra en el expediente: TEEM/JOC/30/2020-1. INAH.

Periódico Oficial “Tierra y Libertad”. Decreto número mil ochocientos sesenta y seis.- Por el que se reforma y adiciona diversas disposiciones de la Ley Orgánica para el Congreso del Estado de Morelos, en materia de creación de municipios indígenas. 14 de mayo de 2017.

Periódico Oficial “Tierra y Libertad”. Decreto número dos mil trescientos cuarenta y tres.- Por el que se crea el municipio de Hueyapan, Morelos. 19 de septiembre de 2017.

Reglamento interno de la contraloría del municipio indígena de Hueyapan.

Reglamento para la elección de servidores públicos; concejo mayor, concejo municipal y autoridades auxiliares del municipio indígena de Hueyapan, Morelos.

Tribunal Electoral del Estado de Morelos. *Expediente: TEEM/JDC/433/2018-2*. 21 de noviembre de 2018.



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

# ACTA DE EXAMEN DE GRADO

No. 00155

Matrícula: 2203801292

SER INÍGENA EN HUEYAPAN:  
ALTEROFILIA ALTEROFOBIA EN  
EL PROCESO DE FORMACIÓN DE  
UN NUEVO MUNICIPIO INDÍGENA.

En la Ciudad de México, se presentaron a las 13:00 horas del día 1 del mes de septiembre del año 2022 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DR. STEFAN GEORG KROTZ  
DR. FELIPE ORLANDO ARAGON ANDRADE  
DRA. LAURA RAQUEL VALLADARES DE LA CRUZ



GUILLERMO LEAL MUÑOZ  
ALUMNO

Bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretaria la última, se reunieron para proceder al Examen de Grado cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

MAESTRO EN CIENCIAS ANTROPOLOGICAS

DE: GUILLERMO LEAL MUÑOZ

y de acuerdo con el artículo 78 fracción III del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

*Aprobar*

Acto continuo, el presidente del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

REVISÓ

MTRA. ROSALIA SERRANO DE LA PAZ  
DIRECTORA DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CSH

MTRO. JOSE REGULO MORALES CALDERON

PRESIDENTE

DR. STEFAN GEORG KROTZ

VOCAL

DR. FELIPE ORLANDO ARAGON ANDRADE

SECRETARIA

DRA. LAURA RAQUEL VALLADARES DE LA CRUZ