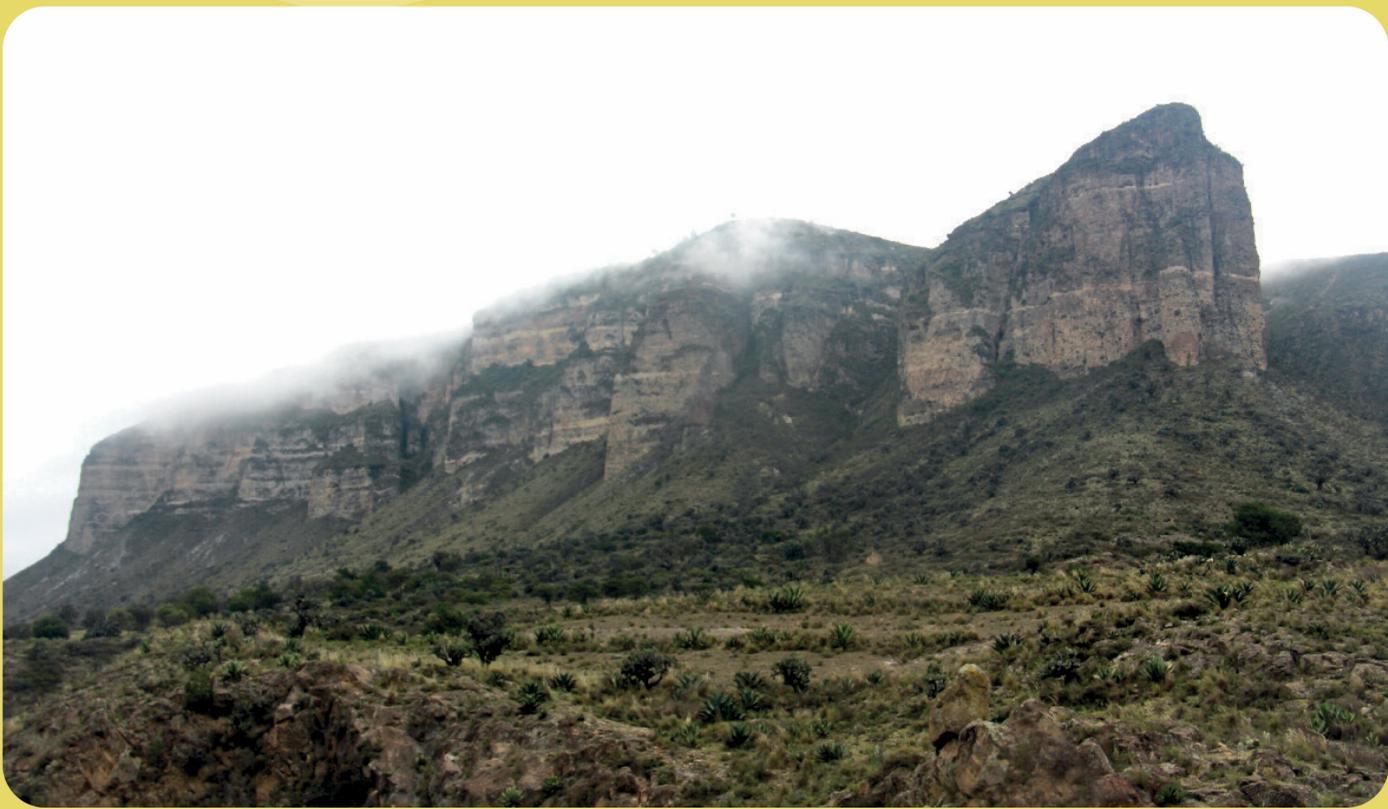




**Aquí somos
mexicaneros,
aunque no
hablemos el idioma**

Pierre Beaucage y Alejandro Marreros Lobato
COORDINADORES



Cerro de Colhua, fotografía de Eduardo Caballero (2018).



Réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones
Aboriginal Peoples Research and Knowledge Network
Red de investigación y de conocimientos relativos a los pueblos indígenas



**Aquí somos
mexicaneros,
aunque no
hablemos el idioma**

Coordinadores:	Pierre Beaucage y Alejandro Marreros
Investigadores de campo:	Alumnos y alumnas de 3° y 4° de la Licenciatura en Planeación del Desarrollo Rural, CESDER
Colaboradores en la investigación:	Ciudadanas y ciudadanos de las comunidades de Ixtacamaxtitlán, Puebla
Revisión:	Judith Chaffee
Trabajo editorial:	El Errante Editor/Miraceti Jiménez y Ruth Rojas
Diseño Editorial:	El Errante Editor/ Israel Hernández
Materiales portada y contraportada:	María Fernanda Olvera
Equipo de educación CESDER:	Marco Antonio Comunidad, Marisa Bengoa, Irma Estela Aguirre, Manuel Lara, Zitlalli López, Nicolás Marreros, Mario Serrano, Socorro Reyes.
Equipo de trabajo comunitario CESDER:	Ignacia Serrano, Feliciano Aguilar, Donaciano Napoleón, Mario Rivera, Diana Hernández, Agustín Rodríguez, Irma González.

Este informe se publica bajo la licencia de producción de pares usted es libre de compartir: copiar, distribuir, ejecutar y comunicar públicamente la obra y hacer otras actividades derivadas, bajo las condiciones siguientes:



Atribución: Debe reconocer los créditos de la obra de la manera especificada por el autor o licenciante (pero no de una manera que sugiera que tiene su apoyo o que apoyen el uso que se hace de su obra).



Compartir igual: Si altera o transforma esta obra o genera una obra derivada, sólo puede distribuir la obra generada bajo una licencia idéntica a ésta.



No capitalista: El uso de esta obra está sólo permitido a cooperativas, organizaciones y colectivos sin fines de lucro, a organizaciones de trabajadores autogestionados y donde no existan relaciones de explotación.

Más información sobre la licencia en: https://endefensadelsl.org/ppl_deed_es.html



Identidad y cultura indígenas
en Ixtacamaxtitlán, Puebla

Pierre Beaucage y Alejandro Marreros Lobato

COORDINADORES

Los estudiantes de tercer y cuarto año de licenciatura

INVESTIGADORES

CESDER

Interlocutores en las comunidades

Noé Román, Constantino Posada Romano en Cuahuigtic y Tenzoncuahuigtic.

Melecio X en Cuahuigtic.

Ángela Muñoz Real y Benjamín Cortillo en Zacatepec.

Claudia Navarro García y José Eduardo Quiroz en Santa María Zotoltepec.

Maribel Landero Hernández, Cirilo Hernández de la Luz y Virginia Rodríguez en Tuligtic

Teodoro López Reyes, Pascual Rodríguez y Natalia Baltazar Palestina en Tatempango

Apolinar Hinojoza Pérez y Marcelina Moreno Hernández en Santa María Zotoltepec

María Cleofas García López en Barrancas

Investigadores

Alejandro Martínez Méndez y Sinuhé Miranda: Cuahuigtic y Tenzoncuahuigtic.

Adelita Tapia Vargas y Antonio Salvador Barrios: Cuahuigtic.

Elvia Rojas Zacarías y Mateo Ravelo Rodríguez: Zacatepec.

Elvia García: Santa María Zotoltepec.

Noemi Pacheco Ramírez, Samuel Ayala Lujano: Tuligtic

María del Pilar Vázquez Cruz, Maribel Landero Hernández, Alfredo Uriel Cazarín Estrada,

Cirilo Hernández de la Luz y Nicolás Hernández de la Luz: Tuligtic

Ingrid Daniela Chapuz Osorio y Rodrigo Hernández Jiménez: Tatempango

José Ramón Ventura Luna y Araceli Maldonado Herrera: Tatempango

Neftalí Ismael Martínez Contreras, Jesús Dimas Ramos Morales y Elia Noemi Vázquez Martínez: Barrancas

Índice



Presentación: objetivo de este estudio	7
1. Almaden Minerals, una minera canadiense en México	9
1.1 Ixtacamaxtitlán: el «estudio» de GMI Consulting	10
1.2 Ixtacamaxtitlán: nuestro estudio (septiembre-diciembre, 2018)	12
2. Ixtacamaxtitlán, sus gentes e historia	15
2.1 El señorío precolonial	15
2.2 Ixtacamaxtitlán colonial	16
2.3 La independencia y las reformas liberales	21
2.4 De la Reforma hasta hoy: la invisibilización indígena	22
<i>La población indígena en los censos</i>	23
3. La investigación etnográfica de septiembre, 2018. Metodología y resultados	29
3.0 Hipótesis	29
3.1 La metodología	29
3.3 La cultura mexicana-náhuatl actual de Ixtacamaxtitlán	32
3.3.1 La cultura material	32
<i>El maíz y la milpa</i>	32
<i>El maguey y el pulque</i>	34
<i>La alimentación tradicional</i>	38
<i>La medicina tradicional</i>	40
3.3.2 La cultura inmaterial simbólica	41
<i>La toponimia náhuatl</i>	41
<i>Las fiestas religiosas</i>	44
<i>La organización política local</i>	45
<i>Una red de apoyo y respeto: el compadrazgo</i>	47
Conclusión	49
Epílogo	51
Referencias	53
Anexos	57



Presentación: objetivo de este estudio¹



Este texto quiere ser una contribución a la *revisibilización* de un pueblo indígena en México. Un pueblo que, como muchos otros que sufren su misma condición, ha sido víctima de la concesión de sus tierras, bosques y agua a la megaminería transnacional.

La *invisibilización* de los pueblos nativos, a través de las políticas educativas y administrativas, hasta por las estadísticas oficiales, ha sido un arma empleada por los Estados nacionales del continente americano desde que se fundaron. Para ese fin, se logró colocar a la «cultura indígena» como algo inmutable, idéntica a lo que era en el momento del contacto con los europeos. El cambio cultural (incluyendo el cambio lingüístico) equivalía a la *aculturación*, es decir, dejar de ser sí mismo para empezar a ser el otro. Es así como las estadísticas étnicas establecían, sin sombra de duda, la inexorable extinción de los pueblos indígenas: su absorción por las sociedades nacionales.

Sin embargo, el empoderamiento de los pueblos originarios de América durante las últimas cuatro décadas, su autoafirmación, ha obligado a los gobiernos, del Norte y del Sur, a reconocer no sólo los derechos individuales de los indígenas como ciudadanos, sino también sus derechos colectivos y territoriales y a incluirlos en sus constituciones políticas. Este reconocimiento incitó a las empresas que quieren implantar megaproyectos extractivos (mineros, hidroeléctricos o de hidrocarburos) en territorios indígenas a cambiar su estrategia. Ahora varias de estas empresas deciden negar, simplemente, la presencia indígena en un territorio determinado, fundándose en una pretendida «desaparición» de su cultura. Esa es la nueva orientación que parece haber adoptado la minera canadiense

¹Queremos agradecer a la doctora Judith Chaffee, muy conocedora de la Sierra Norte de Puebla, por su revisión crítica del texto y sus valiosos comentarios.

Almaden Minerals, en Ixtacamaxtitlán, Puebla, México, para escapar a su obligación de someter su proyecto de mina de oro a una consulta «previa, libre e informada» como lo establece el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, ratificado por México.

Por eso nos pareció esencial *revisibilizar* a la comunidad, su identidad y su cultura: no una cultura ahistórica, fijada en el eterno «presente etnográfico» de los manuales de etnología, sino la cultura tal como la vive y la concibe diariamente la gente, y también en su dimensión histórica. Si la visión fija de la cultura puede ser un instrumento de opresión de los pueblos, una visión dinámica puede contribuir a su emancipación.

El reporte de investigación está conformado por tres partes: en la primera sección se ubica el contexto en el que la empresa minera Almaden Minerals se establece en el municipio de Ixtacamaxtitlán con el proyecto Ixtaca 1, ubicado en Santa María Zotoltepec; asimismo, se presentan los detalles del desarrollo de la investigación etnográfica en 2018. En la segunda sección se aportan elementos históricos de la existencia de los pueblos de Ixtacamaxtitlán como pueblos prehispánicos, originarios de la región. Más adelante, el tercer apartado sintetiza los hallazgos y resultados de las entrevistas y trabajo de campo y se aportan conclusiones de la investigación en conjunto. En los anexos, al final del documento, se encuentran textos, fotografías y videos que documentan otros ejemplos de los hallazgos en el trabajo de campo, mismos que revelan la vitalidad de la cultura indígena local y que, por la premura de la entrega final, no pudieron ser inscritos en el documento de base.

1. Almaden Minerals, una minera canadiense en México



Almaden Minerals es una de cientos de empresas mineras canadienses que han obtenido concesiones en México. Bajo el nombre de Minera Gorrión, concentra sus operaciones en el vasto municipio de Ixtacamaxtitlán (589 kilómetros cuadrados), en la sierra alta de Puebla. Allí, en los alrededores del pueblo de Santa María Zotoltepec, en 2003 y 2009 se le otorgaron dos concesiones llamadas Cerro Grande y Cerro Grande 2, donde perforó 540 barrenos. Los minerales en barrenos señalan la presencia de oro y plata en cantidad suficiente como para hacer rentable una explotación de tajo abierto.²

La presencia y posibilidad de explotación minera preocupa a la población. Estudios sobre su impacto en los derechos humanos de las personas de Ixtacamaxtitlán indican que, en caso de operar la mina, afectaría directamente la salud de las comunidades aledañas (por el polvo y los químicos utilizados). Además, en caso de ruptura de la presa de jales, las

² A diferencia de la minería tradicional, «de socavón», donde se alcanzan las vetas de mineral por medio de galerías subterráneas, la minería de tajo abierto explota desde la superficie yacimientos de poca ley. La roca es dinamitada y pulverizada por trituradores. Este polvo se mezcla con agua y se centrifuga: el metal, más pesado, se va al fondo mientras que la escoria es evacuada con el agua. En el caso del oro, se procede a la lixiviación (purificación) con cianuro de sodio. «Cada gramo de oro extraído requiere 481 000 litros de agua, 7099 litros de diésel, 1864 kilos de explosivos. Además, para separar el oro y la plata del mineral triturado se emplean grandes cantidades de cianuro (10 884 gramos) o de mercurio, dos productos extremadamente tóxicos que se encontrarán en las aguas residuales» (Alfaro Galán, 2012). Estas aguas se almacenan en balsas o «presas de jales». Regularmente, la prensa nos habla de las catástrofes ecológicas que provoca la ruptura de los jales, que vierten sus aguas y barros tóxicos en las cuencas de los ríos.

aguas contaminadas podrían afectar toda la cuenca del río Apulco, con decenas de pueblos y miles de gente (PODER, 2017).

En su sitio web, Almaden Minerals afirma que los barrenos realizados desde 2010 revelan la gran rentabilidad del yacimiento de oro y plata del Ixtaca Site.³ Declara también estar «muy avanzada» en el estudio de factibilidad para obtener los permisos de la Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT) y de las autoridades estatales. A nivel municipal, la empresa se ganó el apoyo de las autoridades, que representan la pequeña burguesía comercial de la cabecera por medio de obsequios «a la comunidad»: se mandó pintar de nuevo el palacio municipal (donde se presta un local a la empresa), se añadió un aula al preescolar, se sembraron unos árboles... Así, pudo realizar sus trabajos de exploración con el beneplácito de las autoridades municipales.

Ya no parecía haber obstáculo para que a la empresa se le autorizara el pase de la fase de exploración a la fase de explotación cuando los habitantes de varias comunidades formaron la *Unión de ejidos y comunidades en defensa de la tierra, el agua y la vida, Atcolhua*. La primera protesta legal se hizo en 2015: la comunidad de Tecoltemic, apoyándose en su estatuto de ejido,⁴ rechazó ser incluida en la concesión. Una juez federal otorgó la suspensión provisional de las concesiones mineras, de tal forma que Almaden no puede hacer ningún acto legal respecto a la mina mientras se resuelva el juicio. Por eso, la empresa intentó rediseñar sus concesiones, excluyendo a Tecoltemic. Sin embargo, dado que la mayoría de las tierras del municipio de Ixtacamaxtitlán son de pequeña propiedad campesina y no las ampara la Ley Agraria, que protege sólo a los tierras ejidales y comunales, la empresa logró mantener la mayoría de las tierras en concesión.

La Unión de ejidos y comunidades, aparte de defender los derechos humanos básicos a la salud y al agua (PODER/CESDER/IMDEC, 2017), puede ampararse en el derecho de los pueblos indígenas a la «consulta previa, libre e informada», prevista por el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo e incluida en el artículo 2 de la Constitución Mexicana.

1.1 Ixtacamaxtitlán: el «estudio» de GMI Consulting

Para intentar escapar a su obligación legal de llevar a cabo una consulta previa, la empresa Almaden Minerals / Minera El Gorrión mandó hacer una Evaluación del Impacto Social (EVIS).⁵ Los evaluadores, después de consultar algunas estadísticas oficiales, realizaron una

³ Véase el sitio web de Almaden: «Ixtaca Gold-Silver Deposit». También, dice que ya dismanteló y alistó (¡en Rock Creek Mill, Alaska!) el equipo necesario para operar la mina del Ixtaca Site («Almaden completes dismantling...») (consultado el 7/09/2018).

⁴ Los ejidos son concesiones de tierras que la Reforma Agraria otorgó a las comunidades campesinas a partir del dismantelamiento de los latifundios, después de la Revolución de 1910-1917.

⁵ Copia del estudio fue obtenida de la Secretaría de Minas por la Unión de ejidos y comunidades en defensa de la tierra, del agua y de la vida Atcolhua, en respuesta a la solicitud de información 0001600375817. No aparece

«investigación de campo» en las 12 comunidades de Ixtacamaxtitlán que se encuentran en el «área de influencia directa» del proyecto Ixtaca, o sea, un radio de dos kilómetros alrededor de la zona de explotación. Allí viven 1957 personas, esencialmente de la agricultura de temporal y de la pequeña ganadería. A través de una «inmersión etnográfica» se realizaron 119 entrevistas, que abordaron tanto aspectos económicos como culturales, y «las necesidades más importantes para ayudar a diseñar el Programa de Inversión Social de la empresa». El estudio llegó a la conclusión que cualquiera podía haber adivinado desde el principio: a pesar de que el municipio es parte de la región náhuat oriental y que cinco instituciones gubernamentales afirman la presencia de población indígena, para los autores (anónimos) del informe, en las comunidades investigadas «no se identificaron habitantes con autoadscripción indígena ni hablantes de lenguas originarias» (Minera el Gorrión, 2018, p. 41).⁶

¿Qué criterios se aplicaron?

Te das cuenta de que no hay autoridad indígena. Sí hay gente que habla lengua indígena, pero eso no los hace ser indígenas [sic]: tienen que tener autoridad, usos y costumbres, unidades culturales y sociales y que sus autoridades emitan actos dentro de sus usos y costumbres para que sean indígenas (Gudiño Gual, citado en Flores, 2018).

Y concluye el mismo señor: «No hay pueblos ni comunidades indígenas, [entonces] no tienes a quién consultar». Al parecer, el señor Gudiño Gual se esperaba encontrar a los caciques con exótico atavío que acogieron a Hernán Cortés o, por lo menos, a gobernadores de «pueblos de naturales» con sus bastones de mando. Pero aquellos fueron eliminados durante la Conquista, mientras que a éstos los suprimieron las reformas liberales del siglo XIX.

En febrero de 2019, la empresa publicó su Manifestación de Impacto Ambiental, en el que vuelve a afirmar la no-existencia de una población indígena en el municipio de Ixtacamaxtitlán:

Conforme a las constancias emitidas por el Gobierno Municipal, con base en la Ley de Derecho, Cultura y Desarrollo de los Pueblos y Comunidades Indígenas, no existen etnias susceptibles de ser susceptibles de ser afectadas en el AP, afectadas ni en la «microcuenca baja» del SAR definido para el proyecto (Minera Gorrión, 2019, p. II-8).

nombre de autor, aunque Juan Pablo Gudiño Gual, director jurídico de GMI Consulting, asumió la autoría en una entrevista (Flores 2018).

⁶ En realidad, dicen que encontraron a UN hablante de náhuat en la comunidad de Tuligtic... ¡pero que no era nativo de allí!

Más abajo reitera que

procedió a la consulta con el Gobierno Estatal sobre el padrón referido, así como a la presencia de grupos indígenas que contasen con una forma de gobierno autónoma, a la vez de que se acudió a la base de datos del Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática, de igual manera. El resultado permitió sustentar la no vinculación con el proyecto (p. III-15).

La motivación de la empresa es clara: pretende sustraerse a la obligación que tiene de proceder a una consulta previa, libre e informada, tal como lo establece la Convención 169 de la Organización Internacional del Trabajo, cuando se van a realizar «proyectos de desarrollo» en territorios indígenas. Sin embargo, no son las autoridades estatales ni municipales las que pueden decretar la presencia o la ausencia de pueblos indígenas en un territorio determinado, sino la gente misma, siguiendo el principio de autoadscripción vigente en México. Por eso decidimos consultar a la gente misma

1.2 Ixtacamaxtitlán: nuestro estudio (septiembre-diciembre, 2018)

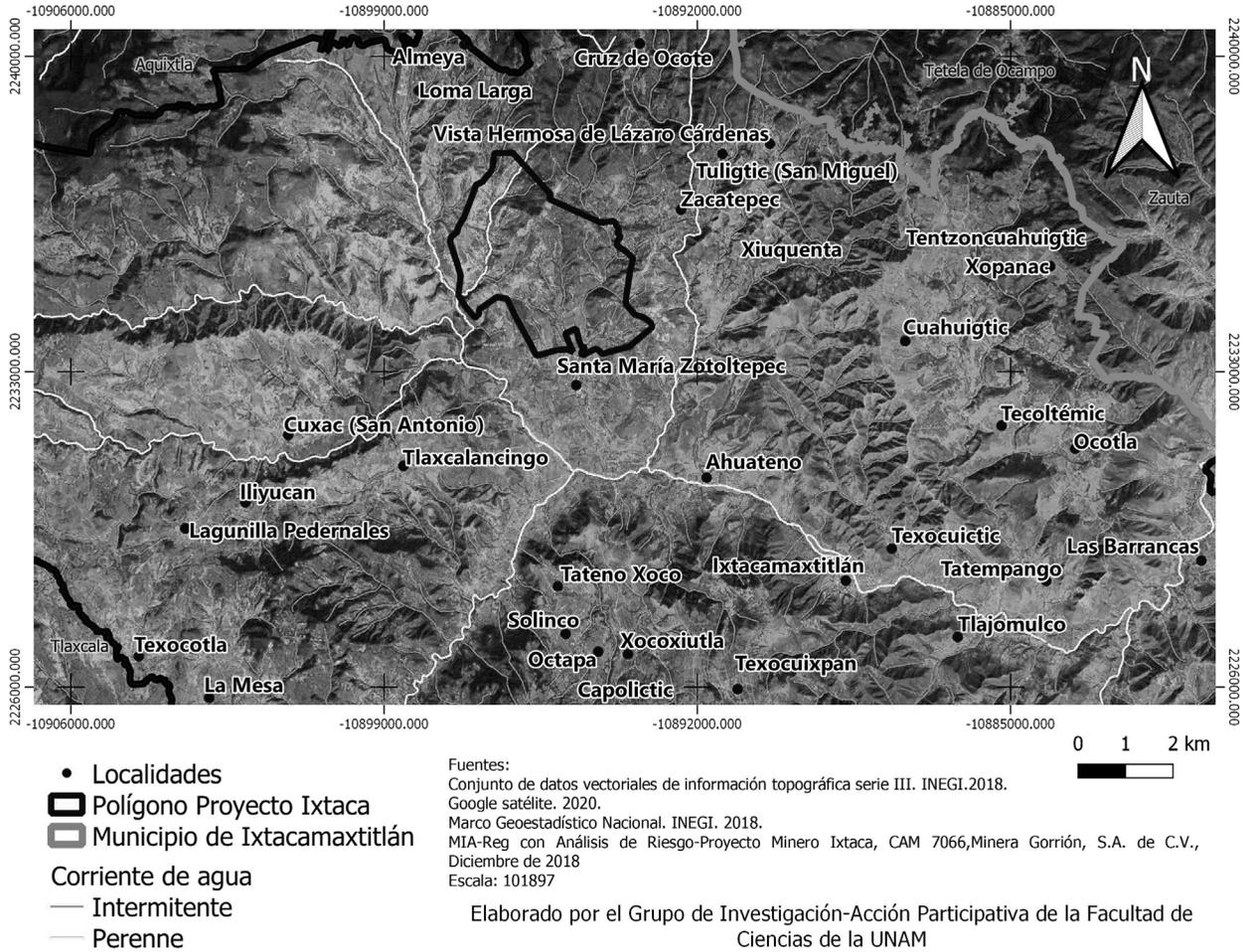
Al conocer el estudio de GMI Consulting, discutí varias ideas con Alejandro Marreros, docente en el Centro de Estudios para el Desarrollo Rural (CESDER), una institución educativa alternativa que se inició hace treinta y cinco años, en el municipio de Zautla, vecino de Ixtacamaxtitlán.⁷ El CESDER ha formado generaciones de estudiantes de secundaria, de preparatoria, de licenciatura y, más recientemente, de una maestría universitaria. Yo lo conozco hace años. Impartí clases y talleres allí en los años 2000, y conferencias más esporádicas después. En vista del carácter evidentemente sesgado del informe de GMI, Alejandro y yo elaboramos otra investigación, con base en el método etnográfico, para responder a la siguiente pregunta: ¿Cuáles son la identidad y cultura indígena en Ixtacamaxtitlán hoy?

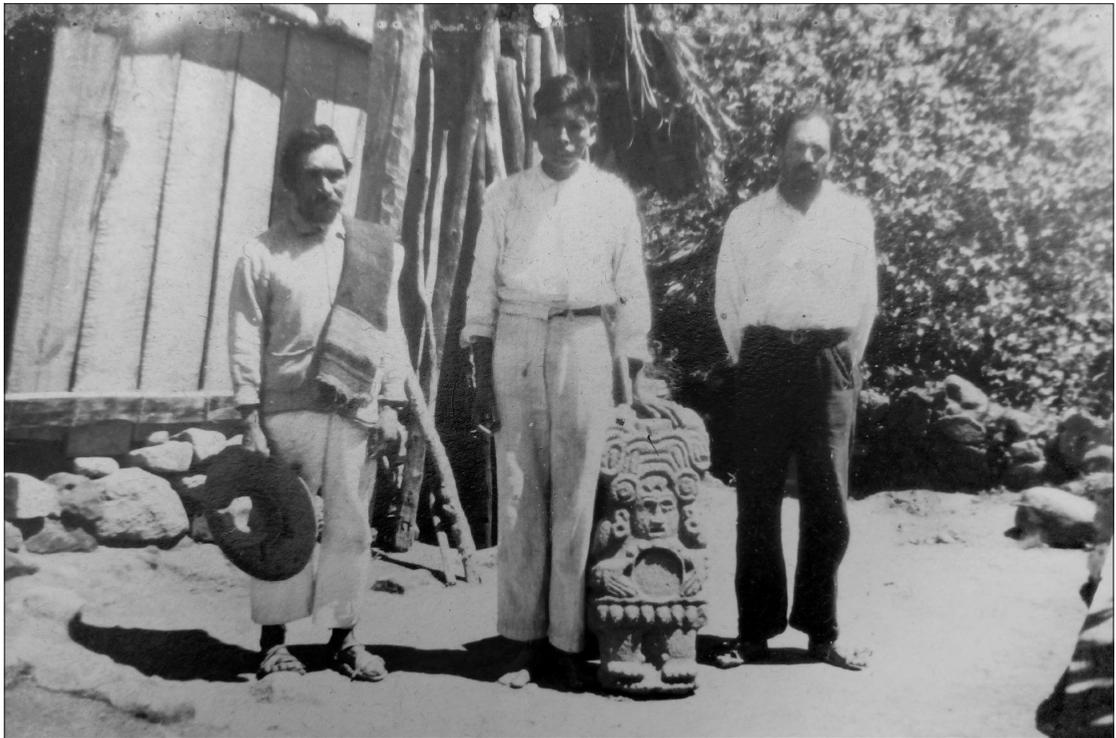
Del 10 al 15 de septiembre, expuse a los 25 alumnos de tercer y cuarto año de licenciatura las bases teóricas y metodológicas de una investigación etnográfica. El profesor Marreros, por su parte, preparó la investigación de campo en seis comunidades de Ixtacamaxtitlán, que pertenecen a la zona de impacto de la mina proyectada. La investigación de campo extensa se realizó en un solo día, el 12 de septiembre. Los estudiantes regresaron otras dos ocasiones a las comunidades para completar sus datos de entrevistas y me los mandaron para que yo elaborara la síntesis. Me encargué también de la parte histórica: en vista del poco tiempo del que disponíamos, me limité a la documentación publicada y

⁷ Uno de sus fundadores, Gabriel Salom (Q.E.P.D.) participó durante varios años a la labor educativa que realizaba P.R.A.D.E., en San Miguel Tzinacapan, (municipio de Cuetzalan) de donde surgió el Taller de Tradición Oral.

a los datos disponibles en línea. Vamos a resumir aquí nuestros hallazgos. (Véase el mapa del Área del Proyecto Ixtaca a color al final de los Anexos).

Área del Proyecto Ixtaca y los pueblos





2. Ixtacamaxtitlán, sus gentes e historia



2.1 El señorío precolonial

Los límites del actual municipio de Ixtacamaxtitlán corresponden en gran parte a los del señorío que existía a la llegada de los españoles, hace quinientos años (García Martínez, 1987, p. 112). Allí, el cacique recibió a Hernán Cortés en su ruta hacia México (p. 62). Así describe el conquistador su visita a ese pueblo:

Me pasé al asiento de otro señor [...] que se dice Ixtacamaxtitlán. El señorío este serán tres o cuatro leguas de población, sin salir de casa a casa, por lo llano de un valle, ribera de un río pequeño, y en lo alto de un cerro muy alto está la casa del señor con la mejor fortaleza que hay en la mitad de España, y mejor cercada de muros, y barbacanas y cavas. Y en lo alto de este cerro tendrá un poblado de hasta cinco o seis mil vecinos, de muy buenas casas y gente más rica que no la del valle abajo. Aquí mismo fui bien recibido y también me dijo este señor que era vasallo de Moctezuma, y estuve en este asiento tres días. [...] Y a la salida de dicho valle hallé una gran cerca de piedra seca, que atravesaba todo el valle de una sierra a la otra, y tan ancha como veinte pies, y por toda ella un pretil de pie y medio de ancho para pelear desde encima (Cortés, 1986, pp. 89, 91).

Sobre Ixtacamaxtitlán, Bernal Díaz del Castillo agrega en su crónica de la Conquista:

Desde que vimos blanquear azoteas y las casas del cacique y los cúes y adoratorios, que eran muy altos y escalados, parecían muy bien, como algunos pueblos de nuestra España; y pusímosle el nombre Castil-blanco porque dijeron unos soldados

portugueses que parecía a la villa de Castil-blanco de Portugal. [...] Cómo **íbamos**, salió el cacique a recibirnos con otros principales, junto a sus casas; el cual cacique se llamaba Olinteclé.⁸ Y nos llevaron a unos aposentos. Y nos dieron de comer, poca cosa y de mala voluntad. Y después que hubimos comido, Cortés les preguntó con nuestras lenguas [intérpretes] de las cosas de su señor Montezuma y dijo de grandes poderes de guerreros que tenía [...] Y luego dijo de mucho oro y plata y piedras chalchiuis, que tenía Moctezuma... (Díaz del Castillo, 1968, p. 96).

¿Qué tipo de sociedad era Ixtacamaxtitlán a la llegada de los españoles? A diferencia de las tribus igualitarias que los españoles encontraron en las Antillas, los *altépetl* («señoríos» o «cacicazgos») de Mesoamérica, sometidos hace poco al imperio azteca, eran sociedades jerarquizadas. En la cumbre estaba el «cacique» (*tecuhtli*) que formaba con los «principales» una nobleza hereditaria (*pipiltin*), quienes desempeñaban funciones de dirección militar, administrativa y religiosa. Ellos eran «la gente más rica, con buenas casas» que vivía, con su servidumbre, en lo alto del cerro. Los mantenía con sus tributos una clase numerosa de labradores y artesanos, llamados *macehualtin* o «mercedores», porque podían merecer de los dioses haciendo sacrificios. La *Relación geográfica* de Tetela, pueblo vecino, nos informa:

Lo que tributaban a estos señores eran mantas de dos o tres maneras, dellas muy finas y dellas no tales, y cacao en la cantidad que les mandaban, y aves de la tierra y venados y conejos y codornices y algodón y chile y frijoles y esclavos que ganaban en las guerras con sus comarcanos [...] Y adoraban a un ydolo que trajeron de México, llamado Huitzilopochtli y a este ydolo le sacrificaban indios e indias (González, 1905b, p. 147).⁹

La proximidad del «señorío de Tlaxcallan», independiente y enemigo del imperio azteca, justificaba la fortificación en el cerro Colhua, y la otra muralla, en la parte occidental.

2.2 Ixtacamaxtitlán colonial

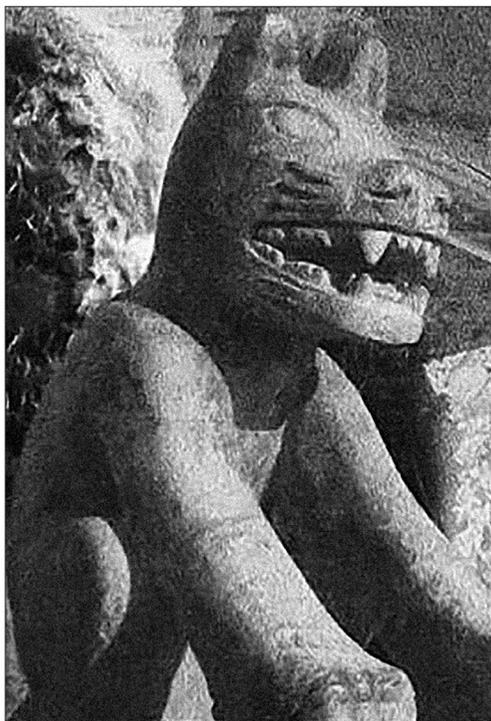
Después de la conquista de México, Díaz del Castillo menciona en Ixtacamaxtitlán una sublevación temprana que causó la muerte de nueve españoles. Fue aplastada por el envío de soldados españoles y tlaxcaltecas (Díaz del Castillo, 1968, p. 57). Después, el cacique se convirtió al cristianismo, por lo que los ixtacamaxtitecos, medio siglo después,

⁸ La tradición local recuerda al cacique Temamascuicuil, que se convirtió al cristianismo, con el nombre de Francisco (véase infra).

⁹ Mucho se ha discutido sobre la caracterización de las relaciones económicas y sociales en las sociedades mesoamericanas y andinas. Descartado el feudalismo, por la naturaleza colectiva de las prestaciones del *altepetl* a la clase dominante el concepto de «sociedades tributarias» me parece más adecuado (Beaucage, 1974).

reclamaban «privilegios [...] otorgados en 1530 al ‘rey don Francisco Temamascuicuil en premio a sus servicios’» (García Martínez, 1987, p. 63, nota 80). Después de la Conquista, bajaron al valle muchos de los que vivían en el cerro. Por la política llamada «de congregaciones», se juntó a toda la población en el sitio actual de la cabecera San Francisco Ixtacamaxitlán. El territorio fue dividido entre dos encomenderos, Francisco Montano y Pedro Vargas, «con beneficio a los clérigos».¹⁰

Inspirada en la administración de los reinos moros conquistados en España, la encomienda atribuía a los conquistadores la autoridad directa sobre determinado número de indígenas, con la misión de mantener la paz, facilitar su conversión y cobrar los tributos para la Corona española. Por ejemplo, en un principio, Ixtacamaxitlán debía entregar determinada cantidad de maíz, mantas de algodón y gallinas (García Martínez, 1987, p. 81, nota 31). No había límite en cuanto a otras prestaciones, a favor del encomendero. Bajo la encomienda, el poder de los antiguos caciques se redujo hasta ser meramente formal.



Fotografía 1. El Jaguar. Museo Municipal, Ixtacamaxitlán
Foto: Alumnos de licenciatura, CESDER, 2019.

El régimen de la encomienda dio lugar a innumerables abusos, denunciados, entre otros, por Bartolomé de las Casas ([1542]1982). El rey Carlos V fue sensible a la rápida caída

¹⁰ «Ixtacamaxitlán», documento electrónico, consultado el 4/11/2018.

demográfica: le importaba mantener una numerosa población indígena, fuente de tributo e indispensable mano de obra para las minas recién descubiertas. A partir de la promulgación de la Nuevas Leyes de Indias (1542), las encomiendas fueron subordinadas a una administración pública, el corregimiento, y progresivamente eliminadas. A Ixtacamaxtitlán le correspondió el corregimiento de Tlatlauquitepec, cabecera de un cacicazgo vecino y luego el de San Juan de los Llanos, centro administrativo creado por los españoles a poca distancia (García Martínez, 1987, pp. 120-121). Esa división no implicó una merma territorial efectiva para el antiguo *altépetl* puesto que San Juan se estableció en tierras antes deshabitadas (p. 275).

Después de las Nuevas Leyes, la forma en que el Estado español representó la sociedad colonial fue la de dos «repúblicas» distintas y jerarquizadas: arriba, la de los españoles, y abajo, las de los indios. En ésta se reemplazó el poder hereditario de los caciques de antaño por autoridades locales elegidas anualmente. En 1554, una real cédula ordenó la formación de cabildos en los pueblos indígenas (García Martínez, 1987, p. 102): a su cabeza, un gobernador indígena apoyado por alcaldes, alguaciles, regidores y escribanos.¹¹ En los años siguientes, se nombraron a los primeros gobernadores en los pueblos de la Sierra (García Martínez, 1987, p. 100); gradualmente se consolidó el régimen de la «República de Yndios», que sería la forma típica de gobierno de los pueblos indígenas durante toda la colonia. Dotados de «mercedes de tierras» (el «común de naturales»), los pueblos conquistados lograron conseguir ciertos espacios de autonomía interna.

La existencia de «cajas de comunidad» muestra la rápida penetración de las relaciones mercantiles en la Sierra. Eran formadas a partir de las «sobras de tributos», o sea, de la diferencia entre los montos recolectados y las cantidades realmente pagadas a la hacienda colonial, según las normas de tasación, más el impuesto especial de «real y medio» cobrado de cada hogar (García Martínez, 1987, pp. 102-103). Al parecer, las comunidades consideraron este dinero principalmente como un fondo ceremonial destinado a financiar las espléndidas fiestas religiosas (p. 104).

Sin embargo, a pesar de cierta autonomía interna, las comunidades quedaban sometidas a un corregidor español que acumulaba funciones administrativas y judiciales (pp. 85-86). Su autoridad fue aumentando a medida que desaparecían las encomiendas. En la región que nos interesa, la corregiduría primero se estableció en Tlatlauquitepec (p. 161, nota 23) antes de pasar a San Juan de los Llanos.

Hay que agregar que la dominación colonial siempre fue inseparable, en Nueva España, de la dimensión religiosa. La conversión de los «idólatras» al cristianismo era la gran justificación de la Conquista y, después, la tarea fundamental del clero era mantener a los

¹¹ El modelo era indudablemente el de los pueblos rurales de Castilla con excepción del puesto de «gobernador» propio de la estructura indígena. La persistencia de la concepción indígena del poder hizo que a menudo se eligiera como gobernador al antiguo cacique y se mantuvieran las autoridades en función por largos periodos, a pesar de la obligación legal de elecciones anuales (García Martínez, 1987, p. 100).

indígenas en la fe por la predicación y la administración de los sacramentos. Todo el pueblo imitó al cacique Temamascuicuil cuando se convirtió al cristianismo y fue bautizado. Ixtacamaxtitlán, como el cacicazgo vecino de Tlatlauquitepec, fue incluido primero en la provincia franciscana del Santo Evangelio. Alrededor de 1548, los frailes ya habían mandado a construir conventos en ambas cabeceras (p. 130); el de Ixtacamaxtitlán se dedicó a San Francisco.

La edificación de esos conventos, paralela a las que se llevaban a cabo en toda Nueva España, se hizo esencialmente con base en las faenas de la población indígena local, incluida en las dos encomiendas cuyos beneficiarios eran los frailes. Vale la pena recordar que, bajo el régimen de la encomienda, el tipo y la duración de las faenas se dejaban enteramente al criterio de los encomenderos.

En 1567, los franciscanos abandonaron definitivamente sus enormes monasterios, poco adecuados para una feligresía que sufría una baja demográfica continua. El pueblo pasó a la jurisdicción de la primera parroquia seglar, establecida en Tetela en 1563 (p. 134).

Mientras tanto, en 1533, la administración colonial había decidido la fundación de otro pueblo, San Juan Tlaxocoapan, en «los llanos de Atzompa», una zona deshabitada al sureste de Ixtacamaxtitlán. Se pretendió trasladar allí a la población indígena del pueblo antiguo. Una parte aceptó, pero la otra se quedó y eligió a sus propias autoridades (p. 161), de tal modo que quedaron dos pueblos. Bien situado en el camino hacia la costa, el pueblo de San Juan se hispanizó progresivamente y pasó a ser la sede del corregimiento, desplazando a Tlatlauquitepec. El cura de Ixtacamaxtitlán residió primero en San Juan. Sin embargo, San Francisco ya tenía cura residente a principios del siglo xvii (nota 72). En los años 1609-1610, Ixtacamaxtitlán y sus vecinos Zautla e Zapotitlán enjuiciaron a miembros del clero que aprovechaban sus funciones para enriquecerse ilícitamente (p. 97, nota 85).

Con el traspaso al clero seglar, se regularizaron las prestaciones de los indígenas a la Iglesia con la institución del diezmo. Los indígenas habían sido exentos de ello en un principio ¡a cambio de cargar los diezmos en especie de los españoles! A partir de 1537, fueron obligados a pagar el diezmo sobre los cultivos nuevos (trigo, cebada, etc.) pero aún no sobre sus cultivos tradicionales como el maíz y el frijol (Medina Rubio, 1983, p. 71). En los siglos xvii y xviii, con la monetización general de la economía, los diezmos se pagaron en efectivo. Por ejemplo, a fines del xviii, los 61 214 habitantes de la alcaldía mayor de San Juan de los Llanos —en su mayoría indígenas— pagaban al obispo en promedio 28 219 pesos anuales, o sea, unos 4 reales por persona. Además, pagaban 8262 pesos como alcabalas a la Corona española, o sea, un poco más de un real por persona (Caravaglia y Grosso, 1983, pp. 8-9). Para tener una idea más precisa de lo que representaban esas sumas, hay que tomar en cuenta que el salario rural diario (el «jornal») en la región era de dos reales.¹²

¹² Eso equivale a lo que ganaban y pagaban entonces los indígenas de otros pueblos de la región, como San Francisco Quezalan, a la misma época (Beaucage, 1995, p. 351). El jornal también corresponde aproximadamente

Sin embargo, el paso al corregimiento no trajo una mejora sensible para los indígenas, aunque ahora sí tenían un espacio para protestar contra los abusos. En 1551, los ixtacamaxtitecos se quejaron al visitador Diego Ramírez de tributos demasiado altos y de los malos tratos de su encomendero (García Martínez, 1987, p. 89). En 1563, los mismos denunciaron que los abusos de su encomendero, Hernando de Alva, fueron encubiertos por el corregidor... ¡su cuñado! (p. 122). Como en otras partes de Nueva España, una población diezmada por las epidemias no podía sostener el nivel de impuestos fijados poco después de la Conquista, a los que se añadían las exacciones y corruptelas de la administración colonial y de los representantes de la Iglesia.

En 1720, el nuevo virrey de Nueva España, el marqués de Valero, llegando a San Juan de los Llanos, es acogido por una numerosa delegación de «gobernadores y alcaldes» de la sierra norte. Vienen para protestar contra una faena que les quieren imponer las autoridades de Xalapa, para «ir a componer los caminos allá.» Su argumentación muestra el conocimiento que tienen de las leyes coloniales ¡y su capacidad de aprovechar la ignorancia del marqués sobre la región! Convencieron al alto mandatario, quien les dio la razón (Anon. 1720).

Frente a la crisis económica profunda con la que se enfrentaba España en el siglo XVIII, surgió, en las altas esferas del poder, un proyecto modernizador tímido y contradictorio, para la metrópoli y sus colonias. Según sus pensadores, este proyecto debía comprender una modificación de las estructuras agrarias para que «la tierra esté en manos de quién la trabaja»; se pretendía así devolver las tierras ociosas de los latifundios a los productores indígenas (Torales, 1992, p. 157). Se materializó en la Real Cédula de 1754, que obligaba a todos a presentar sus títulos de propiedad. Los propietarios y usuarios de las tierras se opusieron: muchos habían comprado tierras a los indígenas a pesar de la inalienabilidad jurídica de las tierras comunales y sin que sea muy clara la naturaleza de estas «compras». En la Sierra, como en otras regiones, hacía tiempo que los indígenas luchaban por conservar sus tierras colectivas frente a la expansión de las haciendas.¹³

Si resumimos la documentación disponible en los archivos coloniales estudiados por García Martínez durante el periodo colonial, el pueblo de San Francisco Ixtacamaxitlán no se distingue de los demás pueblos indígenas de la sierra alta. Sufrió un impacto considerable de la Conquista, con la baja dramática de su población, que pasa de varios miles a unos centenares (véase el cuadro 2, infra). Las instituciones religiosas y políticas propias

al que menciona Hermes Tovar Pinzón en el occidente del país para el mismo periodo (1987, p. 357 sig.). Sin embargo, el autor advierte la dificultad de establecer un salario rural medio en la época, debido a la frecuencia del trabajo a destajo y del pago en especie. El hecho de que los diezmos fueran evaluados en «pesos de oro común» y los salarios en pesos de plata no crea dificultad porque «un peso de plata no valía menos que un peso de oro porque aquel tenía 16 veces más metal que éste» (García Martínez, 1968, p. 356).

¹³ Véase, por ejemplo: «1717-1729: Los naturales del pueblo de San Francisco Iztacamaxitlán contra Ignacio de Ledezma [...] sobre tierras», (Méndez Martínez, s.f., ficha 554), «1733-1735: Juan Rolón [...] contra los naturales del pueblo de San Francisco Atempan, sobre propiedad de tierras (ficha 853).

del *altépetl* fueron remplazadas por la religión católica y el cabildo indígena, una forma de democracia aldeana tutelada por los corregidores y por la Iglesia. Los mismos archivos permiten ver también cómo el pueblo de San Francisco Ixtacamaxitlán, al igual que otros pueblos indígenas de la región, se fue consolidando y logró expresar una voluntad propia frente al poder colonial, civil o eclesiástico. Un mejor conocimiento de la ley permitió a los indígenas utilizar instituciones, como el cabildo y la estructura religiosa local para defender sus intereses. Así, los ixtacamaxitlecos se negaron a ser trasladados a San Juan de los Llanos, enjuiciaron a un cura abusivo y supieron unirse a los pueblos vecinos para defender su causa frente al nuevo virrey, de visita por la Sierra.

2.3 La independencia y las reformas liberales

No hemos encontrado datos sobre el impacto específico de las guerras de independencia en la zona. Después de las Reformas Liberales (1856) desaparece el régimen de la «república de Indios»: son eliminados el estatuto de indio, la faena y el diezmo obligatorios. Pero, a la vez, ya no hay territorios reservados al uso exclusivo de la población indígena, sino una progresiva municipalización de todo el territorio nacional. En 1895, Ixtacamaxitlán —ya con ortografía definitiva— aparece como «municipio libre».¹⁴ Con la desamortización, se suprimen la propiedad comunal y la eclesiástica.

La consecuencia directa de esos cambios, a fines de siglo XIX, es la llegada a la Sierra Norte de inmigrantes criollos de otras regiones del país. Se establecen en las cabeceras municipales y denuncian tierras «baldías» como su propiedad. A veces, como en Cuetzalan, se dan choques violentos entre los recién llegados y la población originaria (Thomson, 1991).

Los forasteros lograron instalarse en las cabeceras municipales de la Sierra y, después de un tiempo, controlaban la vida económica y política local. La población indígena se replegó hacia los barrios periféricos y las rancherías. En las escuelas, cuya asistencia se volvió obligatoria, se prohibió hablar en «dialeto», es decir, en idiomas indígenas.

Durante el siglo XX, a pesar de la Reforma agraria, la concentración de tierras continuó en la sierra alta. En 1960, en Ixtacamaxitlán, 259 predios de más de 5 hectáreas totalizaban 10 897 has (con un promedio de 42,1 has), lo que representaba 39,1 % del total del municipio. Mientras que los 2551 predios privados de menos de 5 has se repartían 4653 has, 16,9 % del total (con un promedio de 1,8 has).¹⁵

El minifundismo obligó a un gran número de hombres a emigrar por temporadas al vecino estado de Veracruz, en plena expansión económica, para trabajar en la zafra y otras labores agrícolas. El bilingüismo se extendió en la sierra alta: el uso del idioma náhuatl («mexicano») se concentró en la familia y los grupos de amigos, mientras que el español

¹⁴ «Ixtacamaxitlán», documento electrónico, consultado el 4 /11/2018.

¹⁵ Dirección General de Estadística, *IV Censo agrícola, ganadero y ejidal*, 1965, p. 26.

dominaba en las relaciones comerciales y administrativas. Al contrario, en la zona baja vecina, el cultivo de la caña y luego del café permitía a los campesinos nahuas y totonacos integrarse a la economía mercantil sin tener que emigrar: allí se mantuvieron más fuertes los idiomas indígenas.

En los siglos posteriores a la Conquista, el municipio de Ixtacamaxtitlán (exseñorío, expueblo de Yndios) muestra las mismas tendencias que se observan en otros pueblos indígenas de la meseta oriental. Durante la colonia, el régimen de la «república de Yndios» permitió a la comunidad conservar su fondo de tierras, base de la subsistencia y de la identidad local. Tres siglos de colonia española dejaron profundamente arraigados los ritos y creencias de un catolicismo popular, en sincretismo con creencias y prácticas de origen prehispánico. A nivel social y político, las relaciones relativamente igualitarias y democráticas fueron puestas en jaque, después de la Reforma, por la penetración de forasteros que acapararon la tierra y el poder político.

2.4 De la Reforma hasta hoy: la invisibilización indígena

Al mismo tiempo que las leyes de desamortización facilitaron a una minoría la apropiación de los territorios indígenas, ocurría otra expropiación, de naturaleza simbólica. Hasta 1850, se consideraba «india» a la mitad o más de la población de México, desde los habitantes de las comunidades rurales hasta los artesanos de los arrabales de las ciudades. Eran demasiados para la burguesía criolla, apegada a los modelos europeos y norteamericano de «unidad nacional». En el vocabulario oficial se cambió progresivamente la palabra *Yndio*, propia del antiguo régimen, por la de *indígena*, más «científica». Los científicos del porfiriato (1876-1910) decretaron que los verdaderos indígenas eran los que hablaban los idiomas originarios. Como la expropiación agraria y la castellanización forzada no iban lo suficiente de prisa, se acudió a la manipulación estadística. En 1910, el régimen podía orgullosamente ostentar «apenas» 13 % de indígenas (Warman *et al.*, 1970, p. 143). Con eso, don Porfirio ya podía frecuentar a los embajadores de los «países civilizados», ¡el primer mundo de la época! Por suerte, no se había eliminado físicamente a millones de indígenas: sólo se cambiaron de columna en las estadísticas oficiales.¹⁶

Con la Reforma agraria, la Revolución mexicana devolvió a muchas comunidades campesinas, indígenas y mestizas, que emprendieron la lucha, una parte de las tierras que les habían sido arrebatadas. Así, en Ixtacamaxtitlán, aparecen en 1960 unos 18 ejidos, con una superficie total de 11 905 hectáreas, o sea, 43,4 % de las tierras de labor del municipio.¹⁷ Pero los beneficiarios eran «campesinos sin tierra», no indígenas... aunque fueran las mismas personas. Paralelamente, los gobiernos postrevolucionarios continuaron con

¹⁶ Aunque genocidios no faltaron: como cuando los yaquis de Sonora se negaron a entregar sus tierras a los colonos o cuando los mayas yucatecos defendieron sus milpas contra la invasión de las haciendas henequeneras.

¹⁷ Dirección General de Estadística, *IV Censo agrícola, ganadero y ejidal*, 1965, p. 26.

las mismas políticas culturales orientadas a «mexicanizar al Indio», según la frase célebre del no menos célebre presidente Lázaro Cárdenas cuando creó el Instituto Nacional Indigenista.

La población indígena en los censos

¿Cuáles fueron los efectos de estas políticas sobre los pueblos indígenas? Miremos primero la dimensión demográfica, a través de las estadísticas oficiales para el Estado de Puebla (véase el Cuadro 1).

Cuadro I			
Puebla: indígenas y hablantes de lenguas indígenas, del siglo XVIII al XXI			
AÑO	POBLACIÓN TOTAL	INDÍGENAS (obispado e intendencia de Puebla)	
		Número	Proporción
1742i	477,532	295,754	61.90%
1803i	813,300	441,337	54.30%
		HABLANTES DE LENGUAS INDÍGENAS (estado)	
1895ii	984,413	317,656	32.26%
1900ii	1,021,133	325,130	31.84%
1910ii	1,101,600	188,336	17.10%
1921ii	1,024,955	247,392	25.51%
1930ii	1,150,425	310,607	32.01%
1940ii	1,294,620	163,616	12.71%
1950ii	1,625,830	297,490	21.62%
1960ii	1,973,837	293,357	17.64%
1970ii	2,508,226	346,140	16.54%
1980iii	3,338,729	567,584	17.00%
1990iv	3,585,924	503,277	14.00%
2000v	5,076,686	853,554	16.80%
2010vi	5,780,000	601,680	10.40%

Fuentes: Cuenya, 1983, pp. 3-4; Barbosa Cano, 1980, p. 46; X-Censo General de Población y Vivienda, 1984; INEGI, 1992, p. 24; Serrano Carreto, Embriz Osorio, Fernández Ham, coord., 2002, p. 53; INEGI, 2011, pp. 14, 28.

Antes de considerar los resultados, notemos un cambio fundamental en las series estadísticas a partir de 1895: ya no hay «indígenas» sino «hablantes de lenguas o dialectos indígenas» (Dirección General de Estadística, 1953, p. 316). Con ese criterio lingüístico se distinguía después entre «monolingües» y «bilingües». En la perspectiva asimilacionista

imperante, los bilingües ya habían dado un paso adelante, eran «menos indígenas». Sólo les faltaba olvidar del todo (o por lo menos decirle al agente censal que olvidaron) su lengua materna para dejar de serlo completamente. Por eso, «castellanizar» a los monolingües era el objetivo prioritario de la política educativa en medio indígena.

Si observamos la dinámica de la «población de hablantes de un idioma indígena», así definida, inmediatamente aparecen incongruencias. Entre 1900 y 1910, el número total de hablantes de lenguas indígenas en Puebla baja abruptamente de 136 794, o sea, 42 %. Para volver a subir, en 1921 —a pesar del millón de muertos de la Revolución—, a 247 392 (+31 %). Observamos otra inverosimilitud entre 1930 y 1940, con una baja reportada de 47 %, seguida por un repunte de 82 % en 1950.

¿Qué revelan estas variaciones que son verdaderos contrasentidos demográficos? Una explicación se encuentra en el carácter sumamente político que tuvo durante todo el siglo xx la colecta de estadísticas sobre una población indígena definida «desde arriba y desde afuera» en función del criterio lingüístico. En primer lugar, a partir de 1921, para disminuir lo más posible la población indígena, se decidió excluir a los niños de menos de 6 años (Barbosa Cano, 1980, p. 46, nota 2), «por no hablar suficiente bien el idioma». Ese año, éstos suman 15 462, o sea, 16 % de la población indígena del estado, y se añaden *todos* implícitamente a los hispanoparlantes. A falta de otra explicación, las increíbles variaciones observadas pueden resultar de la fuerza de la presión variable que se ejercía sobre los responsables de los censos para «desindianizar» a la población.

A partir del 1980, la situación cambia. Se observa un fuerte aumento del número de hablantes de idiomas indígenas: +64 % en 10 años. Ya hemos notado este fenómeno a nivel nacional: la población indígena ha aumentado más del doble entre 1960 y 1980, lo que no se puede atribuir solamente al crecimiento demográfico (Beaucage, 1987, p. 19). Es la propia definición del indígena que está en cuestión. Como factor explicativo, subrayamos entonces el surgimiento y el crecimiento de movimientos indígenas fuertes y reivindicativos en muchas regiones del país, y su reconocimiento (muy desigual, desde luego) por las autoridades, federales y estatales y las instancias internacionales.

En 1990, el Gobierno de Salinas de Gortari ratificó el Convenio 169 de la OIT, que reconocía la existencia de pueblos indígenas como sujetos de derecho, incluso de derechos a sus territorios. En 1992, el mismo Gobierno introdujo por primera vez en la Constitución la existencia de *pueblos indígenas* en México, con derechos sociales y culturales, y no sólo de *hablantes de idiomas indígenas*. Además, el primero de enero de 1994, ocurrió en Chiapas el levantamiento zapatista, que tuvo un enorme impacto en el país y, en particular, entre los pueblos indígenas. Las negociaciones ulteriores entre el EZLN y los representantes del gobierno dieron lugar a los Acuerdos de San Andrés Larrainzar (1996), aunque estos fueron posteriormente negados por el gobierno priista de Ernesto Zedillo. El presidente Vicente Fox, del PAN, presentó en 2001 al Congreso una «ley indígena» que, si bien quedaba muy corta en relación con los acuerdos de San Andrés, reconocía su derecho a la

autodeterminación... dentro de la constitución mexicana, y dejaba a los estados la reglamentación de la misma.

En aquellos años, se pusieron en marcha varios programas destinados a los pueblos indígenas que apuntaban a la revaloración de sus idiomas y de sus culturas. Con las victorias alcanzadas a nivel cultural, económico, político, la condición indígena dejó progresivamente de ser un estigma. Un nuevo liderazgo indígena infundía un orgullo legítimo de pertenecer a los pueblos originarios.¹⁸

Ese fenómeno se aceleró con el nuevo milenio. En el censo del 2000, 10 253 627 personas se identificaron como indígenas a nivel nacional, mientras que 6 044 747 declararon hablar un idioma indígena. Por primera vez, se adoptó el principio de *autoadscripción*, o sea, «la consciencia que tiene uno de pertenecer un grupo étnico». El hecho de que 10 millones de los 97 millones de mexicanos contestaran «sentirse indígenas», en relación con 6 millones de hablantes, muestra un sentimiento de identidad indígena mucho más amplio que la competencia lingüística (INEGI, 2002).

En el censo de 2010, al ser preguntados si, de acuerdo con su *cultura*, se consideraban indígenas, 15 053 995 de mexicanos declararon *ser* indígenas (Vázquez Sandrín y Quezada, 2015, cuadro 1). Frente a tal aumento, estos autores, después de evocar fenómenos políticos recientes (cambios constitucionales, sublevación zapatista), sugieren que la «revitalización de lo étnico» proviene sobre todo en la «permisibilidad» de la pregunta, permitiendo una «sobrestimación censal». Nuestro análisis histórico, más profundo, revela más bien que los cambios en la afirmación identitaria se estaban produciendo desde los años 1970 y cobraron más vigor con el nuevo milenio.

Así, después de esbozar la situación global podemos entender mejor la dinámica en el municipio de Ixtacamaxtitlán, Sierra Nororiental de Puebla.

El Cuadro 2, por otro lado, nos muestra que las estadísticas demográficas, aunque fragmentadas, revelan en el municipio de Ixtacamaxtitlán las mismas tendencias generales que hemos observado a nivel nacional y estatal. Durante el siglo XVI, la población indígena bajó de más de «cinco a seis mil», estimado por Cortés en 1519, hasta un número de entre 2665 personas en 1597 a 1120 para 1610. Por contraste, si miramos el siglo L, el número total de hablantes de lengua indígena crece de 1271 a 4163 entre 1950 y 1960, para bajar de nuevo a 3187 en 1970. Las cifras sobre monolingües y bilingües siguen la misma curva surrealista que las estadísticas globales durante esos años. Para comprender la situación, propongo que consideremos que, a nivel municipal, el (o la) agente censal, miembro de la pequeña burguesía hispanoparlante de la cabecera, recibía presiones (variables) para que apareciera el menor número de indígenas posibles: si el jefe de familia podía contestarle

¹⁸ Este nuevo liderazgo se formó a partir de influencias múltiples tanto internas como externas: políticas educativas en zonas rurales, presencia de adeptos de la teología de la liberación, impacto de movimientos políticos nacionales y locales (Beaucage, 2008).

en español, ya la familia era «bilingüe»; si contestaba en forma fluida, todos eran ya «hablantes de español».

Cuadro 2
La población indígena en el municipio de Ixtacamaxtitlán (1519-2010)

A o	Total indígenas				
1519i	« 5-6 mil vecinos en la parte alta » (Cortés)				
1597ii	2665 (« 945 tributarios »)				
1609iii	1120 (« 400 vecinos casados »)				
	Hablantes de lenguas indígenas (>6 años)				
	Población		Total	Monolingües	Bilingües
	Total	Indígena			
1950iv	18297		1271	117	1154
1960v	18084		4163	1184	2979
1970vi	21807		3187	268	2651
2000vii	28358	6856 (24,2%)	2663 (9.4%)	26	2531
2010viii	25326	6210 (24,5%)			

Fuentes: Cortés, 1986, p. 89; «Información recibida de la Real Audiencia de México...», García Martínez, 1987, p. 336; «Memoriales del obispo de Tlaxcala, Fray Alonso de la Mota y Escobar...», García Martínez, 1987; Dirección General de Estadística, 1953, pp. 26, 152; Dirección General de Estadística, 1963, T. 1, p. 233; T. 2, p. 1526; Dirección General de Estadística, 1971, pp. 93, 326; Serrano Carreto, Embriz Osorio y Fernández Ham, 2002, pp. 115, 207; Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), 2010.

Cabe mencionar también que los datos sobre los hablantes de lengua indígenas avellan, en los mismos cuadros, los datos de alfabetización. ¿Por qué? Porque después de la Revolución se consideró que la principal herramienta de asimilación era la escolarización de los niños. Ésta abarcaba mucho más que la alfabetización en castellano, puesto que en ella inculcaba toda la simbología nacional (bandera, himno), y una versión de la historia donde los indígenas pertenecían a un glorioso pasado, pero no tenían nada que hacer en el presente, donde imperaba al mestizaje cultural oficial (la «raza cósmica» de Vasconcelos).

A lo largo de los tres decenios (1950, 1960, 1970), el número altísimo de analfabetos en Ixtacamaxtitlán (entre 48 y 64 % de la población), mucho mayor que el de «hablantes de dialecto», nos indica que no fue la educación el principal factor del cambio lingüístico. Mientras que los hombres tuvieron que adquirir rápidamente suficientes nociones del español como para defenderse durante sus largas estancias laborales en Veracruz, de manera creciente las mujeres jóvenes iban a trabajar en los centros urbanos (Libres, Puebla, México) como empleadas domésticas, lo que las obligaba también a la aculturación lingüística. Se supone que padres y madres transmitían los conocimientos lingüísticos

a sus hijos: de allí la proporción relativamente baja de monolingües en relación con los bilingües a lo largo de los tres decenios (exceptuando 1960).

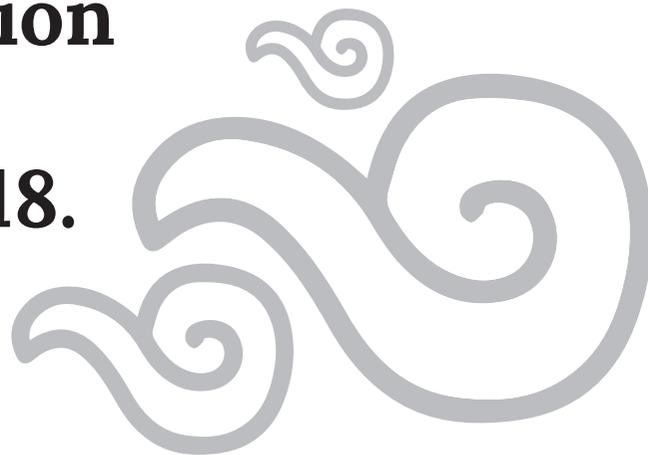
Con el criterio de la «autoadcripción» que se impone después del año 2000, observamos a escala municipal el mismo fenómeno que a nivel estatal y nacional: el número de ixtacamaxtitlecos que se consideran a sí mismos indígenas excede el número de hablantes de lengua indígena: 6856 y 6210, respectivamente, 24,2 % y 24,5 % de la población total censada, frente a 2663 (9.4 %). El *Catálogo de localidades indígenas* de la CDI lo define como «un municipio con presencia indígena» y hace la lista de 71 comunidades con población indígena; en 28 de éstas, la población indígena supera 40 % (CDI, 2011) incluyendo 6 donde, según GMI Consulting, la empresa contratada por Almaden Minerals, «no se encontraron habitantes con autoadcripción indígena ni hablantes de lenguas originarias» (Minera El Gorrión 2018, p. 43).

Lo que revelan los datos históricos disponibles sobre Ixtacamaxtitlán contradice rotundamente las conclusiones de GMI Consulting. Es un municipio indígena que sufrió las mismas tribulaciones que otros tantos: desde la invasión de los criollos que se aprovechan las reformas liberales para apoderarse de las tierras y del poder municipal, hasta la castellanización impuesta por las migraciones y la escolarización. Esta historia local es coherente con lo que se observa a lo largo del siglo xx en Puebla como en todo México: la voluntad política de *invisibilizar* a la población indígena, que llevó a una *subvaluación* sistemática, combinada con una *incoherencia* en aplicar el criterio lingüístico, como el único que reflejaba la existencia indígena. Ambos fenómenos expresaban una correlación de fuerzas muy desfavorable para los pueblos indígenas en relación con un Estado asimilador, que representaba los intereses de los grupos dominantes. Hoy, las luchas por un reconocimiento político, social y cultural, en la región y en el país, trajeron como consecuencia una reafirmación identitaria que escapa al viejo criterio lingüístico: son indígenas los que consideran serlo en función de su pertenencia cultural, tal como ellos mismos la definen. Se hacen visibles tanto en el escenario político como en las estadísticas oficiales.

Nuestro estudio histórico y estadístico nos muestra una presencia indígena fuerte e ininterrumpida en Ixtacamaxtitlán, desde la colonia hasta nuestros días. Y hoy se considera indígena la cuarta parte de la población que habita el municipio. ¿Puede una empresa minera revertir este fenómeno porque conviene a sus intereses invisibilizar otra vez a los indígenas?

Aun así, las estadísticas quedan cortas en cuanto al *significado de la identidad indígena y a su relación con la cultura para los propios sujetos indígenas*. Para indagar estas dos facetas, la identitaria y la cultural, Alejandro Marreros Lobato, docente en el CESDER y oriundo del pueblo de Tecoltemic, Ixtacamaxtitlán, y yo, elaboramos, durante el verano de 2018, un proyecto de investigación de campo sobre la cultura y la identidad actuales en Ixtacamaxtitlán.

3. La investigación etnográfica de septiembre, 2018. Metodología y resultados



3.0 Hipótesis

Nuestra hipótesis de base era que sí, había autoadscripción y cultura indígena en Ixtacamaxtitlán, aunque esa se expresara ya en español y no en nahua. Y la metodología de la investigación de campo tuvo como fin averiguar la presencia de estos dos elementos o, al contrario, su ausencia.

3.1 La metodología

Los investigadores de campo fueron veinticinco estudiantes de tercer y cuarto año de licenciatura del Centro de Estudios sobre Desarrollo Rural (CESDER), de Zautla. Recibieron adiestramiento básico sobre el método etnográfico de parte de Pierre Beaucage como parte de su formación en métodos de investigación. Después de evaluar el área afectada por las concesiones mineras, se decidió investigar seis comunidades del municipio de Ixtacamaxtitlán. Para obtener resultados comparables, se elaboró un esquema de entrevistas en torno a nueve temas:

- A. La identidad local y étnica
- B. La cultura material
 - 1) La milpa

- 2) El maguey y el pulque
 - 3) La gastronomía tradicional
 - 4) La medicina tradicional
- C. La cultura inmaterial
- 5) Las fiestas religiosas
 - 6) El compadrazgo
 - 7) La toponimia
 - 8) La estructura política local

Se formaron 12 equipos de dos estudiantes cada uno (uno de tres), preferentemente compuestos por un hombre y una mujer. El 12 de septiembre de 2018, viajamos a los seis pueblos de Ixtacamaxtitlán donde el maestro Alejandro había avisado de nuestra visita. Cada equipo tenía que investigar cuatro temas, tanto de cultura material como inmaterial, e indagar sobre la identidad, grabando o anotando las respuestas. Las entrevistas duraron entre dos y tres horas. El jueves 13 y el viernes 14, los equipos reportaron oralmente los resultados de sus entrevistas al grupo y se discutieron. Luego se planeó una segunda visita a las comunidades para octubre, con la finalidad de completar los datos y hacer observación de campo.

Hubo una rica cosecha de datos sobre la identidad y la cultura en esos seis pueblos de Ixtacamaxtitlán. Esbozaremos aquí el contenido de esos testimonios: muestran que, a nivel de la cultura material como de la organización social, el ritual y las creencias, comparten básicamente la cultura de los pueblos nahuas del altiplano oriental estudiados por Nutini e Isaacs hace medio siglo (Nutini y Isaacs, 1974) y de los de la sierra vecina (Montoya Briones, 1964).

3.2 Dimensiones de la identidad étnica en Ixtacamaxtitlán

Si los investigadores de GMI Consulting no encontraron autoadscripción indígena, nosotros sí. De entrada, doña Eustolia, de Tuligtic, expresó la identidad colectiva de la gente de su pueblo una sola frase: «Aquí somos mexicaneros, aunque ya no hablamos el idioma». Recordemos que, en la región, la palabra «mexicaneros» designa tradicionalmente a los nahuas, tanto frente a los mestizos hispanoparlantes como a los otros grupos indígenas (otomíes, totonacos). En esta frase surge, de forma espontánea, la distinción entre la identidad étnico-cultural y el idioma hablado, misma que por fin apareció en los censos cuando la definición asignada «desde arriba y desde afuera» fue remplazada por la autoadscripción. Al mismo tiempo, sin embargo, doña Eustolia menciona una relación privilegiada, ideal, con el idioma náhuat que hablaban los antepasados y que ya no se habla.

Con otras palabras, don Noé, de Cuahuigtic, explica:

Esa comunidad es un pueblo indígena, aunque no se hable la lengua materna, el mexicano, pero en otros pueblos cercanos hay personas todavía que hablan el mexicano. Yo siento que, aunque no hablo el mexicano, me gustaría aprender.

Para doña Ángela, de Zacatepec:

Yo todavía me considero indígena: es un orgullo decirlo. Jamás nos avergonzamos de ello. Yo me considero indígena porque me gusta, aunque se han ido perdiendo muchísimas cosas. También ya están entrando otro tipo de cosas modernas, pero sí todavía tenemos origen. Siento que sí somos indígenas nos consideramos: pues somos de aquí que ya la tecnología y todo nos está llegando, aunque no hablemos otro tipo de lengua. Mi abuelito vestía su pantalón de manta y su camisa también de manta, las señoras enaguas de lana. Esa ropa se hacía aquí. Mi mamá sabe coser; también hacía cobijitas para sus bebés mis hermanos los primeros. Se las hizo hilando lana de las borregas.

En estos y otros testimonios recolectados, se confirma la hipótesis que hicimos a partir de las estadísticas censales del siglo xx. Por una parte, el aumento de los contactos con el exterior, y la discriminación que encontraban los indígenas, llevó a la sustitución parcial del náhuatl por el español. Por otra parte, durante las últimas décadas, las victorias logradas por los pueblos originarios a nivel regional, nacional e internacional están llevando a la desaparición del estigma asociado a la identidad nativa desde la época colonial. En Ixtacamaxtitlán como en el resto de México, ya no hay pena o vergüenza al identificarse como 'mexicaneros' (nahuas). Incluso varios sienten orgullo en identificarse como indígenas:

No debemos negarnos a decir o sentirnos indígenas, porque mis padres fueron personas indígenas y pues yo me siento con esas raíces de una persona indígena. Me siento indígena.

Hay mucha gente indígena, aunque no parezca, pero sí se sienten indígena. Lo que indigna es que a nuestra gente le da pena hablar el náhuatl.

La pertenencia comunitaria es el factor fundamental de la autoadscripción étnica.

Doña Virginia, de Tuligtic, lo expresa directamente:

En este pueblo hay gente indígena porque la gente es originaria del pueblo. Por los apellidos sabemos que son de aquí, Sánchez, Rodríguez, etcétera. Yo considero que soy una persona indígena porque yo nací aquí.

Sin embargo, hoy en día está amenazada la cohesión social de las comunidades. Hay un incremento de la violencia que hizo perder la tranquilidad de antaño:

[Antes] nada más teníamos que cuidarnos del coyote y del perro de rabia porque de allí, de nadie nos teníamos que cuidar, pues éramos libres. Andábamos a la hora que sea, en la noche, en la mañana, donde uno quisiera andar, no le perjudicaba a uno nadie.

Entre otros peligros que amenazan la identidad comunitaria está el individualismo, ya muy presente, fomentado por las rivalidades partidarias y el megaproyecto minero:

Allá [en la cabecera, San Francisco] ya no cooperan todos juntos, o sea, no participan todos. Aquí [en Tatempango] también empieza eso, unos son los que participan, algunos cooperan, pero otros ya no participan en algún evento o no cooperan, sí ya empieza la división. Y más ahorita con eso de la minería también, unos les piden dinero a los mineros, otros no están de acuerdo y ya de por ahí empieza todo eso. [...] Debemos ser unidos.

Si resumimos los datos que tocan a la identidad, no cabe duda de que muchos habitantes de las comunidades rurales del municipio de Ixtacamaxtitlán que hemos investigado se autoadscriben como indígenas, o, más bien, como mexicaneros, como se acostumbraba a nombrar a los hablantes de náhuatl en la región. También son conscientes de la pérdida del idioma, e identifican unos factores que la causaron: la emigración hacia «otro lugar más mejor que acá» y la estigmatización tradicional de lo indígena en la sociedad mexicana.

3.3 La cultura mexicanera-náhuatl actual de Ixtacamaxtitlán

3.3.1 La cultura material

La identidad étnica siempre se apoya en un contenido cultural específico. En la cultura material, hemos privilegiado cuatro ejes: el maíz y la milpa, el maguey y el pulque, la comida y la medicina tradicional. En la cultura inmaterial o simbólica, hicimos hincapié sobre: las fiestas religiosas, el compadrazgo, la organización política y la toponimia.

El maíz y la milpa

Sobre el maíz, la rica narrativa de nuestros interlocutores se desarrolla en dos niveles. En el primero, tenemos una descripción técnica muy precisa: semillas, suelos, clima, tiempos, plagas y proceso de trabajo. Don Noé y don Constantino, de Tenzoncuahuigtic, nos relataron lo siguiente:

Con el maíz nos ayudamos, cultivamos porque es nuestra fuente de alimento. Aquí se dan el blanco, el amarillo y el azul. Al sembrar echamos tres o cuatro granos para que se desarrollen bien las matas, pero en ocasiones echamos hasta cinco para que una mata puede ser utilizada como forraje para los animales. Antes yo sólo usaba el azadón ahora utilizo arado y bestias para revoltar la tierra. Nosotros sembramos en el mes de junio porque aquí la tierra es dura, pero en los terrenos que se encuentran en la parte alta, se siembra en el mes de julio porque la tierra es más blanda. Cuando sembramos maíz nos fijamos que la luna este recia; de no hacerlo así el

cultivo se puede enchahuistlar: le caen las plagas más fácilmente y perderíamos toda la cosecha. Después de un mes se le hace la primera limpia. Posteriormente de que la tierra no tenga hierbas, se le echa abono natural de chivo, de gallina o de caballo. No usamos fertilizante químico. La cosecha puede tardar hasta medio año cuando no nos va bien en cuanto a las lluvias y en ocasiones perdemos la cosecha. Pero cuando las lágrimas de Dios nos ayudan la cosecha tarda cuatro meses.

Primero [se sacan] las tortillas y también se pueden aprovechar muchas cosas: el totomoxtle, lo ocupamos para tamales del Día de Muertos; el olote, las hojas, la caña sirven como forraje para los animales. Sembramos frijol, habas, calabaza en la misma temporada que sembramos maíz; la cosecha tarda un mes y medio. Los animales que dañan la milpa son la gallina ciega, los pájaros, la lombriz de tierra, los chapulines.

En un segundo nivel está la dimensión cósmica y religiosa de su cultivo. Las lluvias que permiten sembrar son «las lágrimas de Dios». Si el cuervo viene a robar «su mazorquita» es que, según dicen, fue él que comenzó a tirar el maíz en la superficie de la tierra: de ahí nació la planta en aquel tiempo. Se ofrece una mazorca a la Virgen y se ofrecen tamales, envueltos en el mismo totomoxtle, a los difuntos. El maíz siente y habla como una persona humana:

Mesé un cuento sobre la milpa. Unavez estaban platicando la hierba con el maíz. La hierba dice: «Estás muy débil y se ve que no quieres crecer del todo. Tu cuerpo esta amarillo: ¿será porque tu dueño no ha venido a visitarte?», dijo en tono de burla. La mazorca contestó: «Deja que venga mi dueño y te corte tus patitas a ver si te sigues burlando».

Por otra parte, el maíz es muy sensible a las influencias astrales, sobre todo la de la luna:

Se siembra a partir de que la luna creciente hasta la luna menguante. Cuando son los primeros ocho días de luna nueva no se puede sembrar maíz porque se dice que no se va a producir por que la luna esta tierna. La despunta se hace en luna recia a partir del creciente hacia arriba hasta que termina la luna, un día antes que acabe la luna recia porque de lo contrario la punta que se corta se va a apolillar, se la come el gusano. Cuando se cosecha, igual se hace en luna recia todo se realiza en la siembra y cosecha siempre en luna recia. Cuando se siembra y se cosecha en luna recia no se va a echar a perder.

En cuanto al sol:

Hay que ponerle alguna cosa a la siembra cuando hay un eclipse de sol: se le pone una cruz de cal en el centro y en cada esquina del terreno para que no lo moleste.

En resumen, en lo que toca al maíz, hemos encontrado en los pueblos investigados la misma preponderancia cultural que se observa en todos los pueblos indígenas mesoamericanos y, desde luego, entre los nahuas del área (Arizpe Schlosser, 1973, p. 75 sig.; Beaucage, 1974; Montoya y Moedano 1971, pp. 266-267). Aparte de la importancia económica fundamental de la milpa, hay que notar el antropomorfismo del maíz, que piensa y habla, concepción generalizada entre los nahuas de la sierra baja vecina (Beaucage y Taller de Tradición Oral, 2013, p. 106 sig., p. 234 sig.).



Fotografía 2. Ixtacamaxtitlán, vista desde la comunidad de Barrancas
Foto: Alumnos de licenciatura, CESDER, 2019.

El maguey y el pulque

Si el maíz, base del sustento, llega a identificarse entre los nahuas con la propia carne (*tonakayo*), un interlocutor dice del pulque, que se fabrica a partir del aguamiel o savia del maguey (*Agave spp.*):

El pulque es como mi sangre, yo no podría vivir sin mi pulque, es lo que extraño cuando salgo a otro lugar porque ya no lo preparan como en casa y vete a saber cómo lo hacen, muchos no son sanos.

Prosigue don Apolinar con la fabricación:

Se capa el maguey primero, y de allí ya se va raspando, y de ahí ya poco a poco va dando su miel y de allí la echamos en un traste se va fortaleciendo, fortaleciendo, y de allí ya poco a poco va dando su pulque. Se deja que se fermente y se haga la espumita. Se deja reposar el aguamiel ocho días; se deja para que se haga el pulque.



Fotografía 3. Don Víctor Martínez Lobato preparando maguey para la extracción de aguamiel.
Foto: Alumnos de licenciatura, CESDER, 2019.



Fotografía 4. El aguamiel del maguey se deja fermentar para convertirse en pulque
Foto: Alumnos de licenciatura, CESDER, 2019.

Agrega doña Marcelina, su esposa:

Pues ya desde chiquitos conocemos el pulque. Donde yo me crie eso es lo que tomábamos desde niños. Yo me casé aquí en Santa María y pos también, de verás mi esposo él no bebía agua.

Sobre el maguey, agrega doña María Cleofas:

Una mata tarda unos ocho o diez años para producir. Cuando termina de desarrollar sus hojas, antes de que salga el quiote, se capa. Si la mata está muy grande, uno tarda hasta tres meses raspando y, si está chica, un mes. Ahora no estoy raspando, espero en la luna recia. No se hace ninguna ofrenda ni oración antes de preparar el pulque. Del maguey también se aprovecha el quiote. Lo cortamos en trozos de un metro, lo pelamos para que quede el corazón. Luego hacemos un horno en la tierra. Le prendemos leña y se echan piedras. Ya que calentó, que están rojas las piedras, se asan las hojas del maguey. Luego se acomodan los trozos del quiote y se tapan con las hojas asadas del maguey y se tapa con tierra se deja por tres días y ya se saca. La barbacoa se prepara igual como se prepara el quiote.



Fotografía 5. El cultivo del maguey
Foto: Alumnos de licenciatura, CESDER, 2019.

Doña Ángela da más precisiones:

Antes lo veía como lo hacían mis papás. Cuando yo era chamaca, lo raspábamos y salíamos a venderlo. El pulque se prepara. Se pone en un recipiente. Se elige un litro del más sabroso para que sea la semilla. Por las mañanas y por las tardes se le echa el aguamiel. Se va fermentando. Se deja durante algunos días, pero a la tercera semana es cuando el pulque está perfecto. Cuando ya se empieza a descomponer, los recipientes se tienen que cambiar. Donde estaba se lava, de preferencia con yerbas, no con el detergente porque dura menos y se apesta. Antes, mi mamá utilizaba castañas de madera y se lavaban con escoba de monte.

Aquí tenemos tres clases de maguey: el maguey manso, el maguey blanco y el maguey del cerro. El maguey blanco da muchísima miel, pero casi no hay por aquí, hay más abajo. El maguey manso es el que en su mayoría ocupamos por aquí. El maguey blanco es más grande, más voluminoso. Es un poquito más clarito que el manso. Da hasta diez litros de miel en la mañana y diez en la tarde, a diferencia del manso, que es más chico y da menos miel, pero es más dulce la miel. El del cerro por aquí no lo raspamos, pero mi mamá dice que la miel sabe diferente y es sabrosa.

En el campo observamos cómo, después de raspar el maguey, el tlachiquero tapaba con una piedra grande el hoyo que deja en medio de la planta: «¡Para que no vengan los ratones y se chupen todo la aguamiel!» nos explicó. Comentando ese hecho, otro interlocutor añadió: «Por aquí hay un ratón que llamamos *metoro* (*metl*: maguey) al que le gusta mucho el aguamiel. ¡Creo que él fue quien nos enseñó! Los antiguos vieron que se metía a comer el centro de la planta madura y de allí empezaron a sacar la miel».

Resumiendo, en Ixtacamaxtitlán, como en las zonas indígenas semiáridas más al oeste, el maguey es una planta muy complementaria al maíz. Aparte de su valor nutricional, a nivel ecológico, el maguey se maneja intercalado con las milpas: sus largas hileras siguen las curvas de nivel y evitan la erosión en las pendientes. La extracción y fermentación del aguamiel constituyen un complejo técnico que descansa sobre unos saberes transmitidos de generación en generación durante siglos. El maguey silvestre (*tepemetl*, ‘maguey del cerro’) no se usa para hacer pulque: lo colectan los mezcaleros. Hierven y muelen la «piña» (centro), cuyo jugo mezclan con pulque para preparar el licor: este se obtiene por evaporación entre dos ollas, sin alambique.

La planta madura produce el quiote, que se come asado en un horno subterráneo. Las pencas asadas se usan para tapar el horno. Se nos señaló el uso anterior de la misma penca para sacar hilo (ixtle). A nivel cosmológico, hay un paralelo entre el ratón que señaló la presencia de aguamiel a los antiguos pobladores y el cuervo que regó el primer maíz: ambos ayudaron a la humanidad y vienen a reclamar su parte hoy en día. Estas reciprocidades con el mundo animal, en tiempos míticos, son comunes en los mitos nahuas (Taller de Tradición Oral, 2009).

La alimentación tradicional

En las comunidades, se aprovechan los varios productos de la milpa, y también del entorno silvestre. Dice doña Maribel:

Para la tortilla de maíz que hago, primero preparo el nixcómil con piedra. Porque hay una piedra especial para cal. Antes, hacían hornos de esa piedra parecidos a los hornos del quiote, echaban la piedra a cocer y de ahí sacaban la cal. Para poderla utilizar, agarraba usted una piedra pequeña y la echaba en un jarrito o en un bote-cito. Agarraba usted agua y la salpicaba uno con agua, si veía usted que no se espolvoreaba otra vez, ya que empezaba a echar vapor la tapa usted, ya después iba ver usted que estaba bien tierna, ya le movemos con el palito que le llamamos tamolo y se lo echamos a su nixcómil. Hacemos también el atolito de maíz o de pinole.

Aquí se comen muchas hierbitas como los quelites, el quintonil [*Amaranthus* spp.], las huihuilas, verdolagas, la pipitza, la pimienta [*Pimenta dioica* [L.] Merrill], la malva lisa [*Malva neglecta* Wallr.]. En temporadas de lluvia recolectamos hongos como el keshke, el hongo de llano, el yema-de-huevo, el nanacat, el huitlacoche [*Ustilago maydis* Roussel], el hongo del maguey, las pancitas, las escobetillas, el shipo, los chichis de burra. También comemos las flores de iczote [*Yucca aloifolia* L.] y los palmitos. La mayoría las hacemos fritas.

Algunos animalitos que comemos de campo, verá usted, son el conejo de campo [*Sylvilagus floridanus*], la ardilla [*Sciurus* sp.], el tlacuache [*Didelphis virginiana*], la paloma del monte [*Geotrygon albifacies*], los gusanos de maguey [*Aegiale hesperiaris*], el zorrillo [*Mephitis macroura*] que también es medicinal. Los cazamos con rifle o trampas.

El zorrillo se hace frito, pero más más me gusta la ardilla y el conejo de campo, tienen un gusto más sabroso. Los hacemos en adobo, les echamos cominos, clavo, canela, ajo, cebolla o también en salsa verde. Antes también se daba uno que es más grande que el conejo, la liebre, que es de color gris, con unas orejotas bien largas.

Yo cocino más con leña de encino o sabino, porque no hacen tanto humo, y en ollas de barro y le dan un sabor bien distinto a la comida, muy sabroso.

Añade don Teodoro:

Las cuaresmeras también las comemos, son unas tunas verdes, se pelan, se les quita el cuero, se les tira el corazón y se les echa a los frijoles como si fuera cebolla. También se come como salsa en lugar de tomate. Lo de las cuaresmeras por mis papás que nos decían cómo hacerlo y así fuimos aprendiendo, todo es por ellos. También vamos a buscar verdolagas [*Portulaca oleracea*] cuando llega a llover.



Fotografía 6. Los quelites que crecen en los terrenos de las comunidades de Ixtacamaxitlán
Foto: Alumnos de licenciatura, CESDER, 2019.

Hay unos platillos típicos de los que nos habla don Melecio:

Entre los platillos de aquí son los chiquerreyes o escamoles: son los huevecillos de hormiga [*Camponotus* sp.] y se preparan en torta de haba con una salsa de chile guajillo.

También está la torta de nopal [*Opuntia* sp.]: este platillo se prepara en Semana Santa porque en esos días no se puede consumir carne. Además, no tenemos un lugar como mercado para comprar pescado, por tal motivo se preparan alimentos propios de la región. El nopal toro se prepara con habas. Éstas son peladas y hervidas hasta tener una consistencia parecida a la del atole. Entonces se le agrega nopal previamente pelado y cortado. Los tlaxcales o tlayoyos son gorditas de maíz rellenas. También comemos tamales, esquites con epazote [*Chenopodium ambrosioides* L.] o en salsa verde, huitlacoche para gorditas y quesadillas. Mi mamá me enseñó a preparar todos estos platillos. Un platillo que se perdió es el chilocle: es un preparado de pulque enchilado con tortilla tostada con sal. Este desayuno se dejó de comer porque los jóvenes cuando salían regresaban con la costumbre de desayunar café con pan.

Y doña Claudia cuenta:

El chilatole se prepara de la siguiente manera: primero se desgrana el elote, luego se pone a hervir, se le pone piloncillo y sal. Ya que este cocido, se le muele chile guajillo [*Capsicum annuum* L.] y se le pone una rama de epazote y tiene que dar un pequeño hervor para que agarre el sabor del epazote.

Pero algunas personas lo hacen con masa y queso.

Este breve recorrido por la gastronomía local muestra cómo los vecinos de los pueblos de Ixtacamaxtitlán conocen, preparan y aprecian una amplia gama de alimentos tradicionales. Además de las múltiples formas de preparar y consumir el maíz, se utilizan las cosechas típicas que se conocen en Mesoamérica desde siglos, así como muchas hierbas, hongos, insectos y animales del monte.

La medicina tradicional

La naturaleza no sólo provee alimentos, sino también remedios. Las entrevistas mostraron que nuestros interlocutores conocían docenas de plantas medicinales y sus usos. Daremos unos pocos ejemplos

Doña Claudia relata:

Yo conozco varias plantas medicinales: el necaxanil, el totemoxtle, el poleo, la artemisa, el maltanzin. El necaxanil sirve para baños de las mujeres que se acaban de aliviar; a mí me daban también albahaca, chocolate y el tenozuapate.

El totemoxtle y el poleo sirven para bajar la temperatura. El maltanzin es para curar el susto. La artemisa es buena para el reuma. Yo curo el susto con la hierba del maltanzin: la pongo a hervir y se lo doy a la persona que tiene el susto.

Por su parte, don Teodoro, de Tatempango, nos cuenta:

Yo curo la temperatura con la hierba amarga. Se corta y se restriega con agua hasta que empieza a echar espuma y con el juguito que va saliendo se le echa azúcar y lo toma uno y es como baja la temperatura. Para la tos yo tomo algún tecito de ajo y la miel virgen. También el tomate se muele y se pone a calentar en las tardes y cuando esté calentito lo más que aguante uno se remoja la espalda y se tapa uno bien y con eso se quita la tos. No hay que beber agua fría, puras cosas calentitas. Para el resfriado, una hierba que se llama la hierba de san Nicolás, la raíz la arrancamos, la lavamos, la hervimos y se le echa canela y clavitos de comer. También un poquito de tequezquite, si no hay pues bicarbonato, y epazote de zorrillo nos lo tomamos calentito. No se pueden comer comidas frías como las habas, la carne de puerco, las papas. Para una herida es bueno el cuerito del maguey, se lo enreda uno en donde está la herida o si no pues un cachito de la penca y se pone en la herida. Yo aprendí todo eso en la casa con mis padres.



Fotografía 7. La planta medicinal necaxanil
Foto: Alumnos de licenciatura, CESDER, 2019.

Es interesante notar que la farmacopea tradicional de Ixtacamaxtitlán es muy similar a la que encontramos entre los nahuas de la sierra baja vecina (Beaucage y Taller de Tradición Oral, 1988). También son idénticas ciertas prácticas mágicas como, por ejemplo, para curar la caída de la mollera de los niños o llamar al espíritu que se quedó en el suelo después de una caída fuerte. Al igual que los demás aspectos estudiados, la investigación etnobotánica muestra la pertenencia de los ixtacamaxtitecos al área cultural de los nahuas orientales.

3.3.2 La cultura inmaterial simbólica

La toponimia náhuat

El territorio indígena no es solamente el lugar donde se edifican las casas y se siembra: está simbólicamente apropiado por los nombres que los humanos dan al cerro, al río, a la fuente, y que acarrearán cada uno su historia y sus leyendas.

En Cuahuigtic, don Melecio cuenta:

El cerro tiene un chingo de nombres. Ese cerro grande se llama Kuaujcoyo ['palo hueco'], luego eso otro cerro más pequeño cubierto por una pradera de ocotes, le nombran Ocotzizincó ['ocotalitos']. Del otro lado le nombran Xakixtlaua ['ixtle gris'], luego un tramo de tepetate le nombran Tepetzala ['entre dos cerros'], hacia abajo le nombran Tecanoa ['piedra delgada']. Del otro lado le llaman Tepetzitziyo ['cerrito']; del otro lado Tascanta y hacia allá, del otro lado, le nombran Loma Larga.

Aquí en el pueblo está Tacumulco ['varazón grande'], que es el centro, de aquel lado está Tzilincó ['lugar donde suena'], que es la parte de la avenida que va para la carretera, esta parte le nombran Tepecuaco ['en la cabeza del cerro']. De la barranca hacia allá le llaman Tamacuautá, está en medio de Tecoltemic y Cuahuigtic ['dentro del bosque'].

Asociadas con algunos lugares, hay anécdotas donde la historia local se entremezcla con la nacional:

Por aquí pasó Venustiano Carranza y los desviaron por Oriental porque iban para Veracruz. Aquí en San Juan Ocoteno había un señor que se llamaba Marcos Castro. Era militar de Venustiano Carranza. Entonces ahí en Citlalcuahutla, arriba en el callejón, apartó una manada de mulas cargadas con oro y se las trajo pa'ca. Como era dinero que ya llevaban ellos pues habrá dicho: «Esto es mío y ya me lo quedo». Entonces hizo que iba al baño y metió las mulas al callejón, los demás compañeros pasaron y de ahí él reconoció que su tierra ya estaba cerquita. Quien sabe qué pasó con ese señor. Ahí en San Juan Ocoteno se oye que hay dinero enterrado, ¡el chiste es saber dónde está!

Al preguntar sobre la existencia de seres sobrenaturales que cuidan tesoros, el mismo interlocutor responde humorísticamente: «No hay duendes por esos lugares: ¡si fuera así muchos tendrían dinero!». Pero otros lugares sí tienen fama de estar encantados. El más famoso es el cerro Colhua, cuya masa rocosa domina todo el paisaje, donde el cacique que acogió a Cortés tenía su fortaleza:

El cerro es la cabeza de una víbora grande. Mira al río, lo cuida. Su cuerpo es la fila de lomas que hacen una gran curva (*koloua*). El 24 de junio, a las 12 de la noche, se abre la puerta de una cueva en el Colhua. Uno puede entrar allí, pero sólo con una antorcha de ocote encendida. Allí dentro está otro mundo, con muchas riquezas. Pero uno no tiene que tocar nada, sino se cierra la puerta detrás de él. Un señor lo hizo y lo vio y volvió a contar a su familia lo que había visto.

La figura de una serpiente gigante que cuida a la tierra y a sus riquezas es recurrente en la mitología mesoamericana (López Austin, 2013, p. 41).



Fotografía 8. El cerro del Colhua
Foto: Alumnos de licenciatura, CESDER, 2019.

En los manantiales, se menciona una víbora que «cuida el agua»:

El manantial se llama «Ilititan» porque había un ilite y así le pusieron al agua [...] Dicen que hay una víbora ahí, pero yo nunca la vi, dicen que era la cuidadora del manantial. Había unos que, si la veían, se corría a esconder, pero yo nunca la vi.

Los mismos manantiales son también lugares de ritos religiosos para pedir agua:

Cuando no llueve se coopera la gente, traen velas o ceras y hacen banderitas, van al manantial a hacer petición de agua y rezan allá. Sacan la Virgen y la llevan, y pues era una costumbre que siempre año con año se hacía.

Otros lugares, en fin, son el aposento de espíritus malos:

La Llorona, que es una mujer que pega un grito y va a descansar allá por donde hay unas cruces de madera.

Lo que revela nuestra investigación sobre la toponimia, en primer lugar, es un conocimiento muy detallado del terruño de Ixtacamaxtitlán por parte de nuestros interlocutores. Los elementos de su paisaje pueden estar asociados a anécdotas históricas, y varios

lugares son la sede de fuerzas sobrenaturales, a veces positivas (como la víbora que cuida la fuente) y a veces negativas (la Llorona). En sus puntos sagrados, como los manantiales, los humanos intentan conciliarse con los santos que mandan a los elementos, en este caso la Virgen, para que traiga la lluvia. Ese conjunto de creencias y prácticas acerca de los lugares es muy similar a lo que hemos encontrado en otro pueblo nahua de la región, con la diferencia de que allá es una serpiente mítica, *kuesalkouat*, la que cuida las lagunas de montaña (Beaucage y Taller de Tradición Oral 2013, p. 121 sig.).

Las fiestas religiosas

La religión de las sociedades mesoamericanas estaba estructurada en torno a un calendario ritual marcado por un ciclo de sacrificios a los dioses. En forma similar, después de la conquista española, las sociedades indígenas reorganizaron su vida social y religiosa en torno al culto de los santos católicos. El Santo Patrón del pueblo vino a ocupar el lugar del dios tutelar del Altépetl y los demás santos formaron un panteón integrado en un calendario de fiestas a lo largo del ciclo anual. A menudo, esos santos fueron asemejados a las antiguas divinidades: la Virgen con Tonantzin, la diosa madre; San Juan con Tlaloc, el dios de la lluvia; Santiago con Ehecatl, el dios del viento, y Cristo mismo con Sentiopil, el dios del maíz. Muchos pueblos indígenas nunca tuvieron cura residente, lo que permitió que los propios aldeanos se apropiaran de la ejecución de los rituales, a través de una jerarquía de cargos religiosos cuyos responsables eran nombrados por ellos: fue el sistema de las mayordomías, aún vigente en los pueblos de Ixtacamaxtitlán y muchos otros de la región. Por supuesto, fiestas y mayordomías alcanzan mayor o menor esplendor en función del tamaño y de la riqueza material de los pueblos. Sin embargo, llaman la atención los recursos, materiales y humanos movilizados en las comunidades maiceras de Ixtacamaxtitlán, como se ve en el testimonio de doña Marcelina, de Santa María Zotoltepec:

La fiesta de 15 de agosto (Asunción de María) la organizan el juez, el inspector y los mayordomos, hacen una junta como tres meses antes de la fiesta. Allí hablan de la cooperación de la fiesta para que así les dé tiempo de juntar la cooperación. De esa cooperación ponen una parte para el arreglo de la iglesia y para el novenario, los gastos de la flor. A veces piden ayuda a la gente para que hagan la comida. Como el arroz: ya se lo llevamos hecho y lo demás lo hacen allá.

La preparación de la comida empieza como una semana antes. Los mayordomos invitan a la gente de la comunidad para que los apoyen a elaborar los varios platillos. Las mujeres cocinan y los señores se encargan de conseguir la leña y de matar a los animales. Los mayordomos siempre se cambian antes de la fiesta del 15 de agosto, para que los nuevos organicen la fiesta. Para mayordomo, a veces pide quién quiere ser, pero como luego a veces nadie quiere entonces los rifan.

El día de la fiesta se van a dar las mañanitas a las 6 de la mañana y después la misa. Los mayordomos se ponen de acuerdo para preparar el atole, café y pan, para

ofrecer a las personas que llegan a cantar las mañanitas. A veces vienen personas de las comunidades vecinas como la Vega, Ahuateno, Tlaxcalancingo, del Encanto también a veces vienen.

En las fiestas llegan los puestos de ropa, calzado, comida que siempre llegan en las ferias. [...] También se organizan torneos de basquetbol, carreras de caballos con los pueblos vecinos. Luego hacen carreras de gatos para que la gente se distraiga, y el juego del palo ensebado. La fiesta a veces dura dos o tres días, según se pueda. Antes del baile se queman los toritos. Los toritos son como de cartón, pero les ponen muchos cohetes y ya una persona los quema. Ya después de eso la gente se va al baile.

El dos de febrero (La Candelaria) se pone más bonito porque llegan grupos. [...] Como ahorita que se viene lo del 16 de septiembre, pues se organizan con el juez. Deciden lo que van a hacer para festejar y dar el grito en la noche ahí en la sacristía. Se decide si se va a dar el atole, el café o pozole o lo que se pueda.

Los testimonios concuerdan en que la fiesta patronal es el momento fuerte de la vida comunitaria. Mientras que en las cabeceras mestizas toma la forma de una feria, en los pueblos domina la dimensión religiosa: elección de mayordomos, misa, procesión «para que el santo patrón vea su pueblo». Incluso en las comunidades más pequeñas se sacrifican animales que serán consumidos en un banquete comunitario, elemento indispensable de la celebración. Se dice en náhuatl: *In takualis in iluit* ('la comida es la fiesta'). Vale la pena notar que, a pesar de la separación oficial de la Iglesia y del Estado en México, a nivel de las comunidades indígenas, la estructura civil y la religiosa se compenetran. Así, el juez y el inspector, responsables civiles electos, unen esfuerzos con los mayordomos para que la fiesta patronal sea un éxito, y, recíprocamente, los mayordomos participan en la organización de la fiesta de la Independencia, el 16 de septiembre y el famoso grito se da desde la sacristía.

La organización política local

En cada una de las seis comunidades estudiadas, la autoridad local la conforman un juez de paz y un inspector.

En Cuahuigtic, según don Melecio:

El juez gestiona recursos de la presidencia o del Estado, o ve algún terreno que esté en juicio, da autorizaciones. También el juez está para respaldar al inspector y al mayordomo en la fiesta patronal; si hay alguien que no coopera, el juez lo manda llamar. En las asambleas es donde les llega su nombramiento de que termina su periodo y las personas le dicen que escoja a alguien. Luego cada uno de los tres sectores de la comunidad propone a alguien y luego las propuestas quedan a votación y gana el que tenga más votos. El periodo dura tres años.

En Santa María Zotoltepec, doña Claudia y don José explican:

El juez de paz es el que se encarga de las demandas. El inspector organiza la gente para la fiesta, colecta las cooperaciones. El comisariado ejidal se encarga del ejido para ver qué se va a hacer. Y luego están los miembros del comité de padres de familia, son los que encabezan las reuniones, organizan a los padres de familia en las diferentes escuelas. Todos tiene la responsabilidad de que la gente trabaje bien y tenga una buena comunicación y sea un buen equipo. Para elegir a las autoridades se hace una reunión y proponen personas que tendrán la responsabilidad de ejercer un cargo, y la gente vota o alza la mano por la persona que quiere que participe.

Los testimonios, que concuerdan en las varias comunidades, revelan el funcionamiento de una democracia aldeana, heredera directa de la república de Yndios. El juez de paz se encarga de resolver los conflictos, esencialmente de propiedad. Él y el inspector animan a la gente para la organización de las fiestas, religiosas y civiles. Su elección se hace en asamblea y se ve como un servicio a la comunidad que uno no puede rechazar. En el juez recae también la responsabilidad de las relaciones con el exterior, esencialmente con el presidente municipal, donde representa a la comunidad frente la administración no-indígena: no están exentas de tensiones y conflictos esas relaciones, particularmente con respecto a la distribución de recursos públicos:

Una vez hice una solicitud, igual era juez en ese tiempo, fui a ver al presidente, pero como ya estaba yo por salir ya nomás le digo: «¿Sabes qué, presidente? Te vengo a ver que me apoyes con esta obra, dime si se puede o no se puede y si se puede para cuándo. Yo para estar viniendo no tengo sueldo, nada, es que tengo que trabajar también para mi familia». Dice: «Sí. No te preocupes. Vente dentro de quince días». Y le digo: «¿Seguro?», «Sí, sí». Para qué vengo yo, pa' qué voy a venir si de todos modos me van a decir que no». [Pero luego] el presidente decía que no había dinero. Tuve que ir a finanzas [en Puebla] a sacar una copia de la nómina que mandan el recurso de la presidencia. Me dijo un licenciado: «Mira, llega tanto de dinero a la presidencia, está llegando cada dos meses». [...] Sí nos empezó a apoyar, pero sí ya le tuve que entrar más fuerte exigiéndole. Estábamos haciendo el techo de la iglesia. En ese tiempo no había recurso como para las capillas, pero resulta que yo lo metí como un salón de usos múltiples. [...] Fue así como me empezó a apoyar.

La introducción del multipartidismo en México, a partir de los años ochenta, es considerada en los centros urbanos como un importante avance de la democracia. Sin embargo, nuestros interlocutores son unánimes al subrayar sus efectos divisorios en las comunidades. Como lo analiza don Teodoro:

Los partidos afectan a las comunidades [...] Por ejemplo, eres de un partido, yo soy de otro partido y ella de otro, y pues a ver quién tiene más gente, como quien dice. Así más o menos lo manejan, pero no es tanto eso [...] Allá se pelean porque hay billete.

El nepotismo que hay en los partidos prioriza el beneficio individual y, como tal, choca con los valores de servicio a la comunidad que caracterizaron siempre el sistema de los cargos políticos locales.

Una red de apoyo y respeto: el compadrazgo

Con la evangelización, en el siglo XVI, la Iglesia introdujo entre los indígenas la costumbre de buscar padrinos de bautizo. En un primer momento, los padrinos eran españoles y su función era velar por que sus ahijados no se apartaran de las reglas de la fe cristiana. Como en el caso de las mayordomías, el padrinzgo / compadrazgo fue progresivamente apropiado por los indígenas. Se multiplicaron esas relaciones rituales que abarcan ahora muchas celebraciones de carácter religioso o civil, como aparece en la entrevista con doña Ángela y don Benjamín de Zacatepec:

Tenemos ahijados de bautizo, de comunión y de confirmación. Nuestro compromiso es de apoyarlos e invitarlos a que asistan a misa, que lean su biblia. Debemos guiarlos por el camino del bien. En caso de que los papás por una razón falten, nos hacemos cargo de nuestros ahijados, de los que son de bautizo. De los que son de confirmación, lo mismo. Tienen sus padres y todo, pero sí debemos estar al pendiente de ellos. Con los compadres, nos visitamos, nos saludamos y convivimos por ratos y es bonito. También les recomendamos a ellos como papás de los niños que los apoyen, que les inculquen cosas importantes a lo que se refiere a nuestra religión, nuestras costumbres, que siempre estén pendientes de ellos. Eso es básicamente un consejo como compadres. Sentimos que es un apoyo que les estamos brindando, que lo entiendan bien y que lo lleven a cabo si algún día se requiere.

Nosotros elegimos a los padrinos de bautizo de nuestros hijos. Nosotros siempre tratamos de buscar a las personas que más estimamos, que sabemos que son un buen ejemplo para nuestros hijos. Y nuestros hijos deben tener mucho respeto hacia ellos: que los respeten como [si fueran] sus segundos padres. Antes, los ahijados besaban la mano a los padrinos. Cuando invitamos a nuestros compadres hay que llevarles algo de frutas. Es lo que se da en el momento que se les va a invitar. Yo recuerdo que antes a mi papa le llevaban su botellita de aguardiente cuando lo iban a invitar como compadre. Ese aguardiente que había de sabores de anís Pericón. La botellita la tapaban con un olote. Esa misma bebida se preparaba en la comunidad.

Aparte de esos compadres 'de la fe', hay muchas clases de compadres:

- Compadres de «vestir» los toros, el 18 de octubre, día de san Lucas. Se busca el padrino: les tiene que hacer un collar de flores. El 18 de octubre ya hay la flor de camelia y la flor del cempasúchil. Ese collar de flores o rosario de flores se las ponen al toro y hacen comida. Antes eran toros para la yunta; ahora son vacas para la leche. Este tipo de compadres se sigue dando en la comunidad.
- Compadres de la Santa Cruz: el 3 de mayo en la comunidad se acostumbra a «vestir» las cruces, que hacemos flores de palma y se les va a poner al río o a los manantiales. El padrino se encarga de mandar a decir una misa, a cada año, y se les pone su cruz. Entonces se reúne la comunidad y se convive.
- Compadres de levantamiento: la mayoría lo hace en Texocuijpan. Ahí se lleva a la persona, si es que está enferma, delante del Santo Señor de la Buena Muerte. De regreso a su casa, los familiares del enfermo le ofrecen al padrino una comida, es decir, una fiesta. Al ahijado lo visten de ropa nueva y le dan su escapulario.
- Compadres de boda: cuando se pide la novia es a las cuatro de la mañana. A esa hora llegan los padres del novio. En ese día sólo se les da el desayuno. Antes no tenían que pasar más de tres meses para casarse. Después de la boda los papás del novio y de la novia se hacen compadres.
- Compadres de graduación, en la escuela o «de clausura». Cada niño tiene su padrino que le regala ropa, un regalo y busca a los músicos para la fiesta que organizan los papás del niño.
- Bendición de una casa: se busca un padrino, que puede ser cualquier persona de la comunidad. Él busca al padre para que le dé la bendición a la casa cuando se termina de edificar.

En las zonas urbanas, mestizas, las relaciones entre compadres son más bien formales que tienen poco impacto fuera del contexto ritual católico. Por oposición, en los pueblos indígenas, además de las relaciones de parentesco, determinadas de una vez por la consanguinidad y los matrimonios, las relaciones rituales, que cada individuo va construyendo a lo largo de su existencia, tejen una red densa que refuerza los nexos entre los hogares de la comunidad. Por eso, comenta una interlocutora al final de la entrevista: «No tenemos más compadres: hay personas que tienen mucha suerte y hay otras que casi no».

Conclusión



Nuestra investigación etnográfica completó el estudio histórico de Ixtacamaxtitlán y revela cómo la identidad y la cultura indígenas todavía están muy vivas a nivel cotidiano para muchos habitantes de los pueblos de este municipio, contrariamente a lo que afirma la Minera Gorrión en su *Manifestación de Impacto Ambiental*.

Por un lado, el estudio muestra cómo la importancia económica del cultivo de la milpa y del maguey se acompaña de un conocimiento sumamente preciso de las técnicas de producción y transformación y de creencias relativas a estas plantas fundamentales. Los saberes de las personas entrevistadas se extienden al entorno silvestre, como lo atestiguan las prácticas alimenticias y una extensa herbolaria curativa.

Por otro lado, las entrevistas explican cómo las estructuras religiosas y políticas locales se compenetrán, como es costumbre en las comunidades indígenas: el juez de paz y los mayordomos colaboran para movilizar a la gente para las fiestas del pueblo, religiosas y cívicas, donde todos son, a la vez, anfitriones e invitados. Los lugares conocidos por sus nombres nahuas a veces son asociados con acontecimientos históricos; a veces, con creencias (como la «puerta» que se abre en el Colhua el día de San Juan) o con rituales (como la petición de lluvia en las fuentes). De este modo, se afirma que los pueblos de Ixtacamaxtitlán forman parte de una cultura náhuat compartida con otros pueblos de la Sierra Norte de Puebla.

Este modo de vivir y pensar se acompaña, entre nuestros interlocutores, de un verdadero orgullo por sus raíces, aunque varios deploran la pérdida del idioma náhuat. La cultura mexicana-náhuat de los pueblos de Ixtacamaxtitlán se reproduce a través de un español cargado de nahuatlismos, como pudimos comprobar hablando acerca del maíz,

del maguey y de la medicina tradicional. Por lo mismo, podemos afirmar que la voluntad de que persista el grupo humano, con su cultura, en su territorio, constituye la base de la resistencia al proyecto minero devastador que amenaza el municipio y la región.

La tentación de las empresas mineras de obviar la existencia de los pueblos indígenas tiene su raíz en los mecanismos de invisibilización de los pueblos originarios desde tiempos de la colonia, y en los despóticos procesos asimilacionistas que siguieron. Así se racionaliza con mayor facilidad el despojo de sus tierras y recursos.

Los pueblos de Ixtacamaxtitlán se reconocen como de una misma cultura: se entienden entre sí, conversan y razonan su voluntad. La vida de ellos y ellas, sus hijos y vecinos están en juego, pero también la vida de sus cerros, sus arroyos y jagüeyes, plantas y animalitos. Es el encargo que les hicieron sus antepasados y el legado que dejarán a los que vienen. No es casual que dicen «no a la mina... sí a la vida».

Epílogo



La victoria de Andrés Manuel López Obrador, del Movimiento de Regeneración Nacional (MORENA), en las elecciones presidenciales de julio de 2018, suscitó mucha esperanza entre las clases populares del país, en particular en los indígenas, incluyendo a los de la Sierra Norte de Puebla. ¿A poco no había él prometido, en su campaña electoral, que no permitiría ningún nuevo megaproyecto en tierras indígenas sin consultar antes a los primeros interesados?

Pero el 9 de diciembre de 2018, es decir, apenas cuatro días después que AMLO asumiera el cargo, el subsecretario de minas, Francisco Quiroga, se presentó a una reunión pública organizada por Almaden en Ixtacamaxtitlán y declaró que «el proyecto es bueno y va para adelante». El choque para los grupos opositores fue grande. Ninguno de los dos gobiernos anteriores (de derechas) se había atrevido a apoyar tan abiertamente el proyecto mientras la solicitud de amparo del ejido de Tecoltemic estuviera aún sin resolver. La reacción de las bases no se hizo esperar: pocos días después, varias decenas manifestaban en Puebla frente a las oficinas de la SEMARNAT en Puebla.

La empresa también entendió bien el mensaje de la nueva administración. En febrero de 2019 presentaba su *Manifestación de Impacto Ambiental*, donde declaraba que su proyecto Ixtaca no tendría efectos negativos, ni para el medio ambiente ni para la población de Ixtacamaxtitlán. Sobre esta última, retomaba las palabras del informe de GMI Consulting:

Conforme con la atestación emitida por el Gobierno Municipal [...] no existen etnias susceptibles de ser afectadas por el proyecto ni en el área del proyecto, ni en la micro-cuenca abajo (Minera Gorrión, 2019, p. II - 8).

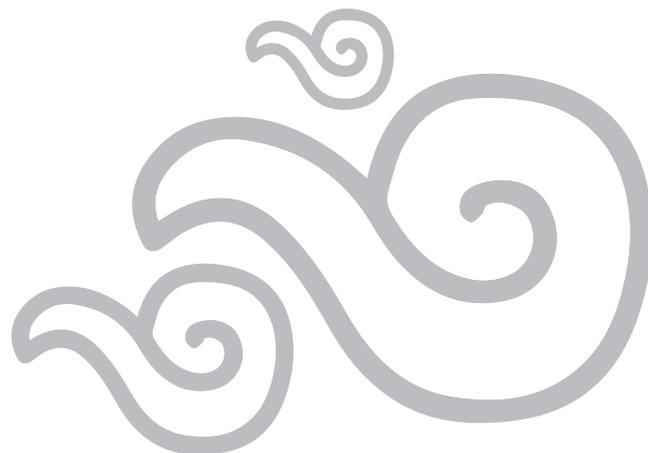
De esta manera, la empresa afirmaba claramente sustraerse a su obligación de proceder a la «consulta previa, libre e informada» de las comunidades indígenas prevista en el Convenio 169 de la OIT. Sin embargo, no son las autoridades municipales ni las estatales las que pueden decretar la presencia o la ausencia de indígenas en un territorio determinado. Eso les corresponde a los mismos indígenas, conforme el principio de autoadscripción previsto por la ley. Nuestra investigación mostró cómo afirman esta presencia.

El 22 de abril, la jueza Yolanda Velázquez Rebollo, jueza segundo del distrito en materia de amparos civiles, administrativa y de trabajo en el estado de Puebla, publicó la muy esperada decisión judicial acerca de la solicitud de amparo de los ejidatarios de Tecoltemic. Varios temían que se rechazara esta demanda, puesto que la empresa había mandado rediseñar su concesión, de tal forma que ya no incluía las tierras de este ejido. de esta comunidad. La jueza rechazó esta modificación y determinó más bien que:

El Congreso de la Unión ha omitido cumplir con la obligación constitucional [en] lo relativo a la consulta previa, así como [en] lo relativo a la obtención del consentimiento libre e informado de las comunidades indígenas, cuya implementación respete su derecho de disfrutar de la tierra y el territorio, tratándose del tema de concesiones mineras [...] En consecuencia, los títulos de concesión minera [de Almaden] devienen ilegales [...] Por lo tanto, la suscrita juez de Distrito estima procedente conceder le amparo al [ejido de Tecoltemic] (pp. 132-133).

¿Victoria importante? Por supuesto, y no solamente para la comunidad de Tecoltemic, sino para muchas más, puesto que un tribunal afirma la prioridad constitucional del derecho a la consulta previa, libre e informada de los pueblos indígenas sobre la ley minera. ¿Victoria definitiva? Probablemente no. Sería extraño que Almaden, después de haber gastado millones de dólares en promover sus intereses se dé por vencida por la decisión de un juez de distrito. Lo más probable es que los Ixtacamaxtitecos tengan que seguir luchando hasta que se reconozcan definitivamente sus derechos a su territorio.

Referencias



- Anon (s. f.). *Determinación de algunos aminoácidos esenciales en algunos alimentos mexicanos crudos y cocinados* (PDF) (doc. electr., consultado el 5/12/2018).
- Anónimo 1720: *Encuentro entre Balthazar de Zúñiga, Guzmán Soto y Mendoza, Marqués de Valero y Aramante y Alenquez [...] virrey gobernador de esta Nueva España [...] y gobernadores S.J. de los Llanos y alcaldes del pueblo y de la cabecera de Tlatlaucuitepeque, San Francisco Istacamaxtitlán, Santiago Zautla, Sacapuastla [sic] [Don Francisco Bernárdez], San Francisco Quezala [don Juan Martín], Quimitlan, Chichiquila, Guarralica, Yaonagua, Chicoltla [...]*. Archivo Histórico del Municipio de Libres, 30 de octubre 1720.
- Alfaro Galán, A. (2012). «Graves daños ambientales y sociales generan las mineras en Puebla», *La Jornada del Oriente*, 7/12/12 (doc. electr., consultado el 9/12/12).
- Almaden Minerals. Sitio web. Consultado el 7 de septiembre 2018. (En Ixtacamaxtitlán trabaja bajo el nombre de Minera El Gorrión).
- Arizpe Schlosser, L. (1973). *Parentesco y economía en una sociedad nahua. Nican pehua Zacatipan*. México: Instituto Nacional Indigenista
- Barbosa Cano, M. (1980). *Atlas lingüístico del estado de Puebla*. México: INAH (Colección Científica, #88).
- Beaucage, P. (1974a). «Comunidades indígenas de la Sierra Norte de Puebla». *Revista Mexicana de Antropología*, 36(1), 111-146.
- _____ (1974b). «Ethnohistoire et marxisme. Étude d'une région périphérique de l'empire aztèque». *Anthropologica*, 16(1), 3-40.
- _____ (1987). «Démographie, culture, politique: la condition indienne au Mexique». *Anthropologie et Sociétés*, 11(2), 13-32.
- _____ (2007). «Zapatismo, Iglesia, ONGs en Chiapas: la construcción de un nuevo mode-

- lo de lo indio». *Revista del Centro de Estudios Superiores de América Latina (CESLA)*, 8(10), 75-94.
- _____ (2008). «Los imaginarios de la indianidad hoy. Diversidad y convergencia». *Versión. Estudios de comunicación y política*, número temático: *Comunicación: Imaginarios y representaciones sociales*, (19), 45-73.
- Beaucage, P., L. Durán Olguín, I. Rivadeneyra Pasquel y C. Marina Olvera Ramírez (2017). «Con la ayuda de Dios. Crónica de luchas indígenas actuales por el territorio en la Sierra Nororiental de Puebla», *Journal de la Société des Américanistes*, 103(1), 239-260.
- Beaucage, P. y Taller de Tradición Oral (1988). *Maseualxiujpajmej / Plantas medicinales indígenas de la región de Cuetzalan*. Puebla, Puebla: DIF.
- Beaucage, P. y Taller de Tradición Oral Totamachilis (2017). «Antropología crítica, antropología compartida y auto etnografía entre los maseualmej de la Sierra Nororiental de Puebla (1984-2015)», *Antropología crítica, auto etnografía, antropología compartida: ¿hacia una antropología ecuménica?* *Anales de Antropología*, 52(1), 13-23.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CNDI) (2011). *Catálogo de comunidades indígenas*. Cuadro .xlsx, «Ixtacamaxtitlán» líneas 44531-44602. (doc. electr., consultado el 5/11/2018).
- Caravaglia, J. C. y J. C. Grosso (1983). «La región de Puebla / Tlaxcala en la Nueva España de fines del XVIII», en *XI International Congress of the Latin American Studies Association. Workshop W313: Historia regional de Puebla*. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla / Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 1-21.
- Cortés, H. (1986). *Cartas de relación*. Barcelona: Océano-Éxito.
- Cuenya, M. Á. (1983). «La crisis de Puebla en su demografía en el siglo XVIII», en *XI International Congress of the Latin American Studies Association. Workshop W313: Historia regional de Puebla*. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla / Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 1-16.
- Chaffee, J. (1991). *La pedagogía del otro y los caminos de la alfarería rural. Los encuentros y el Centro de Formación y Capacitación Alfarero en San Miguel Tenextatiloyan, Zautla Puebla*. Tesis doctoral. Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.
- Díaz del Castillo, B. (1968). *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México: Porrúa.
- Dirección General de Estadística (1953). *VII Censo General de Población (6 de junio 1950) Estado de Puebla*. México: Secretaría General de Economía.
- _____ (1963). *VIII Censo General de Población (8 de junio de 1960). Estado de Puebla (2 vol.)*. México: Secretaría General de Economía.
- _____ (1971). *IX Censo General de Población (28 de enero de 1970). Estado de Puebla*. México: Secretaría General de Economía.
- Durand, P. (1986). *Nanacatlán. Sociedad campesina y lucha de clases en México*. México: Fondo de Cultura Económica. (Trad. de *Nanacatlan. Société paysanne et lutte de classes au Mexique*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1975).
- Flores, N. (2018). «Transnacional Almaden Minerals 'borra' indígenas para evadir consulta». *Contralínea*, revista electrónica, consultada el 2/11/2018.

- EDLC (Environmental Defender Law Center), Altepetajpijanij y CEMDA (Centro Mexicano de Defensa del Derecho Ambiental) (2018). *Amparan a comunidades del Pueblo Masehual de la Sierra Nororiental de Puebla en contra de concesiones mineras*. (doc. electr., consultado el 2/10/2018).
- García Martínez, B. (1968). «El sistema monetario de los últimos años del período novohispano». *Historia Mexicana*, 17(3), 349-360.
- _____ 1987: *Los pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*. México: El Colegio de México.
- González, J. (1581) 1905 : « Relación de Jonotla y Tetela », en *Papeles de Nueva España* (F. Paso y Troncoso, ed.). Madrid: Gobierno Mexicano, p. 124-173.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) (1992). *Estados Unidos Mexicanos. Perfil Sociodemográfico. XI Censo General de Población y Vivienda 1990*. México.
- _____ (2011). *Perspectiva Estadística Puebla*. Diciembre 2011.
- Las Casas, B. de (1542) (1982). *Brevísima descripción de la destrucción de las Indias*. Madrid: Ediciones Cátedra. (Prefacio de André Saint-Lu).
- López Austin, A. (2013). «La fauna maravillosa de Mesoamérica. Una clasificación», en *Fauna fantástica de Mesoamérica y los Andes* (Luis Millones y Alfredo López Austin, ed.). México: Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 31-92.
- Medina Rubio, A. (1983) : *La Iglesia y la producción agrtícola en Puebla, 1540-1795*. México, El Colegio de México.
- Méndez Martínez, E., comp. (s. f.). Índice de documentos relativos a los pueblos del Estado de Puebla, Ramo 'Tierras' del Archivo General de la Nación. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección científica # 70).
- Minera Gorrión (abril, 2018). *Evaluación de impacto social, (resumen ejecutivo)* (obtenido de la Dirección General de Minas-México, en respuesta a la solicitud de información 0001600375817).
- _____ (febrero, 2019). *Manifestación de impacto ambiental*. México.
- Montoya Briones, J. de J. (1964). *Atla. Etnografía d'un pueblo nahuatl*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Montoya Briones, J. de J. y G. Moedano N. (1971). «Esbozo analítico de la estructura económica y el folklore de Xochitlán, Sierra Norte de Puebla». *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, época 7, tomo 2 [1969], 257299.
- Nutini, H. y Barry I. (1974). *Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Paré, L. (1975). «Caciquismo y estructura de poder en la Sierra Norte de Puebla», en *Caciquismo y poder político en el México rural* (R. Bartra et al., coord.). México, Siglo XXI, pp. 31-61.
- PODER (Project on Organizing, Development, Education and Research), CESDER (Centro de Estudios para el Desarrollo Rural), IMDEC (Instituto Mexicano para el Desarrollo Comunitario) (febrero, 2017). *Canadian Mining in Puebla and It's Impact on Human*

- Rights. For the Life and Future of Ixtacamaxtitlán and the Apulco River Basin.* (Traducido del original en español). Disponible en <https://www.colaboratorio.org/canadian-mining-in-puebla-and-its-impacts-on-human-rights-for-the-life-and-future-of-ixtacamaxtitlan-and-the-apulco-river-basin/> (doc. electr., consultado el 4/09/2018).
- Serrano Carreto, E., A. Embriz Osorio y P. Fernández Ham (2002). *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México*. México: INI.
- Taller de tradición oral (1984-1991). *Maseual Sanilmej / Cuentos indígenas de la región de San Miguel Tzinacapan, Puebla*. CEPEC, San Miguel Tzinacapan, Cuetzalan, Pue. (Estos folletos fueron después reunidos en un libro con el mismo título. México: Bosque de Letras, 2009).
- Thomson, G. P. C. (1991). «Agrarian Conflict in the Municipality of Cuetzalan (Sierra de Puebla): the Rise and Fall of Pala Agustín Dieguillo 1861-1894». *Hispanic American Historical Review*, 71(2), 205-258.
- Torales, M. C. (1992). «La Utopía ante la realidad. La Real Cédula de 1754, un intento de Reforma Agraria en Cholula», en *Segundo Coloquio sobre Puebla, octubre de 1991*. Puebla, Gobierno del Estado de Puebla, pp. 155-164.
- Tovar Pinzón, H. (1987) «El salario de los trabajadores en la Nueva Granada durante el siglo XVIII». *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas / Anuario de Historia de America Latina*, 24(1), 353-375.
- Vasconcelos, J. (1948). *La raza cósmica*. México: Espasa-Calpe.
- Vázquez Sandrín, G. y M. F. Quezada (2015). «Los indígenas autoadscritos de México en el censo 2010: ¿revitalización étnica o sobreestimación censal?». *Papeles de población*, 21(86) (doc electr., consultado el 6/10/2018).
- Warman, A. et al. (1970). *De eso que llaman Antropología mexicana*. México: Nuestro Tiempo.

Anexos



Comunidad de Barrancas	58
Santa María Zotoltepec	59
San Francisco Ixtacamaxitlán	60
Tecoltémic	61
Tentzoncahuigtic / Cuahuigtic	63
Tuligtic	64
Zacatepec	65
Tenamigtic	66
Tlajomulco	67
El corrido de Almaden	71

Comunidad de Barrancas



Do a Margarita:

Antes, siempre cuando se hacían las fiestas, decían vámonos a traer a fulanito para que haga el horno, él ya sabía el tiempo que se tardaban las ollas enterradas. Uno de ellos era el tío Poli, era hornero de los que decían que en tanto tiempo ya está el horno... era bonito el que te ibas a las tres de la mañana, los horneros no iban a dormirse a su casa, ellos se quedaban ahí a las dos, tres de la mañana, vamos echarle lumbre al horno, para las seis de la mañana adentro las ollas y ahí estaban tomando, moviendo el horno, algo bonito, mantenían la unión y el convivio. Este mismo horno también se utilizaba para poner el quiote y antes se tenía horno en varias casas.



Santa María Zotoltepec



La historia que hay sobre cómo llegó el maíz a Santa María Zotoltepec es de un cuervo que cortó la mazorca y en el transcurso de su camino se le fueron cayendo las semillas y así fue como nació la milpa. Hay una canción que don Apolinar nos cantó sobre el cuervo:

El cuervo por ser tan negro relumbra más que el acero y así relumbra yo en los brazos de Consuelo...



Las yerbas que utiliza doña Elvia para curar cualquier dolor las busca en el cerro, pues no tiene la necesidad de comprarlas porque las que venden en el mercado están regadas con aguas negras o les echan varios químicos para que se puedan desarrollar más rápido y, en cambio, las que hay acá son regadas por el agua del cielo y nadie le echa nada para que se desarrollen rápido
San Nicolás: empacho (solo la raíz)

San Francisco Ixtacamaxtitlán



Doña Carlota es de la comunidad de San Francisco Ixtacamaxtitlán y tiene 83 años, ella dice que aprendió a curar sola por la necesidad de curar a sus hijos.



Doña Carlota recolectando hierbas de su traspatio.



Doña Carlota realizando una barrida o limpia.

Tecoltémic

TECOLTÉMIC

Viviendo entre magueyes

Ixtacamaxitlán, Puebla



Antes (años 60's)

Las persona llegaban a tener hasta 60 magueyes produciendo y raspando por temporada.

Se vendía mucho pulque, la gente lo transportaba en "colambres" que eran llevados por mulas.

De las pencas del maguey se extraía la jarcia con la que se fabrica el "ixtle".

Ahora

Los magueyes son usados como barreras vivas para proteger el suelo de los cultivos

Se siguen raspando los magueyes para obtener pulque pero en menor cantidad.

La caña del maguey es aprovechada para producir mezcal.

El aguamiel se hierve para obtener miel de agave.

¿CÓMO SE OBTIENE EL PULQUE?

1. Cortar las pencas del maguey del lado donde mejor se acomode el raspador con la barreta.
2. Raspar el meyolote con la herramienta amazcal dos veces, una en la mañana y una en la tarde.
3. El aguamiel obtenido se guarda en tambos para que empiece el proceso de fermentación. A partir de 8 días empieza a fermentarse y volverse pulque. Después de 12 días ya puede beberse.

OTROS USOS DEL MAGUEY

Agroecológico: Barrera viva para conservación de suelos y abono para cultivos como el maíz, frijol, haba, cebada, trigo y avena.

Medicinal: La gente lo usa para fortalecer la flora intestinal y como remedio para los diabéticos.

Culinario: Las pencas son usadas como leña y la flor del maguey conocida como "quite" puede comerse, se cocen entre piedras calientes.



TIPOS DE MAGUEY EN TECOLTÉMIC

- Maguey "shaco".
- Maguey ayojmet.
- Maguey matzitzkil.
- Maguey cosmet.
- Maguey chinoliya.
- Maguey ma-cuero.
- Maguey amarillo.

RELATO DE DON LEONCIO LOBATO

"Dicen que recordar es volver a vivir, porque yo en aquí entonces, les platico de allá por 65-70 yo de aquí a Zautla, Uxpanitla, a Santa Cruz iba con mis bestias cargadas de pulque y a trabajar u había de donde sacar, de donde traer, cuando no se logra el maíz como ahorita que fue un año muy pesado, pues de ahí nos traíamos nuestro maíz, nuestro recaudo con lo del pulque y llegar a seguir en lo mismo, yo me hacía dos o tres viajes a la semana acarreado pulque. Como les dijera, me recuerdan cosas bonitas que vengo aprendiendo en la vida, conociendo amigos, conociendo a otras personas."

TOPONIMIA



RELATO DE DON VÍCTOR MARTÍNEZ LOBATO



"Sí mamá que Dios la tenga en paz nos platicaba que ellos ese era el camino, como les digo antes era puro caminar, entonces venían del municipio y llegando allá al puente veían que bajaba una mujer de la loma, todo el filo de la loma, hasta llegar a la piedra esa grande que está arriba del puente, ahí se desaparecía la mujer de blanco. Ese puente ya tendrá, mi abuelito dice que era niñito chiquito cuando inauguraron el puente, cuando bendijeron el puente, debe tener sus 150 años sino que más."

LUGARES DE AGUA EN LA COMUNIDAD

- Náhuatl Español
- Ixpochil Tierra blanca
- Techalco Cerro arena
- Apixac Agua delgada
- Texcocoipán Donde hay fruta
- Cacalotampán
- Ixtampa

LUGARES IMPORTANTES

Cerros Temontemi y Chiquiles

Predios Tatena, Atenzontla, Cañada, Xaloma, Xilocalteno, Xinocantita, Duraznotantita, Xutolca, Malaguito, Guayoteno
(En total son 30 nombres)

Construcciones simbólicas Puente de cantera (200 años de antigüedad) y La Hacienda.

RELATO SOBRE APARICIONES EN LA HACIENDA

"Se escuchaba decir antes que cuando iban y venían los señores de allá arriba, oían que hablaban, oían que bailaban en el zarzo. Un día se les apareció a un señor y le balacearon la puerta, tal vez se pasaron de pulque y ya vieron visiones, o se les ocurría porque llevaban armas."

Agradecemos al comisariado ejidal y sus compañeros de Tecoltémic por recibirnos en su hogar y compartirnos sus saberes.

Equipo: Yaoli Vaca Guerrero y José María López García



GLOSARIO



BARRETA Y AMEZCAL:

Se usaban para machucar la penca y quitar la carnoza.

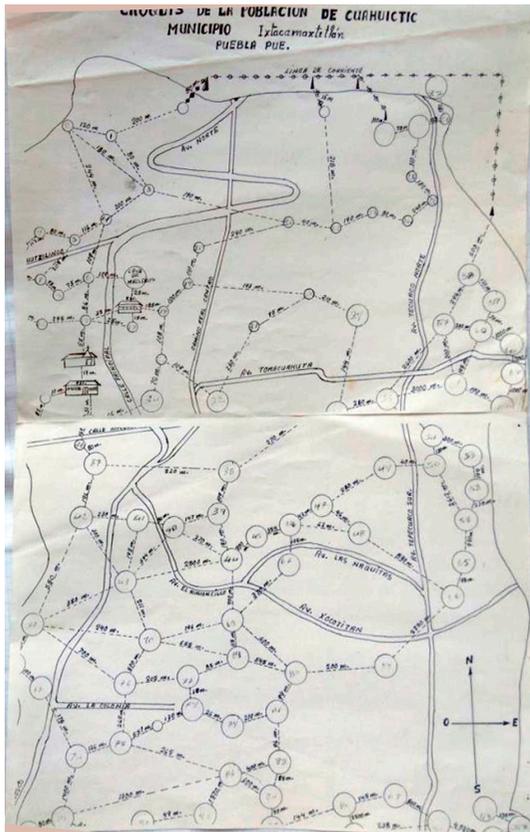


COLAMBRE:

Se usaba para transportar el pulque en mulas.



Dependiendo del lugar, un maguey puede llegar a dar 6 L de aguamiel por día.



Tentzoncuahuigtic / Cuahuigtic Lugar De Árboles Barbados

Luego de estar en la casa de don Melecio, Noé nos llevó a caminar por la calle principal para poder identificar algunas de las calles que aparecen en el croquis. Caminamos por la calle de Hipódromo y llegamos a una especie de barranca desde donde se veía el cerro de Mikisochio. Noé nos platicó que ese cerro es el ombligo de todos los manantiales porque de él se abastecen de aguas las comunidades de Tuligtic, Cuahuigtic y Tetela de Ocampo.

También nos dijo que algunas personas cuentan que ese cerro tiene dos remolinos que si te acercas a uno sientes que te jala y que del otro sientes el aire tibio. Dice que es como si el cerro respirara.



Tuligtic El árbol del Tule

Antes aquí había una pequeña laguna del tular y por eso se lo llamaron Tuligtic, en realidad no sé. Hay gente más adulta que sí han de conocer más la historia. En San Francisco para abajo sí hay cuevas y en San Pacho existe la leyenda grande, no he preguntado. Antes en la presidencia en cada esquina había relatos de leyenda. Ahora que ya lo cambiaron hay un museo, existe una historia, no sé si volvieron a plasmar las historias que estaban en la pared.

Colhua, allí en ese cerro hay cuevas, dicen que existe el diablo, que hay personas que van a pedir dinero, que al entrar que se escucha que hay cadenas y que suenan.

Aquí ya no somos hablantes náhuatl, a mí me gustaría hablar, es muy bonito. Antes iba a San Pancho a los programas y escuchaba que las señoras hablaban el náhuatl, yo solo escuchaba y me quedaba con la duda de qué es lo que se decían.



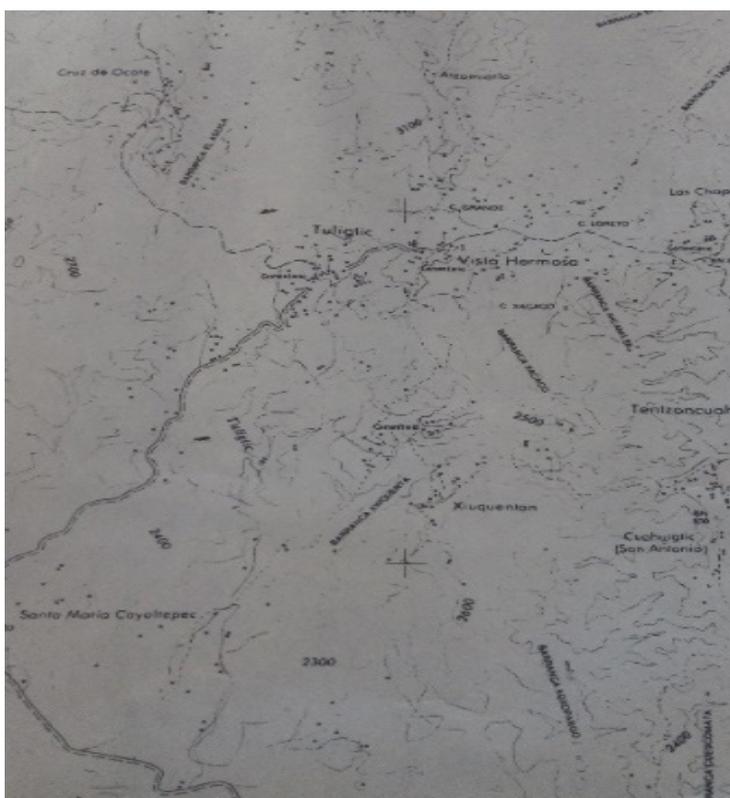
Vista satelital de Tuligtic



Zacatepec



Agua que se alberga en tiempos de lluvia



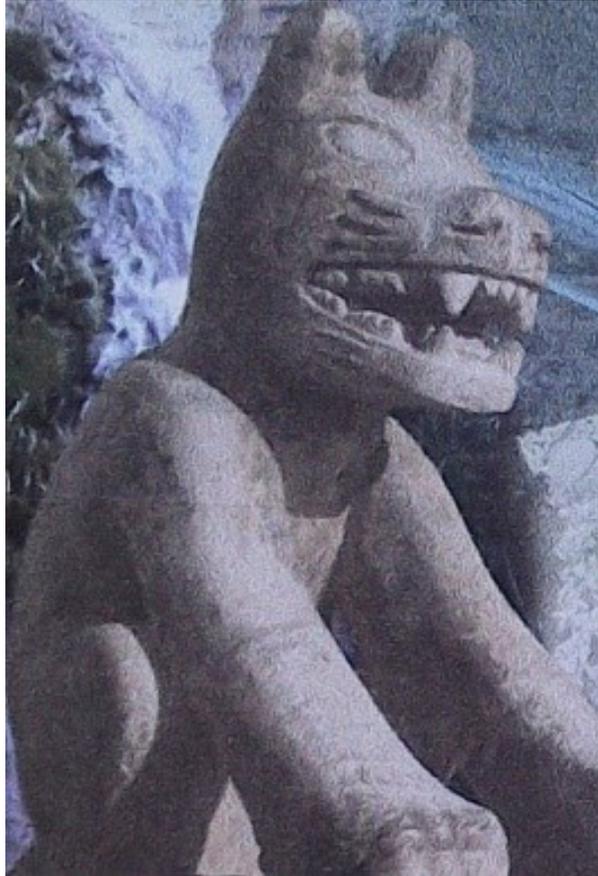
Mapa de la comunidad de Zacatepec

Zacatepec significa 'el cerro del zacate', aquí hay mucho zacate. La comunidad de Zacatepec era conocido como Tuligtic parte baja en esta comunidad existe una asociación de riego; junto con la de Tuligtic es algo que nos distinguen.

Aproximadamente, son cincuenta personas que integran esta asociación de riego para sus siembras. El agua sale del cerro en la comunidad de Tuligtic, pasa por Barranca del Águila, el agua está corriendo, de hecho una parte viene de Tuligtic y la otra de Cruz de Ocote, se juntan para el escurrimiento...

Mapa de la comunidad de Zacatepec

Tenamigtic, Ixtacamaxtilán



La comunidad de Tenamigtic en la parte arqueológica: la mayor parte de las piezas expuestas en el museo de Ixtacamaxtilán son pertenecientes a este lugar, donde fue encontrada una escultura de un jaguar que es una pieza simbólica, los guerreros que luchaban y siguen luchando por su territorio. Se platica que había zompancle, es decir, una pirámide de cráneos de alrededor 5000 personas, siendo símbolo de advertencia.

Tlajomulco



Emilio Lobato de Tlajomulco Ixtacamaxitlán “zona mezcalera”.
La elaboración de mezcal es un conocimiento ancestral que se ha heredado de padres a hijos. Anteriormente se registraban veinte trapiches en la comunidad, en actualidad sólo son cinco familias las que siguen este proceso.



Este es el trapiche (todo el taller para la elaboración del mezcal)
Don Emilio menciona que para elaborar el mezcal trae el pulque de la comunidad de Tentzon. Necesita 250 litros de pulque para empezar a preparar el mezcal.



El maguey se obtiene en los cerros que están cerca a la comunidad, ahí lo limpian y sólo se llevan las bolas; las trasladan en burros hasta el trapiche. Normalmente necesita moler 5 o 6 bolas de maguey de cerro para preparar mezcal, la temporada en que se obtiene más rendimiento del maguey es entre abril y mayo; también es cuando está más dulce porque tiene menos cantidad de agua. En la quema revuelven magueyes por la disponibilidad de variedades con las que se cuentan en el momento, puede ser shaco o amarillo.



Horno donde se pone a calentar el tepache, dos ollas de barro que están cubiertas con lodo y las tapan con las ollas que se ven con un orificio en el asiento. Para calentar el tepache es a fuego lento. Las ollas que están abajo, duran 4 años aproximadamente, después se reemplazan y se pueden reutilizar para tapas. El horno se renueva cada año.



Segunda olla de barro con orificio en el asiento, se tapa con un cazo de cobre, donde constantemente se está cambiando el agua para evitar que se caliente. Comentó don Emilio que es mejor el cazo de cobre dulce.



El mezcal se conduce hacia la vasija de barro, la cual le da el sabor. Don Emilio heredó esta pieza de su papá y calcula que desde hace 300 años se ha utilizado de generación en generación.



Se le conoce como ajuar a todo el equipo que se requiere para fabricar mezcal. A la primera destilación se conoce como holandá, la cual será destilada por segunda vez para obtener el refino. Fabrica mezcal blanco, de pechuga, de frutas (piña, vainilla). Para hacer el mezcal de pechuga, se deposita una pechuga cruda bañada con mole en el destilador, de igual manera, la fruta. El tiempo aproximado de destilación por olla es de tres o cuatro horas; en ese tiempo se logra cocer la pechuga. Para destilar son tres días. Le apoya otra persona, algunas veces su hijo y otras veces, su esposa; cuando no fabrica mezcal tiene actividades complementarias en su parcela.



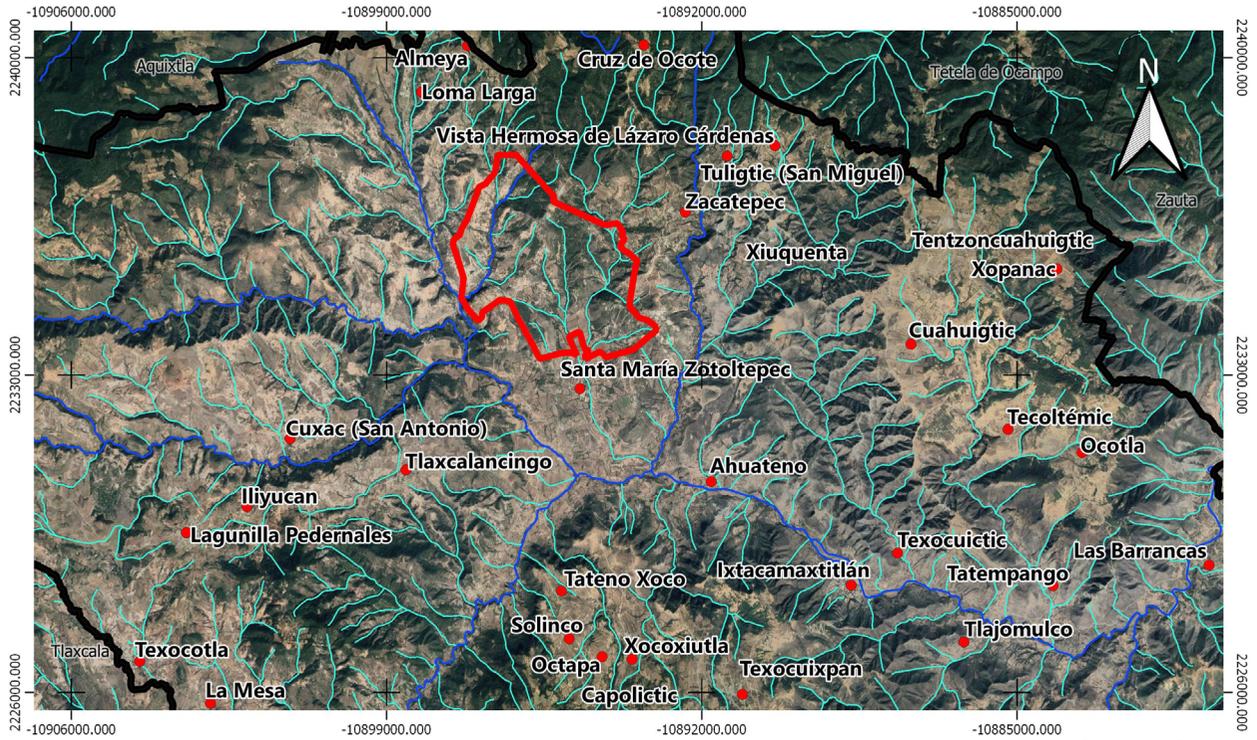
La venta del mezcal es en el trapiche que está ubicado en su casa; ahí es donde llegan sus clientes a comprarle. Algunas veces ha llevado sobre pedido a Texocuíxpa, cuando es la feria patronal.

Juan («Luis») López Hernández (Tentzoncuahuigtic)
24 de marzo, 2019. Foro identidad indígena, Ixtacamaxtitlán

«El corrido de Almaden»

Aquí en la sierra norte
tenemos un gran problema
que ha venido a ocasionar
gente que llegó de fuera
quieren llevarse lo nuestro
primero que yo me muera.
Vinieron los españoles
y vinieron los franceses
ahora tenemos visita:
¡nos llegan los canadienses!
Ojalá y que se repita
lo que sucedió en los Fuertes.
Si yo cruzara fronteras
me dedico a trabajar
voy arriesgando mi vida
para el desierto cruzar
ellos llegan con permiso
se dedican a robar.
Los malditos presidentes
que no cuidan de los pueblos
ellos firman los permisos
no les importa la gente
nosotros damos el voto
que ellos pagan con la muerte.
Si es posible con mi sangre
defenderé mis derechos
para dejar buen futuro
a mis hijos y mis nietos
Almaden está sobrando
que lo sepan los pendejos.
Que viva la Sierra Norte
llena de tanta riqueza
siempre te defenderemos
aquí tu gente lo piensa
pero el que intente robarte
le volamos la cabeza.

Área del Proyecto Ixtaca y los pueblos



- Localidades
- ▭ Polígono Proyecto Ixtaca
- ▭ Municipio de Ixtacamaxtitlán
- Corriente de agua
- Intermittente
- Perenne

Fuentes:
 Conjunto de datos vectoriales de información topográfica serie III. INEGI.2018.
 Google satélite. 2020.
 Marco Geoestadístico Nacional. INEGI. 2018.
 MIA-Reg con Análisis de Riesgo-Proyecto Minero Ixtaca, CAM 7066,Minera Gorrión, S.A. de C.V.,
 Diciembre de 2018
 Escala: 101897

Elaborado por el Grupo de Investigación-Acción Participativa de la Facultad de Ciencias de la UNAM

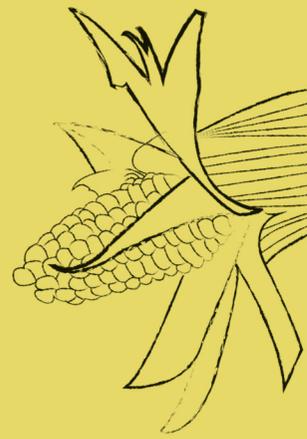
Acerca del Centro de Estudios para el Desarrollo Rural (CESDER)



El Centro de Estudios para el Desarrollo Rural (CESDER-PRODES AC) es una organización de la sociedad civil con sede en la Sierra Norte de Puebla dedicada a la formación profesional de jóvenes indígenas y campesinos(as) y al trabajo comunitario basado en la agroecología y sustentabilidad de procesos productivos con un enfoque de derechos humanos y territoriales. Fundada en 1982, la organización mantiene registros de validez oficial (RVOE-SEP) para todos sus programas de estudio y cuenta con un número considerable de reconocimientos por su labor académica y comunitaria, entre ellos recientemente el Premio al Proyecto de Desarrollo Rural Sustentable 2019 de la Asociación Mexicana de Estudios Rurales (AMER) y Premio al Mérito Ecológico 2018 de la SEMARNAT.



Se terminó de imprimir en el mes de abril de 2020, en los talleres de El Errante Editor, S.A. de C.V., Privada Emiliano Zapata 5947, San Baltazar Lindavista, 72550 Puebla, Puebla, con un tiraje de 300 ejemplares.



"Aquí somos mexicanos aunque no hablemos el idioma"

es un informe etnográfico realizado por alumnos de 3ero y 4to de la Licenciatura en Desarrollo Rural del Centro de Estudios para el Desarrollo Rural (CESDER) y coordinado por Alejandro Marreros Lobato, activista por la defensa del territorio de Ixtacamaxtitlán y el investigador canadiense Pierre Beucage.

Este trabajo busca reconocer que hay habitantes indígenas en **Ixtacamaxtitlán, Puebla.**

Se dice erróneamente que los indígenas *son sólo aquellos* que hablan una lengua originaria. En Ixtacamaxtitlán se ha ido perdiendo el uso, sin embargo padres y abuelos fueron hablantes, y la gente aún está inmersa dentro de una cosmovisión cultural que se ha ido transmitiendo a través de los siglos. **Las culturas no son fijas: los indígenas no son exactamente iguales a como lo eran hace 500 años.** Dentro de esta investigación veremos cómo son las relaciones entre la gente; cómo se gobiernan, cómo es su relación con la religión, con la naturaleza. El título surge a través de la misma voz de la gente de la región: **no se dicen a sí mismos indígenas, sí no mexicanos.**

SOBRE LOS COORDINADORES:

Pierre Beucage

Profesor emérito en el Departamento de Antropología de la Universidad de Montreal. Actualmente es investigador asociado en GREPIP de l'UQAM. Colabora con el CESDER y con la organización indígena Tosepan Titataniske, en la Sierra Norte de Puebla. Su investigación se centra en antropología económica, problemas de desarrollo y movimientos indígenas.



Alejandro Marreros Lobato



Es parte del equipo de trabajo comunitario y coordinador de la especialidad de economía social en la licenciatura de procesos rurales sustentables para una vida digna, del Centro de Estudios para el Desarrollo Rural (CESDER) e integrante de la Unión de Ejidos y Comunidades en Defensa de la Tierra, el Agua y la Vida Atcolhua.

