

**UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO
MAESTRIA EN DESARROLLO RURAL**



Casa abierta al tiempo

NOSOTROS LOS HÑÄHÑU



**Cultura, Estrategias de Resistencia y Supervivencia
Comunitaria, en el Valle del Mezquital, Hgo.
(Un estudio de caso)**

TESIS

**QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN DESARROLLO RURAL**

PRESENTA:

NICASIO GARCIA MELCHOR

**DIRECTOR:
JACQUES GABAYET**

México, D.F.

SEPTIEMBRE, 1996



JHAMHADI (GRACIAS)

Agradecer, es compartir las satisfacciones logradas a lo largo de una jornada.

Por ello, en este espacio, está dedicado a pedir las gracias a quienes pusieron su granito de arena para la realización y terminación del presente trabajo. Me refiero en concreto al colectivo de profesores de la Maestría en Desarrollo Rural UAM-X, quienes compartiendo las necesidades de las comunidades indígenas y marginadas de México, han abierto este espacio de reflexión, análisis sobre esta realidad social.

Pero muy en especial, agradezco a la mujer Hñähñu, que con tanto sacrificios y sufrimientos, me ha brindado sus cuidados, amor, ternura y comprensión; sembró en mí, los principales valores de la vida y del hombre: la pobreza, la sencillez y la humildad, para enfrentar los obstáculos que se me presentarán en los caminos de la vida.

A M I M A D R E

AQUI PRESENTE



INDICE**Páginas****PRESENTACION**

CAUSAS, MOTIVOS Y RAZONES DEL TRABAJO 5-14

INTRODUCCION

PLANTEAMIENTO GENERAL 15-20

CAPITULO I**UBICACION GEOGRAFICA**

1. Breve descripción regional 21

1.1. El Valle del Mezquital: la región Hñahñu 21-23

1.2. Nzhētccani o Ixmiquilpan Hgo.: lugar donde abunda la
verdolaga 24-25

1.3. Ixmiquilpan ayer y hoy 25-27

CAPITULO II**CARACTERIZACION E IDENTIFICACION DE LOS SUJETOS SOCIALES**2.1. ¿Otomí o Hñahñu? una aclaración histórico-cultural
28-292.2 El Hñahñu: una categoría lingüística y
social 29-302.3 Otomí: una definición erróneamente
impuesta 30-32

2.4 Breve historia Hñahñu 32-34

CAPITULO III**ESTRATEGIAS DE RESISTENCIA Y SOBREVIVENCIA HÑAHÑU**

3.1 Resistir para vivir 35-36

3.2 Del Imperio Azteca a la caída de Tenochtitlan: de un
sueño de liberación a una prolongada
pesadilla 36-373.3 La alianza con los españoles: una estrategia de
liberación 37-40

3.4 Las Repúblicas de Indio y la resistencia

Hñāhñu 41-44

3.5 Conflicto y resistencia Hñāhñu ante el proceso de evangelización : una conquista espiritual a medias
45-46

3.5.1 El Maguey y el Pulque en la cultura

Hñāhñu 46-47

3.5.2 El pulque y la embriaguez : una barrera de resistencia durante el proceso de evangelización 47-50

3.5.3 El carácter de una nueva religiosidad producto del proceso de evangelización 50-52

3.6 Pobreza, apatía y aparente resignación en la sobrevivencia Hñāhñu 52-53

CAPITULO IV

EL SENTIDO DE LA VIDA Y LA MUERTE EN LA RELIGIOSIDAD HÑAHÑU EXPRESADA A TRAVES DE LOS RITUALES

4.1 La función de los rituales en las ceremonias Hñāhñu
54-57

4.2 El sentido de la vida y la muerte en los rituales Hñāhñu 57-59

4.3 El rito del Levantacruz

4.3.1 Descripción del rito 59-60

4.3.2 Preparación 60-61

4.3.3 La ceremonia en casa 61-63

4.3.4 Recibimiento de la cruz 63-66

4.3.4 El levantamiento 66-68

4.3.5 Procepción al cementerio	68-69
4.3.6 En el cementerio	69
4.4 Sentido y significado de los símbolos en el rito del Levantacruz, en relación al mundo, la sociedad, la comunidad y Dios para el Hñāhñu	70
4.4.1 Los números	
a) El número 2, el carácter dual del mundo	71
b) El número 3 en el novenario: el áire, el cielo y la tierra	71-72
c) El número 4 : la cruz y el mundo	72-73
d) El número 5 : la quinta dirección	73
4.4.2 El ritual, una expresión de solidaridad social y comunitaria	74-76
4.4.6 El Levantacruz : comunicación y relación entre Dios y el hombre	76-78
4.4.4 El Sistema de cargos y mayordomias (Mhēphāté)	78-79

CAPITULO V

LENGUA HÑAHÑU: CULTURA Y PODER COMUNITARIO Barrio "El Nith", Ixmiquilpan, Hgo.

5.1. La lengua Hñahñu: elemento de identidad étnica	80-81
5.2. Raíz etimológica en lengua Hñahñu de "El Nith"	81-82
5.3 Barrio El Nith: del pasado al presente	82-86
5.3.1 Entre la Pequeña Propiedad y los Bienes Comunes	86-87

5.3.2 Un tramite de Titulación inconcluso y un expediente
perdido 87-91

5.3.3 La zona en conflicto con Banganthó 91-96

5.4 Las Asambleas Comunitarias: espacios de expresión y
manifetación del

"Poder Comunitario" 96-99

5.4.1 Bases y formas de expresión del
poder comunitario 99-102

5.4.2 El Poder Comunitario ante el poder Institucional
Municipal 102-105

REFLEXION FINAL

a) Desarrollo Rural y Sujeto Social 106-107

b) Desarrollo desde el Sujeto 107-110

Bibliografía.

PRESENTACION

CASUSAS, MOTIVOS Y RAZONES DEL TRABAJO.

Exáctamente a la mitad de la década de los años sesenta (el 14 de diciembre de 1965), nací en una humilde choza y bajo el amparo de una pareja de "indios" Hñāhñu en el pueblo de El Nith, municipio de Ixmiquilpan Hgo., mejor conocido como el corazón del Valle del Mezquital. Desgraciadamente, para 1969, falleció mi padre a causa de una infección curable y, por lógica la tarea de sobrevivir fue mayor.

Mi infancia transcurrió con la suerte común de deambular por el Valle, entre Mezquites y espinas, cuidando unos cuantos chivos y borregos, comiendo tunas, quelites, nopales y de vez en cuando algún conejillo, ardilla o zorrillo que se dejaran capturar. Pero lo más seguro eran tacos con chile, frijoles cuando se lograba alguna cosecha, chile con huevo cuando se podía y cuando no, chile a güevo.

Desde mi infancia sufrí la cruda realidad por haber nacido en la Zona árida del Estado de Hidalgo, conocido como El Valle del Mezquital; ampliamente reconocido por algunos investigadores y antropólogos -y tal vez, con mucha razón-, como el "Valle de la Muerte" o el "Valle de Lágrimas". Haber nacido en el seno de una pareja de indios Hñāhñu, significó para mí un gran dilema, ya que de ocho hermanos que fuimos, yo soy el penúltimo (7° lugar). Pero, lo más grave fue que de los ocho, los primeros cuatro (tres mujeres y un hombre), no pudieron sobrevivir a las inclemencias del tiempo y de la

desigualdad social. Por desgracia (¿o fortuna?), fallecieron por causa de enfermedades ocasionadas por el hambre y la desnutrición, producto de más de dos décadas de sequías (1940-1950), cuando México se encontraba en pleno proceso de desarrollo, industrialización y capitalización, mejor conocido como la "revolución verde". Esta situación presentaba dos panoramas y posibilidades para mi futuro y para mi destino: en primer lugar, el peligro de correr la misma suerte que mis primeros hermanos o, como mis padres, de vivir en el olvido y la miseria por la falta de recursos técnicos y económicos. En segundo lugar, tomar esa crítica situación de miseria, olvido y marginación como un reto a enfrentar y superar. De acuerdo a la realidad en que me encontraba, los elementos necesarios para lograr algún cambio, eran la cuestión económica y educativa. Pero al no contar con el primero que posibilitara el segundo, -como todos mis hermanos de raza-, recurrí a un tercer elemento que nos ha caracterizado: el sacrificio, el esfuerzo personal, la resistencia y todos los "mecanismos de sobrevivencia" que ha caracterizado a los grupos marginados. A través de estos elementos "inventados", y con mucho esfuerzo y sacrificios, pude, a los ocho años, iniciar mis primeras incursiones a la educación elemental (primaria). Quiero aclarar que en aquellos tiempos no existían los famosos Jardines de niños. El hecho de que yo haya ingresado a los ocho años obedece a la situación arriba señalada; y el no haber conocido un

jardín de Niños, es que nosotros (los niños Hñāhñu) nacimos y crecimos en el desierto.

En mis primeros esfuerzos por emprender la enorme tarea de la educación formal (oficial), lógicamente, se manifestó mi dificultad por aprender a leer y escribir -más no mi ignorancia o retraso mental, como se nos había catalogado -, que con el transcurso del tiempo fui superando. Esto obedeció a que el primer año lo reprobara, pero lo recuperé al segundo grado, es decir, al pasar de segundo, a tercer grado en un sólo periodo escolar.

Sin embargo, -y aquí el segundo obstáculo-, no era lo mismo, poder escribir "garabatitos" y/o "leer", que perder el miedo a hablar en español y tener la seguridad de hablar "correctamente" el castellano y no ser objeto de burla. Quiero decir que a mí me costó bastante trabajo poder entablar una plática con personas que hablaban el castellano o español; a pesar de que nuestros queridísimos maestros, muy dignamente cumplían con su apostolado, prohibiéndonos hablar en nuestro idioma materno que es el Hñāhñu, a través de serios castigos que iban desde no salir a recreo (que era el momento donde aprovechábamos para platicar en nuestra lengua), hasta la aplicación de la Ley de que "la letra con sangre entra" y, que por lo tanto, también el castellano con sangre debía entrar para borrar el dialecto, que, -según los ideólogos de la educación-, constituían un factor de atraso y un obstáculo para el aprendizaje. Sea como fuera, pude hablar el castellano pero sin "ton" ni "son"; es decir, poder hablar

en castellano, para mí, no significaba ser un perfecto hablante de un idioma ajeno e impuesto, que era el español, sino que yo lo hablaba como si fuera "palabra divina"; es decir, como Dios me lo daba a entender; que fue más o menos hasta los 14 o 15 años de edad.

De todos modos, yo decía que ya hablaba bien el español, aunque fuera un español cuatrapeado. Lo más importante era poder comunicarme, darme a entender y romper esa barrera entre las dos culturas : el Hñahñu y el Español o Castellano. ¿Por qué se ha dicho que los indios o indígenas, sobre todo, los niños (en particular los Hñahñu) somos ignorantes o con un bajo coeficiente intelectual?. En verdad se han dado un sin número de argumentos (erróneos desde mi punto de vista), que no me interesan señalar por el momento; pero sí, aclarar que, las autoridades educativas, nos envían unas pruebas a fin de confrontar nuestros conocimientos, sobre barcos que jamás habíamos visto, o el escudo de Suiza, por dar un ejemplo, o que si la República Federal Alemana pertenece a la República Mexicana. ¡Vaya manera más absurda de querer medir la capacidad intelectual de niños que viven en mundos y realidades distintos!

Pero bueno, dejemos hasta aquí los pequeños problemas y obstáculos que me enfrenté y, volvamos a la preocupación que me obligó a sortear todo tipo de infortunios.

¿Qué y cómo hacer para poder cambiar un poquito las pésimas condiciones en que nos encontrábamos? ¡Vaya preguntitas! Si bien sabía lo que quería, nunca imaginé lo

que me costaría responder y de alguna manera resolver ese cuestionamiento. Porque medio hablar el castellano y saber de México (sin conocerlo) a través de la lectura de algunos libros de texto gratuito, no resolvía en todo el problema. Por el contrario, me lo complicaba, al enterarme de que, todo individuo que habitaba el territorio de la República Mexicana, era un Ciudadano Libre y Soberano, con igualdad de Derechos ante la Ley y la Justicia; cuando en mis propias narices veía la miseria y la injusticia en su máximo esplendor. Esta situación me ubicaba ante el gran dilema de la Victoria o el Fracaso: salir y volver a la comunidad convirtiéndome en agente transmisor de prácticas, hábitos o enseñanzas -claro que ante la falta de recursos de todo tipo, a veces, ya no tanto para enseñar, sino, para no olvidar lo aprendido- o sumirme de nuevo en ella bajo la miseria y la marginación.

Ante esta situación había que buscar la forma de salir adelante y la única forma era entrarle duro al trabajo de jornalero con los patrones del lugar, sobre todo en la zona de riego, porque en donde nosotros vivíamos aún no llegaba esa ¿fortuna? A medio comer y trabajando, sobre todo en las temporadas vacacionales, pude, en 1980 terminar la educación primaria. Siempre con la firme idea de que, conociendo el otro mundo, "la otra cultura", habría la posibilidad de sobrevivir, como persona y ser humano, porque aún yo no sabía que las autoridades civiles y educativas me habían clasificado, con todo mi pueblo, dentro de la sociedad

de indios; aunque como mencioné primero había que superar una infinidad de obstáculos.

A duras penas pude continuar mis estudios de Educación Secundaria, en el mismo año de 1980, concluyendolos en 1983. Y después de ese año, el destino me volvió a alcanzar: la crisis económica de 1982 que afectó a todo el país, dejó a muchos mexicanos (pobres por supuesto), sin empleo, sin educación y de entre ellos estuve yo. El trabajo de jornalero en el campo ya no dejaba para continuar mis estudios de Educación Media Superior y por lo tanto me ví en la necesidad de emigrar a la ciudad de Ixmiquilpan en busca de trabajo que me permitiera lograr mis objetivos. Desafortunadamente, esto no fue de inmediato, tuvieron que pasar dos años (de 1983 a 1985), los cuales pasé trabajando vendiendo ropa en el mercado local de Ixmiquilpan.

Después de estos dos años de trabajo en el mercado, logré ahorrar un dinero que me permitió continuar con mis estudios de Educación Media Superior en la Escuela Preparatoria del lugar (1985-1988), sin dejar de trabajar sobre lo mismo.

De todos modos aún no lograba entender lo que pasaba a mi alrededor, lo único que veía era la dificultad para lograr algún beneficio material y social. De ahí que, en el transcurso de la preparatoria empecé a cuestionarme sobre cómo estaba estructurada la sociedad local, regional y nacional y me fui dando cuenta, que la sociedad mexicana, de esa que estaba escrita en la Constitución Política, no era

tan igualitaria, tan justa ni tan democrática, como lo habían planteado los autores intelectuales de la Guerra de Independencia de 1810 y la Revolución mexicana de 1910.

Me di cuenta que habían muchos Méxicos y con distintos niveles: el México de los ricos, los gobernantes, los meztizos, los patrones y; el México de los pobres, los campesinos y nosotros los considerados como indios quienes no teníamos mucha diferencia con los campesinos, porque cuando podíamos también la hacíamos aunque sea de campesinos pobres.

Ya estando en este nivel del partido (de 1985 a 1988), sin dejar mis actividades de mil usos (comerciante, jornalero, pintor de brocha gorda, ayudante de macuarro, etc., etc.), se me fue aclarando el panorama tan borroso y me la "fui viendo muy negra". Porque llegaba el momento de madurar, mis ideales y principios éticos, de subirme al tren sin boleto de la "modernidad"

Después de enfrentar una crisis existencial, angustias y momentos de desesperación por lo que se presentaba ante mí, decidí emprender la aventura hacia un mundo desconocido : la ciudad de México. Un lugar lleno de inseguridades, de rateros, tanto de policías como de maleantes; me decían quienes ya habían tenido alguna experiencia desagradable. Mi madre se angustiaba y me decía: Qué vas ir a hacer allá. Allá está muy lejos y dicen que es muy peligroso y además todo está muy caro.

Estas opiniones y muchas otras advertencias sobre la ciudad de México, tuve que tomar en cuenta, cuando en agosto

de 1988, decidí "jalar pa la capital" en busca de una Universidad que pudiera ofrecerme los elementos teóricos, históricos y prácticos que ayudaran a resolver mis inquietudes, angustias e incertidumbres. Ya por experiencia, sabía que no debía atenerme a una sólo Universidad, que si había la posibilidad de intentarle en otras, había que hacerlo con la finalidad de asegurar mi objetivo : **hacer una carrera universitaria**. Por eso tuve que realizar tramites en la UNAM, el POLI y la UAM. En la primera no fui aceptado, pero en las otras dos sí (hombre aprehendido vale por dos). Así es que tuve la fortuna y el lujo de poder escoger entre ambas y atinadamente opté por la UAM, para estudiar la Lic. en Sociología, misma que me sirvió a veces de consuelo, otras veces aumentó mis angustias y preocupaciones.

Con una pensión familiar de 50 a 60 mil viejos pesos semanales estuve manteniendo mis estudios durante los primeros dos años de la carrera (1988-1990), estirando hasta el último peso para poder lograr solventar mis gastos. En septiembre de 1991, participé en un concurso de evaluación curricular para ocupar una plaza temporal de "Ayudante B de profesor" en el Departamento de Política y Cultura, plaza que estuve manteniendo durante los tres años (1991-1993), de acuerdo al Reglamento Interno de la UAM.

Esto constituyó una gran oportunidad para mi desarrollo académico y personal, así como una pequeña mejora económica. Aquí fue donde tuve mis primeros contactos con verdaderos proyectos de investigación, con investigadores de

alto nivel. Ello contribuyó a reforzar mis primeros pasos en la investigación social y sobre todo, en mi proyecto de investigación que estaba realizando en la Licenciatura. En junio de 1992, fecha en que me recibí como Licenciado en Sociología, aún me quedaban, prácticamente un año de ayudante de profesor; ello me permitió buscar alguna opción de estudiar alguna Maestría que tuviera alguna relación con el proyecto inicial desarrollado durante la Licenciatura.

Fue así como empecé a buscar en varios institutos (Dr. José Ma. Luis Mora y Chapingo), esa opción. Después de tanto buscarle, me fui enterando de que en la misma UAM-Xochimilco, existía la Maestría en Desarrollo Rural y estaba por iniciar la 6a. generación (1994-1995); era justo lo que yo quería, porque la Maestría presentaba una respuesta universitaria a la problemática campesina mexicana y su objetivo era contribuir mediante la investigación a la formación de recursos humanos de alto nivel académico, la difusión del conocimiento y el servicio, a la transformación de la realidad campesina como parte de un proceso de cambio social en México.

Hubo una clara identificación entre lo que la Maestría ofrecía y lo que yo quería, así como el proyecto de investigación que yo venía desarrollando. Ya para estas alturas del partido, la cuestión económica ya no fue una limitante ya que como trabajador de la Universidad, había la ayuda económica para el pago de cuotas y servicios, en mi caso, para el pago de la colegiatura a la Maestría. Y como

dice un dicho popular "quien nace pa tamal del cielo le caen la hojas", a mi ingreso en la Maestría obtuve la beca ofrecida por CONACYT, por considerarse a la Maestría de excelencia académica dentro del padrón del Consejo.

Haciendo un balance de esta memoria personal, puedo afirmar que no fue fácil llegar a este nivel profesional; fue por el contrario una constante reto y lucha por superar primero, una carrera de obstáculos, después la carrera académica y finalmente como un último reto, definir un proyecto académico y profesional con la finalidad de incidir en la transformación de la realidad social de los campesinos indígenas Hñahñu.

En resumen : He pasado de las meras estrategias de sobrevivencia a buscar estrategias de desarrollo personal, siempre con el firme propósito de trascender hacia la transformación de las estrategias de sobrevivencia a las estrategias de desarrollo de las comunidades indígenas Hñahñu que me vieron nacer.

El trabajo que a continuación presento, es producto de mis experiencias personales vividas; de las reflexiones teóricas e históricas durante mi estancias en los distintos niveles y ámbitos académicos; pero sobre todo de la Maestría en Desarrollo Rural en donde, "sin guayabazos", quiero decir que fue el punto crucial en mi carrera profesional y académica. Está hecho, pensando en cada uno de los hombres y mujeres, jóvenes y ancianos Hñahñu, que día con día luchan y

se esfuerzan por sacar adelante sus problemas y necesidades fundamentales de sobrevivencia.

En forma particular, a mis vecinos del Barrio del Nith, con quienes compartimos, los problemas sociales originados por las políticas económicas mal diseñadas por los gobiernos municipal, estatal y federal. Pero también, nuestras esperanzas de lucha, en favor de una organización comunitaria más justa y equitativa, que mejore nuestras condiciones de vida, nuestras relaciones comunitarias con nuestros pueblos vecinos; la recuperación de nuestra memoria histórica que refuerce nuestra conciencia e identidad étnica y colectiva.

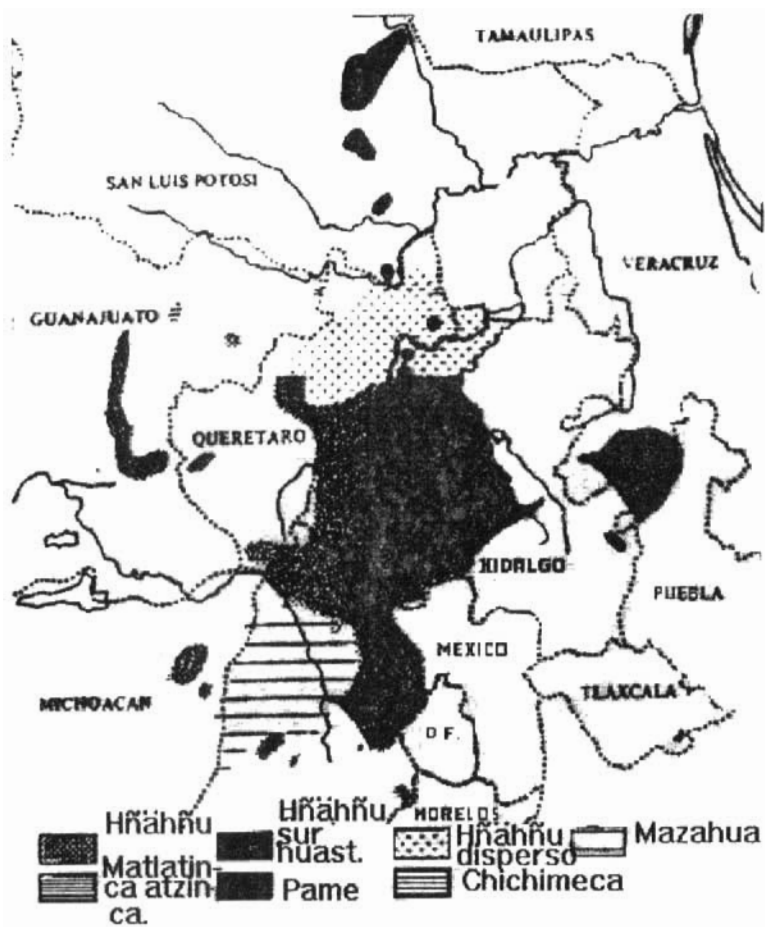
INTRODUCCION

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Hay a lo largo y ancho del territorio de la República mexicana 85 millones de mexicanos, de los cuales 11 millones son indígenas agrupados en 56 etnias, lo que equivale a un 12 por ciento de la población total.¹ Independientemente de las particularidades de cada grupo étnico, los indígenas tienen como característica general, la extrema pobreza en que viven, provocada por el rezago de su desarrollo económico y su escasa participación en la riqueza nacional. Dentro de estos 56 grupos étnicos nos encontramos los Hñähñu (mismos que en sentido peyorativo, despectivo y por error histórico-cultural se nos ha denominado como otomí), que, de acuerdo a un estudio de Héctor Díaz Polanco, son un grupo muy disperso y que si "no encuentran formación de unificación y mejores condiciones de inserción en la vida nacional, corren el riesgo de ser disueltos".² Sin embargo, esa dispersión es relativa, ya que tenemos conocimiento de la existencia de comunidades enteras Hñähñu en varios Estados de la república mexicana: Estado de México, Michoacán, Veracruz, Puebla, Querétaro, Guanajuato, San Luis Potosí y sobre todo, en el **Estado de Hidalgo**, particularmente en el **Valle del Mezquital** (ver figura anexa), en donde se ha considerado como una zona

¹ Censo General de Población y Vivienda, México, 1990.

² Leonardo Rosas. Periódico Uno más Uno. 9 de octubre de 1992, México, D.F., Pag. 1.



Distribución de las comunidades Hñähñu en México.
 Adaptado de J. Soustelle, 1937 y L. Manrique, 1969).
 Fuente: Jacques Galinier. La Mitad del Mundo... pp. 108.

de refugio que ha permitido la permanencia de un pueblo en constante amenaza para su sobrevivencia

Dada la crisis económica y política que atraviesa México en las últimas décadas, la situación social y cultural del campesinado mexicano en general y en particular de grupos indígenas, se ha venido deteriorando. Las consecuencias de estos males se han traducido en graves problemas de salud, de alimentación, educación, analfabetismo, mortandad infantil, etc.

En este contexto, y teniendo presente los problemas señalados, uno de los objetivos de la presente investigación es, tomando en cuenta la marginalidad en que han y siguen viviendo las comunidades indígenas y campesinas Hñähñu, del Valle del Mezquital; analizar y sistematizar las distintas prácticas y estrategias de sobrevivencia, de cómo éstas, han constituido en su momento dado, estrategias de desarrollo comunitario, permitiendo la sobrevivencia de nuestras comunidades y pueblos Hñähñu.

Para ello, ha sido necesario llevar a cabo una investigación, que tenga como punto de partida el ámbito local: desde la comunidad; como un espacio donde se desarrollan una serie de prácticas y estrategias de sobrevivencia que a duras penas logran contrarrestar los efectos desastrosos de la economía capitalista.

Por lo tanto, estudiaremos y analizaremos al Barrio del Nith, Ixmiquilpan Hgo., como objeto de estudio, pensando en que quienes lo habitan, son a la vez, actores y sujetos

sociales de transformación de la realidad que se vive al interior; con la finalidad de analizar, sistematizar las principales **estrategias de sobrevivencia y estrategias de desarrollo comunitario**. Tomando siempre en cuenta las propuestas que desde aquí mismo se generan

Otro objetivo de este trabajo es tratar de cuestionar y plantear lo siguiente: ¿cómo desde lo local se puede articular propuestas de desarrollo, que si bien, no encaje exactamente con las propuestas globales de desarrollo desde afuera, si logre superar las pésimas condiciones que afectan a nuestras comunidades indígenas del Valle del Mezquital y en particular del Barrio de El Nith, Ixmiquilpan Hidalgo? ¿Cómo revertir las tendencias aplastantes de la economía de mercado, dentro nuestras comunidades, sin que éstas queden aisladas o marginadas del contexto global?

Esto está planteado teniendo en cuenta que nuestras comunidades han logrado sobrevivir por más de 500 años de conquista, dominación, explotación, miseria y marginación, pero sobre todo, y, como estrategias de sobrevivencia, han tratado de adecuarse e incorporarse a los cambios sociales en las distintas etapas (como se verá en su momento) que les ha tocado vivir.

El presente trabajo tiene tres características particulares: primero, que es una investigación de tipo aclarativa y declarativa en el sentido de refutar el nombre de los sujetos sociales por otro, es decir, el de Otomí por Hñāhñu; en segundo lugar, es una investigación desde el

sujeto, o sea que quien escribe este trabajo forma parte del grupo social en estudio y; en tercer lugar la investigación se enfrenta ante el problema de invertir la historia y la visión sobre los sujetos sociales, es decir lo poco que se conocía sobre los otomí, resulta que está basado en un error histórico cultural, por lo que resulta necesario replantear esa historia errada y presentarlos como lo que en verdad son: los Hñāñhu como un pueblo con una cultura propia, que no es superior ni inferior de las demás, sino simplemente diferente.

En términos generales y para una mayor claridad en la presentación, el trabajo está subdividido en 5 capítulos, con sus respectivos subcapítulos:

En el capítulo I, trata sobre la Ubicación Geográfica, en donde se hace una breve descripción histórica y regional del Valle del Mezquital y el Municipio de Ixmiquilpan Hidalgo, como principales escenarios, donde actúan los sujetos sociales: los Hñāñhu.

En el capítulo II, se hace una caracterización e identificación de los sujetos y actores sociales de la investigación: Los Hñāñhu.

En el capítulo III, a través de una breve revisión histórica se presenta una serie de mecanismos y estrategias de resistencia para la sobrevivencia del pueblo Hñāñhu, expresada a través de una aparente resignación a vivir en la cultura de la pobreza y la marginación, pero que en cuanto existen posibilidades u oportunidades de rebelión o

superación de ciertas deficiencias, éstas son aprovechadas positivamente, con el fin de resistir a los diversos intentos de exterminio y desaparición.

En el capítulo IV, se aborda el Sentido de la vida y la Muerte en los rituales y la religiosidad Hñāhñu, considerado como uno de los elementos culturales que expresa y da cuenta del espíritu y del alma del pueblo Hñāhñu. Lo que le da sentido a nuestra vida y razón de ser. En donde se encuentra la explicación a nuestra fuerza y poder de resistencia para la sobrevivencia. A través de la descripción, análisis y reflexión sobre algunos de los rituales más practicados en la vida cotidiana en nuestras sociedades y comunidades Hñāhñu: El Rito del Levantacruz, el saludo entre nosotros mismos, las fiestas anuales y la función de los cargos y mayordonías, etc...

En el Capítulo V, se analiza en primer lugar el papel de nuestra lengua Hñāhñu, como elemento que nos da identidad étnica y poder comunitario.

Este análisis, nos lleva, a través de un intento de recuperación de la memoria histórica de nuestro Barrio, a indagar sobre algunos de los principales procesos y cambios sociales por las que ha transitado. En particular sobre los problemas en torno a la tenencia de la tierra y defensa del territorio; el sentido de pertenencia y posesión territorial, así como los conflictos por límites y linderos, producto de las políticas agrarias del Estado mexicano posrevolucionario.

En este ejercicio de autoanálisis, sobre nuestras relaciones comunitarias, no podía faltar la reflexión acerca de nuestras prácticas de ejercicio de la autoridad comunitaria, considerándola como el elemento político-cultural, que rige y norma nuestra vida cotidiana. Para ello, la reflexión se centra en torno a las asambleas o reuniones comunitarias, consideradas como un espacio donde se genera y se reproduce nuestra visión y concepción sobre la autoridad, la representatividad, la democracia y el poder. Espacio en donde también reproducimos nuestro poder comunitario.

CAPITULO I

UBICACION GEOGRAFICA

1. Breve descripción regional

Es importante para esta investigación, ubicar la zona objeto de estudio, en el sentido de que constituye el escenario donde actúan y se desarrollan los sujetos y actores sociales quienes juegan un papel fundamental en este proceso de investigación que es parte nosotros mismos: **los Hñahñu del pueblo de El Nith, Ixmiquilpan Hidalgo.**

Esto mismo obedece al hecho de establecer los lineamientos generales que nos conducirán, en el momento oportuno, el poder entender y comprender el comportamiento Psico-social de nuestro Barrio. La presentación y delimitación geográfica del territorio Hñahñu (el Valle del Mezquital), nos permitirá una visión más clara al respecto. Posteriormente, nos detendremos en uno de los municipios que lo conforman : Ixmiquilpan Hidalgo; para ubicar a nuestro Barrio El Nith, como objeto de estudio.

1.1 El Valle del Mezquital: realidades contrastantes

El Valle del Mezquital es una prolongación del Valle de México, al norte del Distrito Federal. Está situada en la parte central del Estado de Hidalgo y limitada por las siguientes elevaciones orográficas: al norte por la Sierra de Juárez; al este por la serranía que va del Cerro del Fraile a la Sierra de Actopan; al sur la Serranía de Mexe, y al oeste la Sierra del Xinthé. Así definido, el Valle del Mezquital

está comprendido entre los 20°, 11' y los 20° 40' de latitud norte y los 98° 50' y los 99° 20' de longitud oeste.¹

El Valle está dividido a la mitad por la Serranía de San Miguel que se ramifica a su vez en diferentes desniveles; al norte el Valle de Ixmiquilpan, situado entre los 1700/1800 metros de altitud; al sur, el Valle de Actopan, levemente más bajo (que comprende los municipios de San Salvador y Chilcuautla y sólo en parte el de Actopan); al noreste una llanura que comprende sólo la parte septentrional del municipio de Ixmiquilpan y el de Cardonal, sobre los 1900 metros. Estos tres Valles no son uniformes y comprenden otras plataformas a niveles ligeramente desiguales, separados por ondulaciones pero que comunmente son denominados (con cierta exageración) cerros. Los verdaderos cerros o montes que rodean el Mezquital son macizos con una altura promedio entre los 2500 y 3000 metros. La cima mayor es el Cerro Boludo, en la Sierra de Juárez que alcanza los 3100 metros.

En cuanto al número de municipios que comprende el Valle del Mezquital, ha pasado por una serie de cambios debido en la mayor parte por criterios políticos y administrativos. Por ejemplo, en 1971, el Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital, tenía considerado 29 municipios y a partir de 1982 los amplió a 32. La SARH, en su Agenda Técnica sólo considera 26 municipios. Para evitar confusiones y lograr más objetividad en cuanto a la delimitación geográfica

¹ Luigi Tranfo. "EL MEZQUITAL". En: Vida y Magia de un pueblo otomí... Pp. 64-65

y territorial que conforma el Valle del Mezquital, retomaremos la delimitación considerada por Raquel Pineda Mendoza."⁴

De acuerdo a su trabajo el Valle del Mezquital abarca 27 municipios (Ver figura anexa). En el Valle del Mezquital atraviesa la carretera Nacional que lleva de México a Ciudad Victoria, y de ahí con Texas, donde ya se convierte en Carretera Internacional. En los tramos que van de los 90 a 160 Kilómetros, se encuentran ubicadas dos de las principales e importantes ciudades y centros del Valle del Mezquital: Actopan e Ixmiquilpan respectivamente. De este último hablaré más adelante.

Algunos autores como Roger Bartra, han identificado al Valle del Mezquital como sinónimo del "Valle de la Muerte", algunos visitantes del lugar lo han considerado como un auténtico "Valle de Lágrimas". Sin embargo, para nuestra gente Hñahñu, constituyó un lugar seguro y libre de la constante amenaza y explotación que venían sufriendo por parte de las tribus azteca y tolteca, durante la época prehispánica; y por los conquistadores españoles, criollos y mestizos después.

Los indígenas Hñahñu del Valle del Mezquital en su proceso de desarrollo y evolución histórica, han demostrado su capacidad de resistencia y sobrevivencia en este medio tan

⁴ Pineda Mendoza Raquel. Catálogo de documentos para la historia del Valle del Mezquital en el Archivo General de la Nación, SEP-CIESAS-INI, México 1981, PP. 8



El Valle del Mesquital, Hidalgo.

1. Zimapan 2. Nicolás Flores 3. Tecontastla 4. Tasquillo 5. Ixmiquilpan 6. Cardonal 7. Huichapan 8. Alfajayucan 9. Santiago de Anaya 10. Nopala 11. Chapantongo 12. Chilcuautla 13. Mixquihuala 14. Tepatepec 15. San Salvador 16. Actopan 17. Tepetitlan 18. Tezostepac 19. Tetepango 20. Ajacuba 21. El Arenal 22. Tula de Allende 23. Tlaxcoapan 24. Atitalaquia 25. San Agustín Tlaxiaca 26. Tepeji del Río 27. Atotonilco Tula.

hostil y adverso a las condiciones y posibilidades de vida humana.

**1.2. Nzhēthccani: quelite llamado "verdolaga."
(Ixmiquilpan Hidalgo).**

Según el historiador Orozco de Berra, citado por el Dr. José García Uribe en su libro "Recorriendo el Estado de Hidalgo",⁵ la población de Ixmiquilpan se asienta sobre el fondo de lo que antiguamente fuera un lago, las aguas se abrieron paso tajando un canal sobre pórfido, de más de doscientas varas de altura vertical, junto al pueblo de San Juan por el cual pasa el río de Ixmiquilpan, en el paraje llamado el infiernillo.

Ixmiquilpan se encuentra ubicada en el Kilómetro 160 de la Carretera Internacional, México-Laredo. Se ubica geográficamente entre los paralelos 20°22' y 20°34' de latitud norte y 98°04' y 98°21' longitud oeste, a una altitud de 2,271 metros sobre el nivel del mar. Cuenta con 550.87 kilómetros cuadrados de superficie, que representan el 2.69% del total del Estado de Hidalgo. Colinda al norte con Nicolás Flores; al sur con Chilcuautla y San Salvador; al este con Cardonal y Santiago de Anaya; y al oeste con Tasquillo, Zimapan y Alfajayucan.⁶ (ver figura anexa)

⁵ Dr. José García Uribe. "Municipio de Ixmiquilpan". En: Recorriendo el Estado de Hidalgo... Pp. 152-155

⁶ " Los Municipios de HIDALGO (Ixmiquilpan)". En: COLECCION: Enciclopedia de los Municipios de México. Secretaría de Gobernación y Gobierno del Estado de Hidalgo. México D.F., 1988. Pp. 111.

El nombre primitivo de Ixmiquilpan es "Zetccani" de origen Hñahñu y significa "verdolaga", posteriormente, en idioma nahoa se llamó Itzmiquilpan y por corrupción gramatical, nos dice el autor, llegó al actual (Ixmiquilpan). Don mariano Cuevas, citado también por el autor, da otra versión sobre el significado etimológico de la palabra "Itzmiquilpan", compuesta de "Itztli", que significa navaja; y "milli", tierra cultivada, más la palabra "quilitl" que significa yerba comestible, y por último "pan" cuyo significado es "sobre". Así definido y leído de corrido sería; Itzmiquilpan: pueblo situado sobre los cultivos de yerba cuyas hojas tienen forma de navaja. Sin embargo, la mayoría de la población indígena Hñahñu, utiliza la concepción primitiva: "Nzhētccani" mejor conocido como lugar en donde abunda o crece el quelite "Zetccani; planta cuyo nombre es la verdolaga, y que formó parte de la dieta alimenticia de los primeros habitantes del lugar y que, aún hoy en día, es consumido.

1.3. Ixmiquilpan ayer y hoy

Para abordar de manera breve la historia del Municipio de Ixmiquilpan, me remito al trabajo del Dr. José García Uribe, citado en páginas anteriores. En su trabajo nos percatamos que, en el tiempo de la conquista, fue en la segunda avanzada española cuando los conquistadores empezaron a extenderse por todo el país especialmente en el año de 1530. Los subordinados de Hernán Cortés, Don Pedro Rodríguez

de Escobar y Don Andrés Barrios, no contentos con la repartición hecha por el jefe de la conquista salieron de Jilotepec (Estado de México), hacia el norte; después de pasar por Tula, Tepetitlán y Chapantongo, llegaron a Ixmiquilpan, de cuya población y sin ninguna resistencia; Don Pedro Rodríguez de Escobar se apoderó. Según la historia, Rodríguez de Escobar fue el primer español que recibió los tributos a que estaban obligados los pueblos sometidos a sus antiguos "tecuchitlis", constituyendo su encomienda y dominio la llanura y muy particularmente el centro de lo que hoy forma el municipio de Ixmiquilpan. Posteriormente tuvo parte de la encomienda de Ixmiquilpan, Gil Gonzalez de Avila, hijo del conquistador del mismo nombre.

La población se consideraba región de chichimecas y Jonaces, por lo que se dividió en dos fracciones; una del Rey, que domino Tlacintla, con dos estancias que eran: Juanacapa e Istatlacha. Se sabe también que durante la conquista, Ixmiquilpan fue la residencia del Alcalde Mayor, teniendo su república, Gobernador y oficiales que los componían, estuvieron sujetos bajo su doctrina y gobierno tres pueblos que eran: Santa María, San Agustín e Ixtlatlalco, más otros barrios en donde habitaban quinientas treinta y siete familias de indios del idioma Hñāhñu y mexicanos quienes eran administrados por los religiosos Agustinos del Convento de la Cabecera. Pertenecían a Ixmiquilpan los siguientes poblados, que además eran repúblicas de indios: Santa María, San Agustín e Ixtlatlalco,

más los barrios de Santa María Tepexic, Tlazintla, Cardonal, Chilcuaautla, Orizaba, San Juan y la Sabana. Durante la época del México independiente fue erigido desde luego como Distrito Político del Segundo Distrito Militar del Estado de México, con cuya categoría se conservó hasta el tiempo de la creación del Estado de Hidalgo, perdiendo esa categoría al promulgarse los distritos, quedando sólo los municipios, y uno de los cuales fue Ixmiquilpan con cabecera de su nombre.

En términos administrativos el Municipio de Ixmiquilpan Hgo, actualmente está integrado por 87 comunidades,⁷ (Ver croquis anexo)

⁷ Plano Municipal. Ixmiquilpan Hgo. Dirección de obras y servicios públicos.

CAPITULO II CARACTERIZACION E IDENTIFICACION DE LOS SUJETOS SOCIALES

2.1 ¿Otomí o Hñähñu?

Una aclaración histórico-cultural

Como grupo indígena Hñähñu, distinto a otros grupos indígenas que habitan el territorio mexicano, resulta necesario saber cómo hemos sido identificados por los estudiosos e investigadores sociales. Pero también, y lo más importante es saber: ¿Quiénes somos? ¿Cuál es nuestro origen? y ¿Qué lugar hemos ocupado en la historia del México indígena? ¿Cuál es la historia que se ha escrito sobre nosotros? y sobre todo : ¿Cuales son las estrategias que utilizaron nuestros antepasados para sobrevivir por más de quinientos años de dominación, explotación e intentos de exterminio?

En la mayoría de los estudios antropológicos (los cuales son pocos) hemos sido identificados con el término "Otomí". Los que no tienen cultura reflejada en monumentos, pinturas, en fin en grandes obras de arte, según algunos antropólogos poco cuidadosos; y muchos menos proyectos alternativos de desarrollo rural, dirían algunos sociólogos y economistas.

Considerando a la historia, como fuente y elemento de conocimiento para entender, comprender y explicar nuestra realidad pasada, presente y futura, hemos decidido retomarla como recurso metodológico en el proceso de la investigación, con la finalidad de esclarecer y fundamentar nuestros

argumentos respecto a nuestro pasado indígena; ya que de acuerdo a algunos datos históricos, nos ha identificado como uno de los antiguos pueblos de las civilizaciones del México Antiguo. Con este apartado no se pretende hacer la historia puntual (que nos resulta casi imposible) de los milenios de vida y de nuestra existencia; se trata principalmente de buscar y destacar, los elementos y momentos claves que ayuden a explicar la persistencia de un pueblo, que durante la historia del México indígena ha ido cambiando sustancialmente a lo largo de los últimos cinco siglos. Tampoco se pretende recuperar el *paraíso perdido*, nacionalismos imaginarios, mesianismos, o algo por el estilo; para utilizarlo como un *arma de dos filo*, para reconstruir nuevos elementos mesiánicos.

La idea de realizar este trabajo, obedece a la necesidad de ser (afortunadamente), uno de los miles de sobreviviente del pueblo Hñähñu, que habitamos en distintos Estados de la República mexicana, pero que desgraciadamente (o también afortunadamente), hemos sido mal identificados bajo el nombre de "Otomíes". En la mayoría de los trabajos que se refieren a nosotros, han cometido el mismo error histórico-cultural. Decimos esto, porque nosotros los indígenas que se nos identifican como "otomies", e incluso hasta de la familia "otomiana", muchos no reconocemos el significado verdadero de ese término.

2.2 El Hñähñu, una categoría lingüística y social

En la concepción muy particular de cada uno de nosotros, es que somos como un pueblo que habla Hñähñu. ¿Qué significa entonces Hñähñu? El término Hñähñu, se refiere a dos categorías fundamentales. a) Como categoría lingüística, al formar parte de nuestro idioma que sirve como elemento de comunicación entre los miembros de nuestros pueblos y comunidades y b) como una categoría social más amplia, por ser un elemento de identidad étnica y porque remite al pasado histórico de nuestro pueblo, el cual no ha sido identificado objetivamente, por los conquistadores ni por los estudios antropológicos.

En primer lugar la palabra Ñhähñu, está compuesta por dos elementos lingüísticos: Hñä, que significa habla, hablar; y hñu, viene de la palabra Xhiahñu, que significa nariz. Por lo tanto la palabra Hñähñu significa, el que habla con apoyo de la nariz o del sistema nasal.

La categoría social se adquiere en el momento en que un hombre, una familia, un grupo, una comunidad o un pueblo, además de hablar la lengua (Ñähñu), la cual es una de nuestras bases fundamentales de identificación; compartimos toda una cultura que nos caracteriza como grupo étnico que nos distingue de los demás.

2.3 Otomí, una definición erróneamente impuesta.

¿De dónde proviene la palabra Otomí? De acuerdo a algunos estudios, existen dos orígenes del término. Una primera definición es la que plantea que, "Otomí" proviene

de "Tomitl", un caudillo que encabezaba las rebeliones contra el imperio Tolteca, y que posteriormente fue divinizado por nuestros ancestros Hñāhñu, como su principal Dios.

La segunda definición es la que fue usado por los aztecas, con un sentido de distinción peyorativo de inferioridad o de barbarie. Como los aztecas traducían los nombres extraños a su idioma, definieron el término "Otomitl", bajo los componentes lingüísticos de **otoca** (marchar) y **"mitl"** (flecha), que quiere decir, **gente que marcha con flechas, flechadores**⁸. Pero también "otomí" fue considerado como un símbolo de alto honor y valentía durante las guerras emprendidas por los aztecas, ya que, quien lograba capturar de 5 a 6 prisioneros, obtenía el título de otomitl ("otomí"). Ello confirma la gran capacidad guerrera de nuestro pueblo Hñāhñu.⁹

El sentido peyorativo de "otomí" que le asignaron a nuestro pueblo, ha contribuido a profundizar la negación y el olvido de nuestro origen y pasado histórico, ya no solo del término, sino de toda la historia de nuestra cultura que por milenios ha logrado sobrevivir, gracias a nuestra capacidad

⁸ Ver trabajo recopilado por: Donaciana Martín Contreras y Victorino V. Gómez Barranco. Breve Historia del grupo Hñāhñu. Mandolo, San Antonio, Tezoquipan, Alfajayucan, Hgo. Academia de la Cultura Hñāhñu, Internado de los Remedios, Ixmiquilpan, Hgo. Gobierno del estado de Hidalgo. 1991, Pp. 20-21

⁹ Walter Krickeberg. "Los aztecas y pueblos afines". En: Las Antiguas Culturas Mexicanas. F.C.E., México, D.F. 1961. pp. 77.

de adaptación a todos los medios y resistencia física y espiritual.

Ante esta situación, tratar de reconstruir nuestra historia y recuperar nuestra memoria, como pueblo Hñähñu, se convierte en una tarea difícil; debido en primer lugar a falta de documentos escritos y en segundo lugar, por que la poca información que tenemos al respecto, existe de antemano. el error de identificación arriba señalado.

Sin embargo, después de ésta breve aclaración, podemos empezar a reconstruir esa historia, sin temor a más errores y confusiones, en el entendido de que cuando algún autor, cite a los "Otomes", sabemos que se refiere al pueblo "Hñähñu". Luigi Tranfo, por ejemplo, reconoce que por la falta de vestigios y documentación precortesiana, que se refieran a nosotros en forma precisa, hemos pasado a menudo inobservados".¹⁰ A pesar de ello, nuestra presencia inmediata, puede ser percibida por medio de varios aspectos: las leyendas del Valle del Mezquital; en los escritos de los primeros cronistas, en los nombres de nuestras comunidades y poblados y principalmente por nuestra lengua materna : el Hñähñu; ya que ésta, forma parte del grupo de lenguas indígenas más habladas (náhuatl, maya, zapoteco, mixteco,

¹⁰ Luigi Tranfo. "BREVES NOTAS DE HISTORIA OTOMI". En: Vida y Magia de un Pueblo Otomi del Mezquital. INI-SEP, México 1974. Pp. 28.

"otomi" (Hñahñu), tzetzal y tzotzil}, las que en total agrupan al 65.7% de la población de hablante".

2.4 Breve historia Hñahñu

Según datos históricos, los Hñahñu fuimos gentes pertenecientes a una antigua civilización presente en el altiplano desde mucho tiempo atrás, aún antes de las emigraciones de los nahuas. Aunque por el momento no tenemos elementos suficientes para ubicar el periodo histórico exacto de nuestra llegada, nos atrevemos a plantear a manera de hipótesis (y de acuerdo a las lecturas sobre las antiguas culturas mexicanas) que: **nuestro pueblo perteneció a las antiguas civilizaciones arcaicas; es decir, antes de la cultura de los pueblos teocráticos y prehispánicos (nahuas, olmecas, toltecas y aztecas) y, que debido a razones desconocidas (intuitivamente por una oleada de invasiones extranjeras de las etapas posteriores), nuestros antepasados fueron dominados y sometidos a un constante sistema de dominación y explotación que hasta finales del siglo XX, hemos soportado.**

Haciendo una revisión sobre la historia de los pueblos Nahuas, toltecas y aztecas; nuestros antepasados Hñahñu, identificados como "otomies", sólo de vez en cuando se les presentó como protagonistas (especialmente como excelentes guerreros) de la historia de los pueblos

" José Woldenberg. "Los indios en números". En Semanario de política y cultura etcétera, 19 de mayo de 1994, pp. 9. México, D.F.

mesoamericanos y prehispánicos. Pero en ningún momento fueron presentados como un pueblo con un origen y pasado histórico propio. Incluso los aztecas los consideraban como gente extranjera o extraña (por que no le entendían su lenguaje) y, por lo tanto los consideraba como salvajes, vagabundos, sin un lugar preciso y establecido.

De hecho, en el centro mismo de las tierras conquistadas por los aztecas (particularmente de la meseta central), había territorios independientes (Valle del Mezquital, por ejemplo) poblados por grupos Hñāhñu, que los aztecas no pudieron someter a pesar de las múltiples guerras. Como se ha podido constatar en algunos libros de historia, a los Hñāhñu se nos ha atribuido diferentes orígenes, incluido el de cazadores nómadas, semejantes a los chichimecas de las montañas; pero actualmente, prevalece la opinión de que nuestra gente Hñāhñu ya estaban firmemente establecidos en el Valle. Cuando las primeras invasiones de los nahuas; poseían un tipo de vida sedentario y estable (preferentemente agrícola) y mantenían relaciones de convivencia pacífica con los olmecas y otros pueblos de la zona.¹² Hasta donde se sabe, al igual que los chichimecas, también nuestros antepasados Hñāhñu, bajaron de las montañas habitadas por chichimecas, conocían la técnica de la caza y en caso de falta de alimento practicaban la recolección, tal como lo han demostrado en los últimos tiempos. También se sabe que durante la conquista

¹² Soustelle. Citado en Luigi Tranfo. Pp. 30.

española los Hñähñu sirvieron de intermediarios entre europeos y chichimecas, logrando evitar serios conflictos en diferentes ocasiones. Según Carrasco citado por Tranfo, afirma que precisamente en el Valle del Mezquital pueden reconocerse los elementos más antiguos de la cultura Hñähñu y que tales elementos son costeños.

CAPITULO III

ESTRATEGIAS DE RESISTENCIA Y SOBREVIVENCIA HÑAHÑU

3.1 Resistir para vivir

Nuestro pueblo Hñähñu ha sido considerado como una raza oprimida, despreciada, marginada por la llamada "cultura nacional", la cual ha sido una cultura dominante que ha negado nuestra identidad, y que pretende "integrarlo" como clase oprimida dentro de la sociedad "mexicana". La cultura Hñähñu es y ha sido una cultura de resistencia; se nos ha negado la participación de las decisiones políticas que nos afectan; se nos ha impuesto una economía ajena en la que solamente jugamos un rol de mano de obra barata, productores de objetos que enriquecen a otros. En fin se nos ha tachado como cultura atrasada o alienante.

En este apartado corresponde justamente al intento de analizar y reflexionar en torno a las estrategias de sobrevivencia, en las que nuestro pueblo Hñähñu, pese a las dificultades sociohistóricas que ha padecido, le ha permitido resistir y sobrevivir por más de 500 años de conquista y dominación. Por eso, aquí consideraremos a las diversas prácticas y actitudes indígenas como expresiones y elementos de resistencia, en cuanto a que concentra, vive y expresa las aspiraciones del pueblo, de lo que quiere ser (lo que siempre ha buscado ser), de lo que se le ha negado en la sociedad nacional; por medio de nuestras costumbres impregnadas de fe, nos resistimos a desaparecer, nuestra vida encierra una esperanza con un proyecto de pueblo auténtico. Nuestro

proyecto Hñāhñu mantiene vivo al pueblo como diferente y contrario a la cultura y sociedad dominante. Resiste por eso vive.

Con la finalidad de romper con la actitud etnocentrista, la que todo lo quiere ver desde la cultura occidental; se propone mirar desde el lugar del otro. Quedando claro y aceptando que cada cultura tiene sus propias expresiones, sus formas de ser, sus propios valores y con la plena conciencia de que, la cultura del pueblo Hñāhñu, no es una cultura atrasada, ni superior, sino simplemente diferente.

3.2 Del imperio azteca a la caída de Tenochtitla: de un sueño de liberación a una prolongada pesadilla.

De acuerdo a los datos disponibles, en el siglo XIII, nuestros pueblos y comunidades Hñāhñu, estaban establecidos en la zona septentrional que constituye la continuación del Valle de México, es decir, el Mezquital, donde florece el reino otomí de Xaltocan. Esto debido tal vez por la emigración provocada por los veleidosos chichimecas.¹³ Durante el siglo XIV, cuando los Hñāhñu habían logrado conservar una cierta autonomía en muchas zonas, fueron invadidos y dominados por los Aztecas, llegados al Valle provenientes del norte hacia el año 1370; eran valerosos y violentos guerreros. En menos de treinta años los Hñāhñu tuvieron que dejar en sus manos las tierras más ricas del Valle. A mediados de del siglo XV, todos los Hñāhñu del altiplano

¹³ Op. cit. Pp. 35

estaban bajo la soberanía azteca, excepto los de las montañas y los Hñāhñu de Tlaxcala, quienes estaban exentos de los tributos a cambio de servicios militares en defensa de los confines del territorio confederado. Fueron inútiles todos los esfuerzos de rebelión de los Hñāhñu. Varios levantamientos fueron sofocados con sangre. Ya para principios del siglo XVI todos los Hñāhñu, estuvieron dentro de la confederación azteca, y sólo un pequeño número de ellos en el estado aliado de Tlaxcala. Los pueblos Hñāhñu de las montañas eran demasiado pobres y salvajes para que pudieran interesar a un estado como el azteca, cuya política expansionista estaba dirigida a establecer relaciones de sumisión militar y a la imposición de tributos.¹⁴

3.3 La alianza de los Hñāhñu con los españoles: una estrategia de liberación.

Utilizando la astucia, el coraje y el valor de un pueblo dominado y oprimido, los Hñāhñu, vieron en los conquistadores españoles, una posibilidad de quitarse el yugo impuesto por los aztecas, mediante tributos y trabajos forzosos.

En ese sentido, a la llegada de los Españoles y durante la conquista, fueron los primeros aliados quienes lucharon y lograron la caída del al imperio azteca, quienes (mediante una serie de fenómenos sobrenaturales), ya habían

¹⁴ Op. cit. Pp. 36

predicado el fin de su reinado. "Los otomíes fueron quienes ofrecieron en la lucha una colaboración más valiosa a los españoles, estuvieron a su lado en momentos de buena y mala suerte, no los abandonaron ni siquiera en la famosa "Noche triste".¹⁵

De acuerdo a los datos históricos, después de la destrucción de Tenochtitlan los Hñāhñu siguieron siendo valiosos colaboradores de los españoles; en poco tiempo se convirtieron al catolicismo e inclusive contribuyeron a la difusión de la religión entre los pueblos del norte, favoreciendo la obra de colonización. Por ello se les ha atribuido, el mérito de ser los intermediarios en gran parte del territorio chichimeca, en establecer relaciones pacíficas entre los autóctonos y los conquistadores durante mucho tiempo.

Luigi Tranfo, sostiene que respecto a la expansión de los Hñāhñu y del idioma Hñāhñu hacia el norte, resulta un movimiento que abarca todo el altiplano. "Alrededor de 1530 la zona correspondiente al actual Querétaro, poblada por chichimecas, es invadida por otomíes dirigidos por un jefe de nombre Conni. Los movimientos de los otomíes no se limitaron a Querétaro; en 1547 fundan San Miguel, lo que hoy es San Miguel de Allende, Guanajuato. En 1552, los jonaz, tribu chichimeca del norte de Guanajuato, son derrotados por los otomíes y aceptan someterse a la autoridad española a cambio

¹⁵ Luigi Tranfo. "Breves notas de Historia otomí". En: Vida y magia de un pueblo otomí del mezquital. Pp. 39

de regulares suministros de carne y maíz."¹⁶ Los Hñāhñu saben conducir sus operaciones con la gente de las montañas, logran a menudo mantener relaciones de amistad e inclusive convencerlos de cambiar de religión; representan el tamiz a través del cual la meta expansionista española es realizada con el mínimo esfuerzo y con la mínima pérdida de vidas humanas.

De este modo, recibieron a cambio tierras y cargos para sus jefes, por la cual, durante todo el siglo XVI, los Hñāhñu constituyeron la vanguardia de los españoles durante su expansión en la Nueva España. Eran sumamente hábiles, sabios, sin ser violentos, eran buenos soldados, en casos necesario, católicos convencidos, al menos exteriormente.

Sin embargo, nunca se imaginaron que aquello, sólo era un sueño que finalmente se convertiría en una nueva pesadilla. Si bien, la situación durante el siglo XVI, representó para ellos el mejor periodo, las ventajas correspondieron solamente a los jefes, mientras que el pueblo en general, sufría de constantes reducciones de sus tierras y el peso cada vez mayor del sistema de encomienda. Con el descubrimiento de las grandes minas en San Luis Potosí y Zacatecas, y con las nuevas medidas implementadas en 1591 por el Virrey de Velasco, la situación fue cambiando y adquiriendo un perfil distinto. Ahora los cazadores nómadas

¹⁶ Op. cit. Pp. 40,41

tienen que abandonar, lo que por mucho tiempo y con esfuerzos habían logrado conservar, es decir, su montaña y su libertad.

"En este punto los otomíes ceden el campo. Su participación se limitará a la ocupación de las tierras conquistadas, pero la verdadera conquista será ahora en adelante obra de los españoles; además, las tierras de la periferia, y por lo tanto las más peligrosas, serán ocupadas por los colonos-soldados españoles y no otomíes."¹⁷ Los vaivenes de la política misionera española durante el siglo XVII, obligó a dar seguimiento al plan de acelerar los tiempo de conquista a cualquier precio. No habiendo otra alternativa se llevó a cabo en 1700 la obra de exterminio de los chichimecas que obstruían el acceso a las minas de San Luis Potosí y Zacatecas.

Ya para entonces los Hñāhñu no tuvieron ninguna participación en esta masacre, porque ya ni siquiera se les tomaba en cuenta, salvo algunos ya considerados "de razón", obtuvieron alguna ventaja con el nuevo estado de cosas. Inclusive, la situación va empeorando también para ellos. "El desarrollo de la ganadería, la necesidad de medios de transporte controlados y de vías de comunicación seguras, las haciendas y los terrenos que poseen los criollos, colocan a los otomíes en una posición de inmediata y neta inferioridad".¹⁸ Lo cual no permitió que los Hñāhñu construyeran una vida fácil y serena junto a los españoles.

¹⁷ Op. cit. Pp. 43

¹⁸ Op. cit. Pp. 45

No se libraron de la crueldad de la encomienda ni de las molestias de una vida servil. Una forma de escapar a este dominio y crueldad era buscar un refugio donde no pudieran ser alcanzados por las políticas colonizadoras. De ahí que emprendieran su retiro hacia los montes y montañas del Valle del Mezquital por la misma década de 1700, aunque en realidad ya existían algunos grupos desde tiempo atrás.

3.4 Las Repúblicas de Indios y la resistencia Hñahñu

Ante las constantes revueltas de los Hñahñu por su negativa a aceptar las políticas administrativas y la evangelización, que no eran otra cosa más que un nuevo sistema de dominación; las autoridades españolas emprendieron la tarea de la "sedentarización total de los indígenas de la Nueva España. Política que se desarrolló bajo la forma de "Repúblicas de Indios", caracterizado por la concentración de varios grupos dispersos en una sola "República de Indios", con la finalidad de hacer más accesible a ellas y facilitar el proceso de evangelización, el control y dominación.

"Así fue como las autoridades españolas para vencer la resistencia de los indígenas, impusieron una política drástica de concentración de las poblaciones indígenas en poblados, cuyas autoridades estarían estrechamente controladas, y donde la Pastoral misionera podría ejercer con mayor facilidad¹⁹.

¹⁹ Op. cit. Jacques Ganlinier, pp. 54.

Ante esta política de "congregación", los Hñahñu adoptaron una actitud de profunda hostilidad contra tales medidas y rechazando al mismo tiempo la evangelización. Una experiencia de lo anterior, se observó en 1592, cuando los indígenas de Huayacocotla fueron distribuidos en trece comunidades en función de su lenguas respectivas; donde los Hñahñu quedaron bajo la tutela de Texcatepec²⁰. En esto podemos identificar una lucha constante entre las políticas "congregacionistas" de las autoridades españolas, ante la resistencia, aislamiento y dispersión del hábitat del mundo Hñahñu como una estrategia de defensa.

Existen varios ejemplos en donde se expresa esa diferenciación debido a cuestiones de tipo geográfico, políticos, etc. En el caso del Valle de México, donde la evangelización tuvo un mayor desarrollo y, donde los Hñahñu representaban una de las poblaciones más reacias al adoctrinamiento, lo que por lo tanto, hacía más difícil su implantación geográfica en las partes más retiradas de la Sierra y de las montañas. Así también encontramos que en la "singularidad de la historia colonial, los Hñahñu de la Sierra escaparon al trabajo en las minas, al cual estaban sometidos los del Mezquital"²¹, mediante una Orden a Bernardino Rodríguez Salgado en 1596, encargado de impartir justicia en Huayacocotla.

²⁰ Op. cit. pp. 55.

²¹ Op. cit. pp. 74.

El proceso de dominación y explotación, tal cual se concibe en la diferenciación arriba señalada estuvo más marcada con los Hñahñu del Valle del Mezquital -que son parte de nuestro objeto de estudio-, y aquí es en donde se observa cómo la pobreza y la marginación son utilizados como una estrategia de resistencia y sobrevivencia, donde se puede lograr y, con buen éxito, lo que podemos llamar **"los espacios de conflicto y de resistencia"**.

Otra estrategia sobrevivencia y resistencia de los indígenas frente a la Corona española, estuvo en relación a las obligaciones, concernientes al trabajo forzado en el marco de los trabajos comunitarios (aseo de las calles, construcción y reparación de caminos y puentes, construcción de edificios públicos y religiosos). Contingentes de trabajadores indios eran requeridos en cada comunidad para la ejecución de estos trabajos, lo cual suscitaba una vigorosa oposición por parte de los Hñahñu. Estos se levantaban abiertamente contra estas medidas o reclamaban ante los poderes locales dispensas personales, que casi siempre les eran denegadas.²² La siguiente descripción que Galinier presenta, confirma el peso de la dominación y explotación a que estaban sujetos los Hñahñu, sobre todo del Valle del Mezquital.

"En la comunidades donde una población española se había establecido, el trabajo daba lugar a prácticas

²² Op. cit. pp. 78

esclavistas contra los cuales la Corona tuvo que intervenir. Estos abusos parecen haber sido de todo los días, especialmente para los otomies del Mezquital. En Ixmiquilpan, los españoles expulsaban sin miramientos a los indios de sus viviendas para obligarlos a trabajar a su servicio.²³

Y no solamente los pobladores españoles realizaban estas prácticas semiesclavistas de dominación, sino también la propia Iglesia Católica a través de sus autoridades religiosas. Si bien es cierto, que la acción de la Santa Inquisición no pudo ejercerse en la periferia de la Meseta Central, por la permanente tensión entre los indios y las autoridades civiles y el clero y; que solamente se desarrolló en forma masiva en la ciudad de México y de manera más esporádica en las ciudades y regiones del altiplano; eso no excluyó la posibilidad para que la Iglesia pudiera ejercer su control y dominio en las comunidades indígenas más alejadas del Valle del Mezquital.

Haciendo una breve revisión de los documentos sobre el Valle del Mezquital (especialmente en el ramo de Indios); nos percatamos que, simplemente, de 1716 a 1776, existen 33 ordenes de trabajo con el siguiente mensaje: "Orden para que los alcaldes, gobernadores y oficiales de república de los partidos citados, entre ellos Tula, Tetepango, Mixquiahuala, Atitalaquia, Ixmiquilpan, Huichapan, Octupa (Actopan) y Tetitlán, todo con sus pueblos sujetos, envíen a la ciudad de

²³ Op. cit. pp. 81

México, indios para la colocación de enramadas y arcos para la celebración del día de Corpus Christi".²⁴ Esta situación refleja el grado de control que la Iglesia ejercía sobre los Hñāhñu del Valle del Mezquital. A pesar que, como ya vimos, no faltaban las ocasiones de rebelión y oposición ante estas prácticas de sujeción a los trabajos forzados; difícilmente lograban escapar a ello ya que la Iglesia establecía su poder y control a través de las autoridades civiles y eclesiásticas (gobernadores, alcaldes, tenientes, oficiales y sacerdotes).

3.5 Conflicto y resistencia Hñāhñu ante el proceso de evangelización: una conquista espiritual a medias.

Nuestro pueblo Hñāhñu, como muchos otros pueblos indígenas de México, ha transformado y adecuado su pensamiento en respuesta a la opresión. Los pueblos indígenas de hoy, viven una realidad histórica que ha adquirido sus características esenciales a partir de la conquista española. Su pensamiento es el de un pueblo colonizado.

Hay que reconocer, que por los cambios tan acelerados en los patrones culturales, debido a la influencia de los medios masivos de comunicación y de una sociedad de consumo, nuestras prácticas, leyendas, tradiciones, mitos y ritos Hñāhñu, se están convirtiendo en un tesoro amenazado, y los últimos depositarios son algunos discretos sabios, ancianos y chamanes. El resultado de ello, ha sido una constante

²⁴ Raquel Pineda Mendoza. Catálogo de documentos para la historia del Valle del Mezquital en el Archivo General de la Nación, México. Programa de Etnolingüística. SEP. CIESAS. INI, México 1981. Pp. 60-182.

confrontación de nuestras ideas con las de un sistema de valores desconocidos que nos atrae, seduce y finalmente nos decepciona, aunque la fuerza de nuestros lazos afectivos nos permita superar ciertas desilusiones.

Sobre todo, por el carácter dinámico de nuestras tradiciones indígenas, entendidas como parte de la realidad sociológica y política cuya relación de fuerzas nos ligán a la sociedad nacional¹⁴.

Los pueblos indígenas, al mezclar nuestra tradición propia con los valores impuestos, nos enfrentamos a una lucha que no es sólo contra el presente opresivo, sino contra nuestra historia, contra las creencias de nuestros mayores. El resultado es un pensamiento que no puede negar nuestras fuentes; pero que, al mismo tiempo, se oponen a ellas como producto de una realidad distinta. No se puede negar en efecto, por una parte : Cristo, la Virgen de Guadalupe, el Demonio, los Santos y los Angeles, presentes en nuestras fiestas religiosas, en la Tierra y en el Cielo, en el trabajo, en la vida, la salud, la enfermedad y la muerte de los hombre que nominalmente son cristianos. Pero tampoco se puede negar, por otra parte : el culto a los muertos, ceremonias de petición de lluvia, veneración a la Madre Tierra, al "Viejo Padre" y a la "Vieja Madre", al Señor del Fuego y al Señor del Cerro, principales deidades que representan nuestro panteón indígena Hñāhñu.

¹⁴ Op. cit. pp. 37-38

3.5.1 El Maguey y el Pulque en la cultura Hñahñu.

El Maguey es y ha sido la planta de grandes maravillas, grandes virtudes y propiedades nutritivas y curativas, así como de fuente de sustento para las comunidades indígenas de México y, en particular del pueblo Hñahñu. Aún en la rápida transformación por la que está pasando la nación mexicana, permanecen los productos de los magueyes, y al frente de ellos el pulque, vinculado a la vida doméstica de nuestros pueblos y comunidades Hñahñu.

El Maguey ha sido de una u otra forma, casa, comida, vestido y medicina para nuestra gente. El Maguey ha sido popular por su uso, ya que su cultivo ha servido para cercar milpas y sembradíos, marcar límites y linderos de terrenos, medio de retención de la tierra en laderas, evitando con ello la erosión de la tierra. Las pencas verdes, han servido como techo y paredes en la construcción de las casas, así también su uso en la técnica del horno subterráneo para el asado de rica y deliciosa barbacoa. Cuando la planta se seca, su tronco y sus pencas sirven para leña de uso doméstico.

Pero lo más importante, es que su cultivo, desde épocas remotas dió ocupación y sustento a un importante grupo humano, a través de la extracción y elaboración del pulque, así como de los productos derivados del Ixtle de maguey, através de un laborioso trabajo que es el tallado de las pencas, para la elaboración y fabricación de costales,

ayates, morrales, etc.; constituyendo así un importante fuente de ingresos económicos.

3.5.2 El Pulque y la embriaguez: una barrera de resistencia ante el proceso de evangelización.

El Pulque ha sido la bebida por excelencia relacionada con todos los aspectos de la vida diaria y festiva, sagrada y profana de los indígenas. Como bebida mitigadora de la sed, o como fermento embriagante, se ha encontrado en áreas geográficas bastante apartadas y con características desérticas.

Durante el proceso de evangelización, uno de los obstáculos, y a la vez espacios de resistencia, con que se encontraron los evangelizadores entre los Hñahñu fue el uso inmoderado del pulque y los excesivos gastos destinados a los rituales. A partir de ello, los cronistas, los identificaran con una imagen de inclinaciones bárbaras, como la embriaguez, flojera y falta de respeto a las cosas cristianas. Sin embargo, esta actitud no quiere decir que los Hñahñu sean "briagos" por naturaleza, sino, revela que, el fenómeno es mucho más amplio y contiene aspectos ocultos.

Así como la Conquista ha sido considerada como el encuentro o choque de dos culturas, podemos considerar también, que las consecuencias de ello, produjo una serie de choques en varios aspectos muy particulares de la vida cotidiana de los pueblos y comunidades indígenas. A manera de ejemplo, podemos analizar el caso particular del "Vino

español" y el "Pulque indígena"; identificadas como bebidas seductoras, peligrosas y poderosas que, al sacar de "juicio" y turbar los sentidos, podían ser en última instancia, un elemento para aproximarse o, inclusive, identificarse con el mundo que ambas sociedades -la española, como la indígena-, consideraban real o verdadera²⁶.

El pulque era, como ya ha sido mencionado, la bebida embriagante propia de América, como lo era el vino de la vid en la zona de influencia mediterránea. Ambas, en su entorno cultural y geográfico eran bebidas de gusto general y de consumo popular y, en principio, los dos -ante el proceso de evangelización-, debían quedar sujetos al mismo control de la Iglesia. Sin embargo, las concepciones y el papel que estas bebidas jugaban en cada una de las culturas determinaba su uso y abuso. Sobre todo cuando a los indígenas se les prohibieron la embriaguez ritual como parte de sus antiguas celebraciones.

Y es en estas circunstancias, donde se origina el "choque" de concepción sobre la realidad mítico-religiosa, en la que estaban inscritos los actos de embriaguez. La Iglesia, haciendo uso de la "razón", como sinónimo de lo "real", se contraponía a la visión indígena; ya que para ellos la "razón" no era más que una de las instancias de la realidad.

²⁶ Sonia Concuera de Mancera. El Fraile, el Indio y el Pulque: evangelización y embriaguez en la Nueva España (1523-1548). FCE. México, 1991. pp. 110

La Iglesia por lo tanto, excluía de su concepción formal los sueños, las alucinaciones y la embriaguez, al tiempo que las culturas indígenas les concedían una significación decisiva en el contacto con otras fuerzas superiores, mismas que los frailes calificaban de oscuras y demoníacas²⁷. Es decir, que la embriaguez se inscribe, para los indígenas en general y en particular de los Hñahñu, en experiencias rituales particularmente intensas, que se han mantenido hasta nuestros días, expresando con desesperada violencia los anhelos secretos de los hombres y su sentido de lo sagrado.

En estos casos, la pérdida del juicio o de la "razón", en ceremonias y circunstancias aprobadas por la misma comunidad, tenía valor religioso y reintegraba al bebedor indígena a su propia realidad y a su propio mundo.

Sin embargo, los españoles tachaban a los indios de obstinación y de entendimiento ilimitado, pero no se daban cuenta de que, a juicio de los indios, lo que se les ofrecía no compensaba el vacío cultural que se les obligaba a abandonar. De ahí que, si emborracharse estaba prohibido, embriagarse en las fiestas equivalía, además del gusto de beber, a cometer un acto de rebeldía y de protesta contra las nuevas reglas y normas que se les imponían; por medio de las bebidas embriagantes, los Hñahñu intentan evadirse de sus pésimas condiciones de vida, mostrando una especie de

²⁷ Op. cit. pp. 117

reacción afectiva ante la agresión cultural, la dominación política, económica y religiosa de que eran objetos²⁸. En suma, una manera más directa para contrarrestar el proceso de conquista espiritual.

En este sentido, la embriaguez comunitaria y en circunstancias especiales, contribuía a que nuestros antepasados indígenas, reforzaran sus sentimientos internos de identidad étnica y cultural y aumentaban su cohesión social al margen de quienes pretendían modificar sus hábitos esenciales.

3.5.3 El carácter de una nueva religiosidad producto del proceso de evangelización.

Una cuestión que consideramos necesario reflexionar, es sobre el carácter que tuvo la nueva religiosidad de los indígenas después de la conquista y el proceso de evangelización.

Podemos destacar que se dio una especie de sedimentación, una superposición entre una y otra, mediante un proceso de reorganización del universo religioso en varios campos distintos. Es decir, que, si bien hubo una cierta aceptación o asimilación de ciertos valores religiosos de las dos culturas, ésta tuvo que darse en un marco de conflicto y resistencia, tratando de que cada una

²⁸ Op. cit. pp. 58

contribuyera con su propia visión dentro del nuevo orden de cosas.

Un primer campo donde se aprecia dicho fenómeno, es sobre todo, que en ciertos poblados indígenas siguieron conservando un topónimo nativo. Por ejemplo, los Hñāhñu del Valle del Mezquital, seguimos nombrando a nuestros pueblos y comunidades con un nombre del santo patrón de la iglesia local, seguido de un nombre indígena del lugar. Así podemos encontrar por ejemplo, nombres de poblados como : Santa María Xigüí, San Andrés Dabóxta, Santa Ana Batha, etc.,. Otro ejemplo, lo muestran los pueblos del Sur de la Huasteca de la Sierra Madre, donde San Miguel aparece en el pueblo que lleva ese nombre como un personaje bastante aterrador con ciertos atributos muy semejante a los del Señor del Monte.

Un segundo campo en donde se dio una situación similar, fue con respecto a la Virgen de Guadalupe. En la mayoría de las comunidades tienen a la Virgen de Guadalupe como deidad epónima y se suman a su veneración del 12 de diciembre. Sin embargo, en todos lados, se le considera como divinidad femenina mayor, su imagen se funde frecuentemente con la representación de la luna denominada en Hñāhñu "Sinana Lupe". Esta "síntesis guadalupana", está más marcada en la región Hñāhñu del Valle del Mezquital y en la Sierra Gorda, que en las poblaciones de la Sierra Madre.

Un tercer campo de síntesis religioso se observa en el culto a la Santa Cruz (cuya fiesta tiene lugar el 3 de mayo). Esta, está asociada a los cultos de la fertilidad y

la lluvia, y aunque, la misa es oficiada por un sacerdote católico, la fiesta revela íntimamente su origen e inspiración indígena.

3.6 Pobreza, apatía y aparente resignación en la sobrevivencia Hñähñu

Finalmente, entre las diversas formas y estrategias de sobrevivencia Hñähñu, encontramos aspectos como la aparente apatía y resignación de vivir en la pobreza, que para algunos se ha convertido en una práctica cotidiana y hasta se concibe como parte de "la cultura de la pobreza". Por ello, lo único que se encuentra a primera vista, es su miseria (material, pero no espiritual), la marginación y la aparente apatía de lo que ocurre al alrededor de muchas de nuestras comunidades. Sumidos en su propio mundo, no parece interesarles lo que sucede afuera. Pero "sin embargo se mueven", de acuerdo a sus tiempos y ritmos preestablecidos; son de carne y hueso. Ante esta actitud particular ¿cómo distinguir la esencia que los caracteriza? Mirarlos con ojos misericordiosos y con golpes de pecho, no se resuelve el problema. Lo que más importante, es entender cuál ha sido la función de esa aparente apatía, ante lo extraño y lo ajeno, en la vida cotidiana de nuestros pueblos y comunidades indígenas, lo que revela y lo que significa y; al final, buscar una estructura coherente entre la apariencia y la realidad que gira en torno a su visión del mundo. Es decir, ¿hay alguna afinidad íntima entre la aparente resignación de

vivir en la "cultura de la pobreza y la necesidad de seguir existiendo como grupo y como pueblo?.

Cabe aclarar además que la "pobreza" en que viven nuestros pueblos y comunidades Hñahñu (y también de otros grupos indígenas del país), no es producto de su cultura, sino un problema social que se ha ido generalizando durante el transcurso de su existencia y sobre todo por el carácter excluyente de los sistemas político-económico que caracterizan a los Estados nacionales modernos.

CAPITULO IV

EL SENTIDO DE LA VIDA Y LA MUERTE EN LA RELIGIOSIDAD HÑAHÑU,
EXPRESADA A TRAVES DE LOS RITUALES.

4.1 La función de los rituales en las ceremonias Hñahñu

Para llegar a la comprensión de la "visión del mundo Hñahñu", es necesario descubrir ese más allá de las apariencias, el sentido oculto de las cosas o la cosmología de nuestras sociedades Hñahñu, que se expresan a través de los mitos, simbolismos y rituales. En un trabajo -aunque con algunas dificultades de interpretación-, Jacques Galinier señala que: "...partir de los rituales es por definición interpretar experiencias colectivas en el más amplio sentido de la expresión. Los ritos de petición de lluvia, las terapéuticas mágicas o la fiesta del Día de Muertos, involucran a toda clase de edad, a todos los grupos sociales, a hombres y mujeres. La comunidad está pues impregnada de esas experiencias lúdicas, se reconoce y descubre en ellas una trascendencia auténtica"²⁹. En este caso la descripción de los rituales Hñahñu toman en cuenta todos los tipos de discurso que figuran en las actividades ceremoniales : cantos, diálogos, acertijos, formas de saludar y obviamente los mitos. Esto con el fin de que cada vez que se vea aparecer un relato, sabremos que éste pertenece a un ciclo ritual preciso.

En términos de Galinier, "No se trata aquí de saber cómo los mitos se piensan entre sí, sino más bien de

²⁹ Jacques Galinier. La Mitad del Mundo. P.p. 28-29

comprender cómo, gracias a los mitos, fragmentos de relatos y glosas diversas -contradictorias o no-, **los ritos se piensan entre sí**, en la vida cotidiana, es decir, aclaran las categorías del entendimiento que dan cuenta de las configuraciones del pensamiento indígena"³⁰. Debe considerarse que hasta los fragmentos más pobres, como elementos del discurso que se adhieren al ritual sin ser realmente parte de él, son efectivamente, al igual que los grandes relatos míticos, componentes esenciales de un universo de las representaciones, por lo menos en el contexto de las representaciones mesoamericanas". Por lo tanto, los rituales son en sí mismos una verdadera combinatoria en la cual normas y libertad se conjugan armoniosamente, favoreciendo a la liberación de una cantidad considerable de emotividad, y ponen al descubierto la sensibilidad indígena.

Además, "los rituales representan una herramienta incomparable para descubrir los esquemas indígenas de representación del Mundo. Más que cualquier otra experiencia, los rituales poseen esa singular capacidad de integrar acontecimientos espacio-temporales en un todo funcional, de una serie de acciones enmarcados por los límites cronológicos. En la medida en que los ritos poseen, en su esencia misma, un carácter repetitivo gracias al cual su contenido es directamente identificable, es posible esperar

³⁰ Op. cit. p. 29

³¹ Op. cit. p. 30

que se adecúen a una serie de códigos que determinen sus procesos"¹².

Siguiendo la interpretación de Galinier, los rituales juegan un papel determinante, en cuanto a que posibilita el acercamiento sobre la existencia de **"estructuras simbólicas de fondo"**, capaces de regular el conjunto de las relaciones sociales, en el plano de la estática social, y las transformaciones ideológicas que acompañan la dinámica comunitaria. Además hace resaltar la fuerza de lo simbólico en ciertos momentos críticos de la vida social, como los episodios de violencia. Estas pueden ser conflictos reales, de facciones en el seno de la comunidad o contra el poder Estatal en donde, generalmente, se afirma la permanencia de un orden simbólico dominante : el de la sociedad nacional¹³.

En sociedades como la Hñahñu, que carece de un lenguaje escrito, de vestigios arqueológicos, que identifique de manera inmediata, nuestra cultura, nuestro pasado y presente, sobre todo de nuestra visión del mundo; el único recurso, son las prácticas ceremoniales y rituales. Existen ejemplos, que van desde los más simples y sencillos, hasta los más complejos y con un contenido profundo. Uno de los ejemplo que, aparentemente es muy sencillo, se puede observar en el momento del saludo entre Hñahñu al encontrarse en el camino: se detienen, las miradas se rehuyen, algunas palabras son susurradas, el sombrero se alza ligeramente, las manos

¹² Op. cit. p. 28

¹³ Op. cit. p. 38

apenas si se rozan. El contenido simbólico y el significado de este ritual cotidiano expresa que los hombres se otorgan la autorización de pasar y después reemprender la marcha, procedimiento repetido cotidianamente y a lo largo de toda una vida.

El sentido y significado profundo de este ejemplo, va mucho más allá de una simple apariencia de amistad y repeto entre dos personas: nos remite a la visión del hombre sobre la sociedad, la comunidad, el mundo y Dios para los Hñähñu. Tienen que ver con el sentido de la vida y la muerte, expresados básicamente en los rituales funerarios celebrados por los pueblos y comunidades Hñähñu. Un ejemplo de ello se encuentra en el **Rito del Levantacruz en el novenario**, el cual será tratado más adelante.

4.2 El sentido de la vida y la muerte en los rituales del pueblo Hñähñu.

Para responder a las preguntas sobre ¿Cuál ha sido el elemento central que ha mantenido vivo al pueblo Hñähñu, a través del México prehispánico, durante la conquista, la dominación colonial y en la actual política indigenista del Estado Mexicano? Surge la necesidad de indagar y reflexionar profundamente sobre el sentido de la "visión y cosmovisión del mundo", a través de una serie de rituales fúnebres, las que expresan el equilibrio que existe entre la vida y la muerte del hombre; entre el hombre y el mundo; entre el mundo y Dios y; entre Dios y el hombre y viveversa, expresada a

través de la religiosidad popular de nuestras comunidades y pueblos Hñähñu.

En el análisis sobre el tratamiento de la muerte, a través de los rituales funerarios, ésta es despojada de su carácter misterioso y se convierte en un acontecimiento cotidiano que complementa la vida social del hombre. No cabe duda que en los rituales, existen fuertes huellas de una evangelización cristiana que ha estado presente durante más de medio milenio; sin embargo, durante ese tiempo, el pueblo Hñähñu, como muchos otros pueblos indígenas de México, ha transformado su pensamiento en respuesta a la opresión, buscando para ello, mecanismos y estrategias de resistencia y sobrevivencia.

A la vez que aceptaban el culto a los santos y se plegaban a los deberes inherentes a éste, los Hñähñu aprovecharon la presencia de una estructura de funciones religiosas estables para asegurar la existencia de una serie de rituales alimentadas por las tradiciones prehispánicas y que en la actualidad aún se practican. Los ritos se manifiestan y giran, principalmente, en torno a los momentos festivos (de la comunidad, de la familia o la región), los dedicados a los difuntos (Todos Santos, el responso, etc.), el compadrazgo, el nacimiento y la muerte (el Levantacruz); considerados como los momentos privilegiados que vivifican a la comunidad y al pueblo Hñähñu.

El rito que a continuación presentamos, corresponde al momento más difícil y triste que agobian a las familias y

comunidades Hñāhñu, del Valle del Mezquital; pero también porque en él se expresa toda una visión y cosmovisión del mundo: se trata del rito del **LEVANTACRUZ**.

4.3 EL RITO DEL LEVANTA CRUZ¹⁴.

4.3.1 Descripción del rito.

Uno de los rituales que expresa el sentido del mundo, la sociedad, la comunidad y la relación del Dios con el hombre, es el rito del Levantacruz. Esta es practicada en la mayoría de las comunidades indígenas del Valle del Mezquital. Por eso fue necesario analizarlo y reflexionar sobre su sentido y significado, desde los propios actores que la viven y la llevan a cabo. Aunque existen algunas diferencias de forma, en las distintas comunidades donde se realizan, el contenido de fondo es el mismo.

Generalmente, este acontecimiento ha sido considerado, como un momento en que el alma del difunto, llega su turno para ascender al cielo y para ello se necesita de la colaboración y participación de todos los elementos naturales y sobrenaturales del universo, así como de la presencia y participación de hombres y mujeres que lo rodearon durante su vida sobre la tierra.

A través de un lenguaje ritual lleno de simbolismos y a veces hasta misteriosos, la ceremonia es efectuada, distinguiéndose cinco partes esenciales : **preparación, ceremonia en la casa, comida, procesión al cementerio y en el cementerio.**

¹⁴ Descripción tomada de un trabajo titulado "EL LEVANTA CRUZ: Palabra y Acción de Dios en un rito Hñāhñu (otomí). Realizado en algunos pueblos de la Sierra de Zimapán Hgo., considerada como parte integrante del Valle del Mezquital; por una Comisión de Religiosidad de la Diócesis de Tula, Hgo. Pp.

4.3.2 Preparación

El penúltimo día del novenario el rezandero les avisa a los dolientes lo que se necesita para la ceremonia : ramilletes, ceras, veladoras, incienso, flores, agua bendita, arcos de cucharilla, pétalos blancos o papel picado, coronas de papel de china y la corona que se cuelga en el techo. No deben faltar las ofrendas, la ropa del finado, ni los padrinos que son niños.

Los dolientes preparan la comida : pan, café, cigarros, pulque, aguardiente, etc... lo que esté a su alcance y posibilidades económicas.

El rezandero, por su parte se auxilia con su libro del "Dévoto del purgatorio" y otros libros de oraciones y cuadernos de alabanzas. Va acompañado de su "segundero" o ayudante, su familia, sus amigos. El rezandero explica - durante la ceremonia- a los dolientes y padrinos lo que deben hacer y cómo.

La casa del finado o finada, donde se efectúa la ceremonia está preparada de la siguiente manera : una mesa de madera cubierta con una sábana blanca, y sobre ésta una cruz de cal; cuatro ramilletes hechos de flores blancas y rojas con hojas de lirio y una cera por cada ramillete, colocados en la esquina de la mesa. Las veladoras que han llevado los acompañantes están colocadas en forma de cruz. En el centro de la mesa está una cruz de madera.

Bajo la mesa se encuentran varias cosas : una cruz de cal en centro, una cruz de nopal sobre un plato colocado hacia el sur de la mesa, una bolsa con la ropa del finado; sus zapatos o huaraches aparte. Reliquia de romero, ceras, parafinas, veladoras, los carbones de las brasas que se han utilizado. Todo eso se encuentra allí desde que el cuerpo se tendió y también las cosas que se han ido acumulando durante los nueve días.

Por la mañana los caseros -anfitriones- quitaron el gallo que estuvo atado en una pata desde el primer día del novenario y lo matan para cocerlo y presentarlo como ofrenda (en otras partes ya no se mata sino que se le deja libre).

4.3.3 La ceremonia en la casa.

El rezandero saluda y pide a los dolientes que traigan brasas y se acerquen a incensar. Lo hace primero el rezandero dos veces en forma de cruz al altar de la casa donde están las imágenes de los santos, de la Virgen o de Cristo. El altar está adornado con arcos de papel de china, flores naturales o de papel. Después incensa otras dos veces en cruz, desde el lado derecho, lo que está tendido sobre la mesa. En seguida, los parientes del finado pasan a incensar lo mismo que el rezandero.

Se quita todo lo que hay sobre la mesa dejando solamente la cruz de cal. Entonces el rezandero la inciensa dos veces en forma de cruz, repitiendo una misma oración. Pide una sábana blanca. Una mujer detiene el sahumador y sosteniendo

sobre él la sábana doblada, el rezandero la incienso dos veces en cruz. Luego la extiende sobre la mesa. Coloca sobre la cruz de cal una cruz de granos de maíz, mientras va rezando el Ave María (diez granos) y un Padre Nuestro (un grano), que hacen once granos en total; un misterio del rosario.

El rezandero pide la ropa del finado. Dos de sus familiares más cercanos (hijos, hermanos, etc.) incensan la ropa. Estos son siempre un hombre y una mujer quienes recibirán la cruz de madera. La mujer toma el incensador; sobre él incensa el hombre dos veces en cruz cada una de las prendas. Si el difunto es hombre incensan primero su pantalón y se lo entregan al rezandero. Esta lo toma y hace con él dos cruces sobre la mesa y lo coloca a lo largo sobre la mesa. Luego, su camisa hecha bola con la que el rezandero vuelve a hacer dos cruces sobre la mesa, colocándola de tal manera sobre el pantalón que asemeje la cabeza del finado. Una camisa más se coloca un poco extendida a lo ancho de la mesa, simulando las manos. Por último, otra prenda cualquiera que se coloca bajo la cabeza en forma de almohada. Así, la ropa se ha tendido formando el "cuerpo" del finado. Sobre la ropa se coloca una sábana blanca, que incensan los dolientes, cubriendo el "cuerpo". El rezandero incensa dos veces en forma de cruz lo tendido sobre la mesa y coloca sobre el "cuerpo", una cruz de madera, la que acompañó durante todo el novenario. Al los lados de la cruz se ponen bastante romero en forma de cruz. El rezandero pide palma bendita, formando

con las puntas una cruz que coloca sobre el "cuerpo" y el romero.

Auxiliado por su segundero, el rezandero coloca en forma de cruz, a cada lado de la mesa, los cuatro arcos de cucharilla, montadas sobre dos palos en forma de cruz. Los dos arcos que se colocan en los pies y en la cabeza, miran hacia la salida o puerta de la casa y los arcos que están en los brazos se ponen mirando hacia el centro de la mesa. Una vez colocados los cuatro arcos, se ponen sobre la mesa los cuatro ramilletes siempre en forma de cruz. En cada ramillete se pone una cera nueva. Las veladoras se colocan formando una cruz o bién, una en cada esquina de la mesa.

Finalmente, el rezandero pide que le traigan la ofrenda y la coloca en la mesa. Todo va dentro de una canasta tapada con servilletas (pan, cigarrillos, aguardiente, tamales, tortillas, etc.). Esta ofrenda que ponen los caseros le corresponde al rezandero, que suele repartir entre los asistentes ya que han terminado el rito. Todo ha quedado listo para recibir la cruz. Mientras tanto, se cantan alabanzas hasta que lleguen los padrinos con la cruz de madera.

4.3.4 Recibimiento de la cruz.

Los padrinos de la cruz de madera siempre son hombre y mujer (niño y niña), salen de su casa calculando llegar a la casa de los dolientes entre ocho y diez de la noche; nunca antes de las ocho, pero si llegan después de las diez es

preciso tener paciencia. Antes de salir ya han dado de comer a sus acompañantes y músicos. Al salir de la casa se queman cohetes. Los padrinos llegan a la casa acompañados de vecinos, con los músicos que tocan binuetes (violín, jarana y guitarra). Dos niñas cargan un ramillete cada una. Cada ramillete lleva una cera encendida. Dos niños llevan, cada uno, una banderita de papel de china, de color blanco. Estos niños llevan coronas con flores de papel de china. Las coronas de los niños llevan cinco flores : cuatro alrededor en forma de cruz y la otra arriba en el centro de las cuatro. Las coronas de las niñas solamente tienen cuatro flores en cruz.

La madrina va al frente con el incensador y en seguida el padrino con la cruz que ya está bendita. Durante el camino se van tirando cohetes que anuncian la cercanía de la cruz. Al mismo tiempo se van tirando pétalos blancos. Al oír los cohétes, los dolientes también se previenen. Se escogen dos niñas que carguen con dos ramilletes que están sobre la mesa y dos niños que lleven las dos banderitas de papel de china, de color blanco, solamente o combinado con otro color. Niños y niñas se coronan. Los parientes del finado más cercanos (siempre hombre y mujer en pareja) y los cuatro niños salen de la casa a recibir la cruz.

En el patio de la casa se encuentran los padrinos de la cruz con los familiares del difunto. Se coloca un petate en el que se incan los dos padrinos (hombre y mujer) y dos de los dolientes (hombre y mujer). Los ramilletes y las

banderitas se reparten a los lados de los arrodillados. Los caseros reciben a los padrinos con la cruz, arrojando pétalos blancos. Los dolientes incensan la cruz. Primero lo hace la mujer y el hombre que reciben y luego todos los demás. Los padrinos incensan a los dolientes. Los músicos tocan binuetes y los rezanderos cantan alabanzas. Una vez que la cruz es incensada, pasan a la habitación donde está tendida la ropa del finado. Ahí reciben la cruz. Dentro de la casa se coloca nuevamente el petate y se arrodillan padrinos y dolientes que reciben. Niños y niñas se colocan ambos lados. Los dolientes incensan la cruz. Los padrinos entregan la cruz y la sahuman. Los dolientes vuelven a incensar la cruz, mientras tanto, algunos otros de los anfitriones arrojan petalos blancos a los padrinos. En ese momento hacen denotar cohetes; los músicos tocan y los rezanderos entonan alabanzas.

Después, los padrinos y dolientes que recibieron la cruz se incensan y "se piden" las gracias con dos abrazos : uno hacia la izquierda y otro a la derecha. Los padrinos dicen a los dolientes unas palabras de consuelo. Estos entregan la cruz al rezandero quien la coloca en el altar de la casa. La cruz que trajeron los padrinos está adornada con flores blancas de papel de china. Son seis flores : una en la parte superior, otra en el centro, dos en la parte de abajo y una en cada brazo.

Se inicia el rezo del Santo Rosario con los misterios que correspondan al día (sólamente cuando está tendido el cuerpo se rezan los misterios dolorosos, aunque no toquen ese

día). Al finalizar cada misterio se canta una alabanza o se toca un binuete. El rezandero bendice la cruz en cada misterio. Las letanías son rezadas. Para terminar se hace el ofrecimiento y el rezandero reza la novena jornada. Terminado el rosario se reparte a los acompañantes café, té, pan, cigarros, pulque y tamales. Durante toda la noche siguen las alabanzas y la música hasta las cinco o seis de la mañana, hora en que se empieza el rosario del Levantacruz.

4.3.5 Levantamiento

Llegada la hora, el rezandero y los dolientes incensan la mesa y el altar de la casa en forma de cruz. Se escogen los padrinos para levantar la cruz : dos niñas y dos niños que no sean de la casa. El padrino de la cruz y el rezandero les coloca a los niños las coronas : a las niñas de cuatro flores y a los niños de cinco, de papel de china blanco sólo o combinado con otro color. Niños y niñas portan los cuatro ramilletes con sus ceras y ponen uno a cada lado de la mesa. Los niños van distribuidos de la siguiente manera : una a la cabeza y otro a los pies de la mesa donde está la ropa del finado; las niñas a los lados, una en cada brazo de la cruz. Primeramente se canta una alabanza y luego sigue el rosario. Los misterios son los que corresponden al día y entre ellos se canta la alabanza "Viva Jesús, Viva la Cruz". De ser posible los padrinos van cambiando de lugar en cada misterio, hasta que vuelvan a quedar como empezaron. Así han dado una vuelta a la tumba.

Al terminar el rosario hacen otras oraciones y alabanzas. Las alabanzas invitan a arrojar pétalos blancos sobre lo tendido sobre la mesa y hacia los lados. Con otras oraciones el rezandero bendice la cruz que está tendida. Con una alabanza especial a incensar la cruz en su último día. El rezandero incensa, luego los dolientes y acompañantes.

Los niños-padrinos dejan los ramilletes y se preparan a levantar la cruz de madera. El rezandero les explica lo que han de hacer. Los niños toman la cruz : uno a la cabeza y otro a los pies; las niñas una en cada brazo. El rezandero entona la alabanza "Virgen Santa y Poderosa" mientras las niñas y el niño que tomó la cabeza de la cruz la van levantando muy lentamente. El niño que detiene el pie de la cruz no la levanta. Mientras tanto, cantan una alabanza. Una vez que la cruz es levantada, la vuelven a acostar. Esta operación se repite tres veces.

Los padrinos entregan la cruz a los dolientes y éstos la incensan. Luego la colocan, de pie, en el altar de la casa. El rezandero incensa los objetos tendidos sobre la mesa. Recoge (él o algún casero) el romero y la cruz de palma y los coloca en una canasta. Luego de incensar lo tendido sobre la mesa va levantando las prendas, una por una, que son incensadas dos veces sobre el sahúmador y las entrega, una por una, a la doliente, quien las recibe en sus brazos para colocarlas en un ayate. Acto seguido se levanta, grano por grano, la cruz de maíz. Se rezan diez Ave MARÍas y un Padre Nuestro. El rezandero incensa dos veces en cruz.

El rezandero o los dolientes levantan la sábana. Entonces se levanta la cruz de cal. Los padrinos-niños barren la cruz de cal juntando los extremos hacia el centro. Usan unas escobitas de palma bendita o de popote. El rezandero canta mientras la cruz de cal se pone en una caja o costal. La mesa es retirada para que el rezandero riegue agua bendita sobre todo lo que estaba sobre la mesa. Los padrinos barren la habitación hacia el centro. Todo lo que barrieron (cal, flores, cera, basura) lo tiran al pie de un maguey o donde nadie lo brinque o en su caso se lleva a enterrar al cementerio. Donde estaba la cruz de cal en el piso, se colocan los ramilletes y velas de los anfitriones en forma de cruz. Se dejan ahí hasta que la cera se consuma. Los dolientes entregan la ofrenda al rezandero y éste lo reparte entre los dolientes, completándose el tercer momento de la ceremonia que es la comida.

4.3.6 Procesión al Cementerio.

Terminada la comida, entre las ocho y nueve de la mañana se comienzan los preparativos para salir al cementerio. El rezandero incensa la cruz de madera y el altar, luego los dolientes y acompañantes. Se colocan las coronas a los cuatro niños-padrinos. Las niñas cargan los ramilletes el padrino y los niños las banderitas. El sahumador lo toma la madrina de la cruz. El padrino toma la cruz de madera; los acompañantes ayudan con los arcos de cucharilla, otras flores, algunas veladoras y las cuatro coronas grandes de papel de china. El

rezandero entona la alabanza de "Adios Reina del Cielo" para despedir. Mientras tanto, se dan dos vueltas alrededor de donde estuvo la mesa.

De la casa sale primero la madrina con el incensador; luego el padrino con la cruz; después los niños con los ramilletes y las banderitas, los músicos, los arcos, etc. Atrás los dolientes y acompañantes hasta llegar al cementerio.

4.3.7 En el cementerio.

Al llegar al cementerio, la madrina de la cruz se inca e incensa en cruz hacia la puerta. Todos entran y hacen procesión de cuatro vueltas dentro del cementerio. Llegando a donde está enterrado el cadáver, se incensa en cruz, primero la madrina y el padrino de la cruz, luego el rezandero y los dolientes. El padrino coloca la cruz en la cabeza de la tumba. Se incensa la cruz en el orden anterior. Los ramilletes se colocan sobre la tumba. Se hace una cruz con flores en el centro. Las coronas de papel de china se colocan encima; si son cuatro, se ponen en forma de cruz. Los arcos se colocan a los lados de la tumba. Allí se reza alguna cosa sencilla como "El Sudario". Todos vuelven a incensar en forma de cruz, mientras el rezandero canta una alabanza de despedida.

4.4 Sentido y significado de los símbolos y ritos del Levantacruz en relación al mundo, la sociedad, la comunidad y Dios para el Hñähñu.

Cada uno de los elementos utilizados en el rito, contienen un significado simbólico que da sentido al mismo. Es una constante de que en cada familia, la muerte de un miembro, significa, en terminos de las relaciones sociales, una pérdida de un ser querido; pero en comunidades y familias indígenas como la Hñähñu, significa también la pérdida de un apoyo importantísimo en la sobrevivencia del grupo, la comunidad y la familia. Por lo mismo, este acontecimiento, ha sido difícil de encontrarle el sentido misterioso y mítico que encierra, ya que lo que se observa a primera vista, es una tragedia y una desgracia que pesa sobre una familia, lo cual aumenta su desdicha a su paso por el mundo.

Sin embargo, por la delicadeza con que se realizan, por el carácter solemne con la que es efectuado, el rito del Levantacruz, contiene valores culturales y míticos utilizados por los antiguos habitantes de Mesoamérica. Aunque, los actores o víctimas actuales de estas tragedias no sepan explicarlos, no significa que sean invalidados, sino por el contrario, siguen utilizandolos. En el inconciente de la comunidad viven su sentido y su valor. Sin que vean la necesidad de comunicarlo y enseñarlo a personas ajenas, quienes solo buscan la oportunidad de tacharlo de mágicos, supersticiosos, inconscientes y mundanos.

4.4.1 LOS NUMEROS

a) El número 2 : el carácter dual del mundo.

El mundo está hecho de cielo y tierra, la humanidad la forman hombres y mujeres, el tiempo pasa a través de días y noches. Cada cosa está compuesta por dos elementos, sobre todo tomando como referencia al cuerpo humano, la cual tenemos dos orejas, dos ojos, dos labios , dos manos, dos pies, etc. Por ello cuando una persona muere, el entierro debe hacerse dos veces. Se tiene que repetir el enterramiento, pero como ya no se puede hacer con el cuerpo del difunto, a los nueve días, ésta se realiza por segunda vez a través del **Levantacruz**, representando simbólicamente al difunto o difunta por medio de las **ropas**; que de acuerdo a nuestros antepasados era la forma de representar y distinguir la categoría y la personalidad del difunto durante su vida mundana.

b) El número 3: el áire, el cielo y la tierra.

El áire, la cual funge como intermediario entre el cielo y la tierra para que el difunto pase de la tierra al cielo. Como en el Levantacruz, el novenario consta de tres veces tres días ($3 \times 3 = 9$), ésta va a hacer de mediador, va a hacer un servicio para que el difunto pase al cielo. El difunto va a pasar al cielo por el servicio y la oración que el rezandero y la comunidad hacen durante estos nueve días. Al incensar con el sahumador (que también tiene tres patas), el humo sube por el aire, sirviendo de canal de comunicación con Dios. Con esta ceremonia se completa el ciclo entre el

no. 1-Cielo y el no. 2 tierra = a mundo, más no. 3-Aire, Levantacruz y humo del sahumador = a paso de Dios hacia la tierra y paso de los hombre hacia el cielo.

c) El número 4: la cruz y el mundo.

Desde un principio los Hñähñu, han pensado que el mundo consta de cuatro rincones y cuatro direcciones : el Oriente y el Poniente, el Sur y el Norte. Estas cuatro direcciones se encuentran en el centro y forman una cruz : de ahí que la cruz llegó a ser símbolo del mundo. Los cuatro rincones se juntan en el centro y forman un cuadrado, en forma del piso de un cuarto. Lo cual también el cuadrado se convierte en símbolo del mundo. Por ello, la ceremonia del Levantacruz se lleva a cabo en un cuarto que simboliza al mundo y el mundo del difunto; y se barre también toda la basura que se acumula durante los nueve días, desde los cuatro rincones del cuarto hasta el centro, donde se junta toda. Estas cuatro direcciones, también forman dos caminos, dos historias : uno es el camino de Dios (Oriente a Poniente), otro el camino de los hombre (Sur a Norte). En cada uno de estos caminos tenían en cada extremo la vida y la muerte. La vida de Dios está en el Oriente, y Dios se encuentra con la muerte en el Poniente (de la misma forma que el Sol nace en el Oriente y muere en el Poniente); en cambio la vida de los hombres comienza en el Sur y su muerte está en el norte, de donde viene el frío. Por eso, cuando una persona muere se enfría.

Esos dos caminos, el de Dios y el de la humanidad, esas dos historias, se encuentran en el centro de la Cruz. La vida y la muerte de Dios y la vida y la muerte de las personas se encuentran y se equilibran en el centro, de donde sale una quinta dirección (no. 5)

d) El número 5: la quinta dirección

El no. 5 simboliza la quinta dirección que sale del centro de la cruz hacia arriba, con y en ella se llega a Dios, superando cualquier situación. En el Levantacruz todo se pone en el centro de la habitación, todo se pone en forma de cruz o de cuadrado. Con ello se expresa simbólicamente que Dios se encuentra con el difunto, el difunto se encuentra con Dios y se va con El. Durante toda su vida se preparó para este momento, para llegar al centro de la Cruz, encontrarse con Dios e irse con El, y hacerse como El, es decir endiosarse. El centro de la cruz también simboliza el ombligo de la tierra, el ombligo del pueblo y el ombligo de Dios.

De ahí que todas las cruces y cuadrados que se hacen y se utilizan en el Levantacruz : cruces de cal, de copal, de luz de velitas, de papel, de tierra, de flores, etc., todas recuerdan que el trabajo del hombre en este mundo es hacerse como Dios. En el Levantacruz se incensa cinco veces, las primeras cuatro hacia los cuatro rumbos y direcciones del mundo; además como la cruz tiene dirección humana y dirección divina, significa que el difunto cumplió con la voluntad de Dios balanceado con El. Finalmente, la quinta vez que se

incensa se está simbolizando el ascenso y encuentro del hombre con Dios.

4.4.2 El ritual una expresión de solidaridad social y comunitaria.

Aunque -como ya mencioné-, el fallecimiento de una persona, se presenta como una desgracia, en el fondo y en el inconciente de las familias Hñâhñu, este acontecimiento, es un momento importantísimo y debe ser celebrado con alegría, cantos, música y danza, pero como por el dolor y la tristeza que embarga a los dolientes, esto se simboliza a través de los ramilletes de flores, figurillas de todos colores y con la suntuosidad con que se levanta el altar. Es decir, que existe una doble expresión en la realización del rito funerario : una tristeza y una alegría. Vuelve a aparecer el carácter dualista de la vida. Y en ese equilibrio es lo que permite a los hombres y mujeres Hñâhñu aguantar, resistir y sobrevivir ante situaciones tan difíciles.

Los cuatro padrinos representan la humanidad. En el rito del Levantacruz los cuatro padrinos significan toda la comunidad, toda la humanidad, quienes fueron creados por Dios desde el principio para que ayudaran a la construcción del mundo. Los padrinos son gente joven; son niños que comienzan a vivir mientras el finado ya terminó su camino en esta vida. En el fin de la vida de este difunto está presente la vida futura de la humanidad. El difunto está en el centro de los cuatro padrinos, en la quinta dirección, donde se superan

todas las situaciones de la humanidad; ahí, en esa dirección se comunica con Dios, se encuentra con El despidiéndose de la comunidad.

Toda ésta serie de simbolismos, tiene una estrecha referencia, como se ha mencionado con la humanidad. Con base en esa referencia y con el rito, se explican el significado que el Hñāhñu tiene acerca del mundo, la sociedad y Dios.

La relación del mundo con el Hñāhñu es de equilibrio, en el sentido de que el camino de Dios se cruza con el camino de la persona (representado en la cruz), formando el mundo y quedando todo equilibrado. El mundo, representado en la habitación (en forma de cuadrado y cruz), colabora a que el difunto, puesto en el centro o en la quinta dirección, tracienda y se vaya con Dios. Bajo la plena conciencia de que el Hñāhñu pertenece al mundo, ello establece una relación de necesidad esencial para la plena realización del hombre. Para ello, es necesaria una relación de unidad, de **acompañamiento** y de **solidaridad** de los vivos para con el difunto, que ayude al hombre expresarse en lo profundo de sí, preparándole símbolos, relaciones, expresiones. Por medio del humo, el rezandero, la cruz de cal en el piso, la quinta dirección, el mundo acompaña al difunto para que se encuentre con Dios. Es un mundo de acompañamiento y un canal de expresión entre Dios y los hombres.

El mundo para el Hñāhñu, es una localidad, un pueblo, una habitación, pero es a la vez el universo (representado por la cruz y el cuadrado). Por eso se siente miembro de todo

el universo y de todo el mundo. En síntesis, el mundo es el lugar de compartir; de nacer y morir. Es el lugar de la vida y la muerte. Es un lugar de agradecimiento, de caminar y sufrir.

En el proceso de acompañamiento y la expresión de unidad y solidaridad que se da durante la realización del rito, se expresa también la visión de sociedad concebida por el Hñāhñu. La persona necesita de la sociedad, busca y se apoya en la sociedad. La cruz no sólo representa al difunto, sino también a la humanidad-sociedad creadora. Entre el difunto y la sociedad Hñāhñu hay un compromiso: es ella misma, la que hace vivir, morir y celebrar como Hñāhñu. Es ese compromiso el que motiva la presencia de todos en el Levantacruz, como una forma de dar continuidad y conservar la tradición y las costumbres. Como el difunto ya no puede cumplir con la tradición, la sociedad lo representa ritualmente en la ropa y en la cruz de cal y se encarga de cumplir las obligaciones que él ya no puede hacer: **de cumplir con la fe del pueblo**. Y en esa forma se va reconstruyendo la historia, de la cual no se puede prescindir, ni como persona ni como sociedad. La historia se va haciendo, no sólo con quienes viven sino también con los que se van. De ahí que se conciba a la **sociedad como un proceso histórico**, en donde se acumula toda la experiencia vital del pueblo, y de ahí se va transmitiendo de generación en generación, convirtiéndose (la sociedad), en una verdadera escuela. En conclusión la sociedad es la parte complementaria del mundo, ya que sólo a

través de ella el hombre se hace persona; la necesita para nacer y hasta para morir.

4.4.3 El Levantacruz: una vía de comunicación y relación con Dios.

De la misma forma en que el hombre tiene su razón de ser en la sociedad, también ésta, está en función de su relación directa con Dios, representada a través de los símbolos de los colores, las flores, el incienso, la cruz. Con ellos se expresan lo que con palabras no puede decirse. Esta relación Dios-hombre, se da tanto en la sociedad, en el mundo, como después de la muerte. Es la expresión de la trascendencia de Dios y del hombre entre la vida y la muerte.

Como podemos apreciar, este rito anuncia una sociedad enraizada en el pasado Hñāhñu y en los valores actuales. En él se expresa y manifiesta el alma de la comunidad. Constituyen los momentos más importantes en la vida comunitaria, ya que ahí, se recrea un reencuentro con el pasado, el cual se proyecta hacia el futuro, a pesar de la cultura dominante y del sistema opresor que se le ha tratado de imponer.

En la sociedad Hñāhñu, no existen separaciones espacio temporales, sino que todo gira alrededor de un solo eje: **la vida**. Entendida como los momentos, situaciones en que interactúan los hombres, la naturaleza, el mundo y Dios.

Por eso, los ritos no están desligados de la vida diaria, ni de la fe que mueve el caminar del pueblo y la comunidad: a

través del rito se expresa una complementariedad entre la vida y la muerte, como dos momentos que hacen posible la existencia humana. En la cultura Hñähñu, el rito expresa tres aspectos fundamentales: primero, como expresión de la vida, segundo, como expresión de contradicción, sobre todo cuando las condiciones de vida, representan opresión y explotación y dominación, y finalmente expresa una esperanza que busca una organización y reestructuración hacia un constante cambio, que le permita una estabilidad de vida digna y justa.

4.4.4 El sistema de cargos de mayordomías (mhephaté).

La cuestión de los cargos religiosos se consideran de manera idéntica para todas las comunidades del Valle del Mezquital, aunque con algunas variantes marcadas por la situación económica y el grado de dispersión de los grupos y comunidades.

"A partir de siglo XVII, los sistemas de cargos religiosos consolidaron la devoción de los santos, favoreciendo su rápida expansión en el marco de la cultura indígena, y se volvieron un contrapeso estable de la organización administrativa local"³⁵. En un principio, los cargos constituyeron una estrategia local de control social, al reforzar las estructuras de las jerarquías de poder.

Reubicados en el curso de la historia de los Hñahñu, los sistemas de cargos aparecen como una estructura coercitiva, en contradicción con el modelo flexible de organización

³⁵ Jacques Galinier. La Mitad del Mundo. Pp. 76

dispersa. Se presenta como una verdadera arquitectura interna de las "congregaciones" y de las "cabeceras". Controlan el ciclo ritual de las devociones al Santo Patrón local bajo un sistema de verticalidad.

Pero, en la realidad, el sistema Hñahñu revela dos niveles de participación, ya que la función de control de los fieles no va más allá del espacio comunitario propiamente dicho. Se trata de la organización indígena arcaica, ya que por medio de ella, los pequeños grupos dispersos en el Valle, han podido guardar una cohesión que los rituales periódicos permitían conservar intactos.

En el mundo mesoamericano, la organización de los cargos comunitarios se subdividían en dos sectores especializados. De un lado, el conjunto de las funciones públicas político-administrativas, que unen a la comunidad en las instituciones establecidas; del otro lado, los cargos religiosos asignados a la celebración de los acontecimientos mayores del ciclo ceremonial. El nexo ideológico entre estas diferentes funciones es la noción de "servicio comunitario", que liga a los individuos a la vida pública de su pueblo y comunidad.

CAPITULO V
LA LENGUA HÑAHÑU: CULTURA Y PODER COMUNITARIO
Barrio "El Nith", Ixmiquilpan Hgo.

5.1 Lengua Hñahñu: elemento de identidad étnica y cultural.

El papel y el lugar que ocupa la lengua dentro del marco total de los sistemas de comunicación cultural, ha ayudado a comprender y explicarnos el por qué de la sobrevivencia de los pueblos y culturas a través de su lengua como principal medio de comunicación. Por lo tanto, ésta debe considerársele como un fenómeno social, por pertenecer a un conjunto definido de sujetos hablantes; también como medio de comunicación entre los miembros de los mismos grupos y por su papel como medio de educación dentro de las funciones sociales que desempeña.

Como hemos podido apreciar, el término Hñahñu remite a dos situaciones socioculturales específicas. Por un lado, constituye el elemento lingüístico y canal de comunicación entre los miembros de nuestro grupo étnico. Por otro lado, rebasando los límites de la cuestión lingüística, se convierte en un elemento y factor que nos da identidad étnica y cultural del grupo quienes hablamos nuestra lengua Hñahú. Es decir, da identidad a nuestro pueblo Hñahñu, diferenciándose de los demás grupos étnicos que habitan el territorio nacional. Como hemos visto, los Hñahñu hemos sido erróneamente identificados bajo el nombre de "otomí", sin que muchos de nosotros sepamos que así nos han llamado, como

tampoco conocemos el origen y significado de la palabra "otomi".

Si alguna vez, algún antropólogo pensó que nos había identificado como "otomíes", es porque de antemano había conseguido en algún libro el término y lo había llevado al campo de estudio, en algún pueblo o comunidad y los bautizó con ese nombre. Sin embargo, nunca se percató que el verdadero nombre del grupo con el que estaba trabajando, estaba íntimamente relacionado con la lengua que éstos hablaban: la lengua Hñähñu.

A través de ella, conocemos y reconocemos a nuestra gente y nuestro pueblo Hñähñu, en el sentido más amplio de la palabra; ha sido, además, el único medio por el cual hemos logrado mantener parte de nuestro pasado histórico y de nuestra conciencia étnica. Tanto nuestro pensamiento, nuestros sentimientos, los ritos que realizamos, nuestras costumbres y creencias expresadas en nuestras actividades cotidianas; en la charla festiva y entre la multitud que asistimos a las fiestas, a las ceremonias rituales y nuestra participación en ellas (tal como vimos en el rito antes descrito); sólo pueden ser entendida a través de nuestra lengua.

Para nosotros los Hñähñu, nuestra visión particular del mundo, está inscrita en nuestro idioma. Por este medio, entendemos la forma de como insertarnos en la cultura actual, tal como la vivimos actualmente. En este sentido, nuestra

lengua Hñahñu ha constituido un elemento importante de identidad étnica y poder comunitario.

5.2 El Nith: su significado en lengua Hñahñu.

Es importante reconocer que a través de nuestra lengua Hñahñu, hemos desarrollado y conservado parte de los acontecimientos históricos y costumbres que muchas de ellas ya han desaparecido, por factores ajenos a nuestra cultura; por ejemplo las fiestas religiosas auténticamente Hñahñu, los carnavales que se celebraban todavía en los últimos años del siglo pasado y principios del presente, como una manera de manifestar el respeto, la alegría y la organización sociocultural de nuestra comunidad indígena.

Pero lo más importante no ha desaparecido: **nuestra Lengua Hñahñu**. De ella deriva la raíz etimológica sobre el nombre de nuestro Barrio **El "Nith"**. Es decir, que fue designado por nuestros antiguos pobladores para identificar el lugar que durante mucho tiempo habitaron de acuerdo a su experiencia cotidiana.

Haciendo una minuciosa revisión e investigación sobre algunos documentos antiguos, así como de la experiencia de personas mayores del pueblo, el nombre proviene de la palabra **Nüh-na-ni**, que en lengua **Hñahñu** significa **camino de los Caleros**. Es decir que en épocas antiguas, existía la actividad de extracción de la "Cal" de los cerros que existen nuestros alrededores, y se comercializaba en el Centro de Nzhëtcänni (Ixmiquilpan); y es precisamente, en

este lugar donde pasaban y hacían su descanso los comerciantes de Cal, por lo que se le identificó con ese nombre: **Núhnani**. Sin embargo, como ha pasado con los nombres de otros pueblos y comunidades, la influencia del idioma castellano, para su mejor identificación le pusieron **NITH**.

5.3 Barrio El Nith : del pasado al presente

Nuestro Barrio colindan con la zona urbana del Municipio de Ixmiquilpan. Se encuentra ubicada a una distancia de tres kilómetros, al este de la ciudad sobre la carretera Ixmiquilpan-Capula.

Para su organización jurídico-político, está subdividido en cinco comunidades o manzanas: Nith Centro, Col. Gral. Felipe Angeles, La Estación, Loma de la Cruz y Botenguedhó.³⁶ Cada comunidad cuenta con un delegado municipal, nombrados por la misma y reconocidos por la Presidencia Municipal. Para lograr el cumplimiento de sus funciones, cada delegado está apoyado de un secretario, un tesorero y cinco vocales o "varistas."³⁷ Además se cuenta con la participación de las autoridades tradicionales bajo la forma de "Cargos y Mayordomías."

³⁶ De esta forma han ido surgiendo las 87 comunidades que actualmente conforman el Municipio de Ixmiquilpan Hgo., pero no se han tomado en consideración la presencia de los pueblos lo que indica las claras intenciones de un cambio estructural en cuanto al manejo del Municipio.

³⁷ Término que la gente maneja para distinguir a las personas encargadas de avisar a la población respecto a las actividades que hay que realizar (reuniones, faenas, cooperaciones).

Como en otras comunidades y pueblos indígenas de México, dentro de nuestras estrategias de sobrevivencia, los habitantes de El Nith, hemos tratado de adecuar nuestros esfuerzos e inquietudes hacia los procesos de cambio que nos llegan de afuera, pero siempre tratando de no perder identidad cultural y nuestro sentido de pertenencia al Barrio. Sobre todo, porque como hemos visto en otra parte del trabajo, los factores internos y externos siempre han estado en constante conflicto y siempre se ha tratado de imponer la "otra cultura".

En un primer intento por reconstruir la historia, así como una forma de recuperar la memoria histórica de los antiguos y actuales habitantes de nuestro Barrio **El Nith**; a través de una minuciosa revisión de algunos documentos antiguos existentes en los Archivos Históricos de la Nación y de la Reforma agraria, nos damos cuenta que ha pasado por diversos momentos y procesos de transición en cuanto a su régimen social y comunitario. Mismo que ha determinado nuestra situación social, económica, política y cultural con respecto a otros pueblos vecinos y también con la cabecera municipal.

De acuerdo a la documentación consultada, así como la memoria histórica de algunas personas mayores, podemos distinguir que nuestro Barrio El Nith, ha pasado por tres grandes etapas: durante la **Colonia**, la **época independiente** y la **época posrevolucionaria**.

Durante la época colonial El Nith fue uno de los Barrios indígenas perteneciente a la Antigua República de Indios llamada TLAZINTLA, cuya cabecera era El Tephe, de la Jurisdicción de Ixmiquilpan. Siendo El Tephé la cabecera, de conformidad con sus descendientes, les fraccionó la parte de terreno que poseían en común, de hecho en el año de 1778. Entre los barrios que lo conformaban se encontraban los siguientes : Dios Padre, El Cortijo, El Alberto, El Nith, Banganthó, Pueblo Nuevo y Maguey Blanco. Debido a la existencia de una serie de conflictos, entre Alejandro Fuentes, dueño de la hacienda de Debodé, con los naturales de las Repúblicas de Tlazintla y Los Remedios, allá por los años de 1800¹⁸, específicamente durante el mes de julio de 1808 se llevó a cabo el Acto de Posesión (reconocimiento de límites y linderos), de la República de Tlazintla, misma que fue ratificada mediante Real Provisión con fecha 20 de septiembre de 1809.

Durante la época independiente, la estructura de las antiguas Repúblicas de indios, es transformada por los Repartimientos de Pueblos y Terrenos Propios, basados en las Leyes de Reforma plasmadas en la Constitución de 1857

Y precisamente por los años de 1870, se llevó a cabo el deslinde de la Antigua República de Indios llamada Tlazintla, al cual pertenecía nuestro Barrio. Como

¹⁸ Dictámen paleográfico referente a los títulos del poblado "EL TEPE", Municipio de Ixmiquilpan, Estado de Hidalgo. Departamento Agrario, México, D.F. a 14 de enero de 1944.

consecuencia, éste y los demás Barrios que lo conformaban, adquirieron la categoría de pueblos propios. Es importante señalar que en aquella época, la tierra como recurso natural, era abundante. Además por causa del colapso de la miseria en que se encontraban las comunidades indígenas del Valle del Mezquital en su conjunto, la tierra aparecía entonces en la primera escala de valores de la riqueza, estuviera o no cultivada. Pero esa riqueza estaba acaparada por la Iglesia y por los grandes propietarios. En ese sentido los primeros proyectos sobre materia agraria, relacionaron el Repartimiento de la tierra con la Colonización, con la finalidad de poblar el Desierto, haciéndolo productivo para que se aumentara la riqueza y la fuerza de la nación independiente.

La esencia de los repartimientos consistían en hacer justicia a los indios despojados de sus tierras, evitar su aislamiento del resto de la masa nacional, ordenando a todos los gobernadores para que exhortaran a los naturales a dar razón del fundo legal de sus pueblos, y de las demás tierras que se hubieran comprado con dinero de la comunidad, para que haciéndose de todas ellas tantas porciones iguales, cuando fueran las familias de los indios existentes tomaran uno en entero dominio y propiedad que le tocare.³⁹

³⁹ Propuesta del Padre Severo Maldonado. Fanal del Imperio Mexicano. Cit. en: Manuel Gonzalez Ramírez. La Revolución Social de México III : el Problema Agrario. FCE. México pp.88.

La tercera y última etapa histórica correspondió al México Posrevolucionario, básicamente con la Reforma Agraria Cardenista (1934-1940).

En estas tres grandes etapas históricas, predominaron los factores externos, es decir, las decisiones que las autoridades coloniales y los gobiernos federales en sus distintos momentos establecían hacia las poblaciones y comunidades rurales campesinas e indígenas. Sin embargo y, aunque de manera imperceptible, surgían al interior de las comunidades y pueblos, mecanismos y estrategias que contrarrestaban los efectos homogeneizantes de los factores externos. Sobre esto último trataremos en el siguiente apartado.

5.3.1 Entre la Pequeña propiedad y los bienes comunales.

El México posrevolucionario, en particular, durante el régimen cardenista (1934-1940), trajo consigo una reestructuración en cuanto a la estructura agraria nacional. Como ya vimos en el apartado precedente, antes de la reforma cardenista, muchos de los pueblos y comunidades indígenas, vivían en el régimen de Pueblos Propios (una especie de pequeña propiedad), basado en las Leyes de Reforma de 1857; e incluso, algunos pueblos, contaban con títulos Primordiales expedido por la Corona española, durante la época colonial. Nuestro Barrio El Nith, se regía bajo este régimen. Sin embargo, con la reforma agraria cardenista, se enfrentó a un

nuevo proceso de desequilibrio, ante la presencia de una nueva forma de tenencia de la tierra.

Aparentemente, el régimen cardenista, recuperaba el carácter "comunal" de tenencia de la tierra y la reconstitución de ejidos. Pero este proyecto, basaba sus principios, en una visión técnica del carácter comunal de tenencia de la tierra; más no recuperaba el carácter cultural, que significaba para los campesinos indígenas, el carácter comunal de las comunidades y barrios o pueblos.

Al crear parcelas ejidales y comunales, se fragmentaban las relaciones comunitarias. Como consecuencia, se generó una serie de conflictos, disputas y enfrentamientos (en ocasiones violentos) entre comunidades, aunque pertenecieran al mismo grupo étnico. El estudio que presentamos sobre el Barrio de El Nith, recalca esta situación.

5.3.2 Un trámite de titulación

inconcluso y un expediente perdido.

El 6 de noviembre de 1941, en cumplimiento del artículo 273 del Código Agrario vigente, se nombró, mediante una reunión general, a los primeros "representantes comunales" de la comunidad de El Nith. Resultando electos, por mayoría de votos, los CC. Clemente Damián García y Felipe Hernández García, como propietario y suplente respectivamente⁴⁰. Ellos se encargarían de intervenir en la

⁴⁰ Acta de elección de "Representantes Comunales", El Nith, Ixmiquilpan, Hgo. a 6 de noviembre de 1941.

tramitación del expediente que se instauraría en el Departamento Agrario, para solucionar los conflictos que por terrenos comunales existían con los poblados (ex-Barrios de la Antigua República de Indios "Tlazintla") de El Cortijo, El Alberto, Pueblo Nuevo, Banganthó, El Tephe y Maguey Blanco (Thaxuada)

Entre los laberintos de los trámites burocráticos, del Departamento de Asuntos agrarios y Colonización (DAAC), desde 1941, los primeros dos representantes comunales de El Nith, estuvieron, dando vueltas y más vueltas hasta que en 1952, Clemente Damián García (mediante oficio con fecha 22 de febrero de 1952), decidió renunciar y pedir su cambio, sin haber logrado el objetivo de sus funciones. Dicho acto fue presentado en una reunión general, llevado a cabo en el centro del Barrio, en la misma fecha, donde se aprovechó para nombrar a los representantes sustitutos.

En ésta, resultaron electos, los CC. Francisco Pérez y Secundino Catalán, propietario y suplente respectivamente⁴¹. Ya con la idea de que este nuevo régimen de tenencia de la tierra, traería grandes beneficios al pueblo, iniciaron sus gestiones por un tiempo de 5 años (1952-1956), sin poder lograr su misión. Un Tercer nombramiento vendría a dar continuidad y seguimiento al expediente, que ya para estas fechas, se había perdido entre las toneladas de papeles que existían en los Departamentos Agrarios.

⁴¹ Acta de Elección de "Representantes Comunales". EL Nith, Ixmiquilpan, Hgo. a 22 de enero de 1952.

El 22 de mayo de 1956, reunidos en el lugar acostumbrado, se procedió a la elección de los nuevos "Representantes Comunales", quienes por mayoría de votos resultaron electos: Antonio Quezada y Felipe Quezada, propietario y suplente respectivamente⁴². Tampoco, éstos pudieron dar con el paradero del Expediente y mucho menos, lograr el trámite de titulación.

Con la terquedad y necesidad que ha caracterizado a nuestro pueblo, en 1961, se volvieron a nombrar, nuevos "representantes comunales", con la finalidad de ver si aún se podían recuperar una esperanza de titulación. En esta misión fueron nombrados los CC. José Zamora Trejo y Gregorio Catalán, pero desafortunadamente, sus esfuerzos fueron en vano.

Ya para el año de 1969, en su informe que rendía el Ing. Misael Arana Calvo, decía que: "no se pudieron localizar terrenos comunales para confirmarlos a favor del poblado de que se trata, en vista de que, para llegar al núcleo de población mencionado le informaron que la solicitud de la intervención de ese Departamento en el problema de su poblado, se refería a conflictos por linderos que existen entre algunos propietarios, con terrenos de otros poblados colindantes y que, por lo tanto consideraba innecesario localizar terrenos que no podían considerarse como comunales, porque además la mayoría de los terrenos donde está situado

⁴² Acta de Elección de "Representantes Comunales". El Nith, Ixmiquilpan, Hgo., a 22 de mayo de 1956.

ese núcleo de población, corresponde a pequeñas propiedades"⁴¹. A pesar de la falta de documentación que nos dé cuenta sobre la veracidad de los hechos suscitados en este largo y, engorroso trámite de titulación comunal de nuestro pueblo, podemos concluir, que los factores que determinaron el curso de los acontecimientos, fueron los intereses políticos y económicos de quienes en realidad tenían grandes extensiones de terrenos, dentro del poblado y que veían afectadas sus intereses. Sobre todo, si nos damos cuenta que el primer representante Comunal, era uno de los grandes terratenientes.

Pero además de las relaciones "amistosas" que existían entre los "representantes" y los grandes propietarios. Sobre todo si eran funcionarios públicos, como lo fue el caso de un expresidente municipal (Martiniano Martín) quien tenía sus propiedades particulares dentro del área geográfica de nuestro Barrio.

Aunado a esto, están los conflictos por límites y linderos entre los poblados vecinos, (que motivados por los mismos terratenientes) luchaban por ampliar sus fronteras territoriales, a través del manejo de los ingenieros que realizaban los estudios técnicos y levantamientos topográficos.

⁴¹ Información sobre la inexistencia de terrenos comunales del poblado El Nith, girada por la Delegación Agraria del DAAC, en Hgo., al jefe del DAAC y a la Dirección de Bienes Comunales en México, D.F. con fecha 13 de octubre de 1969.

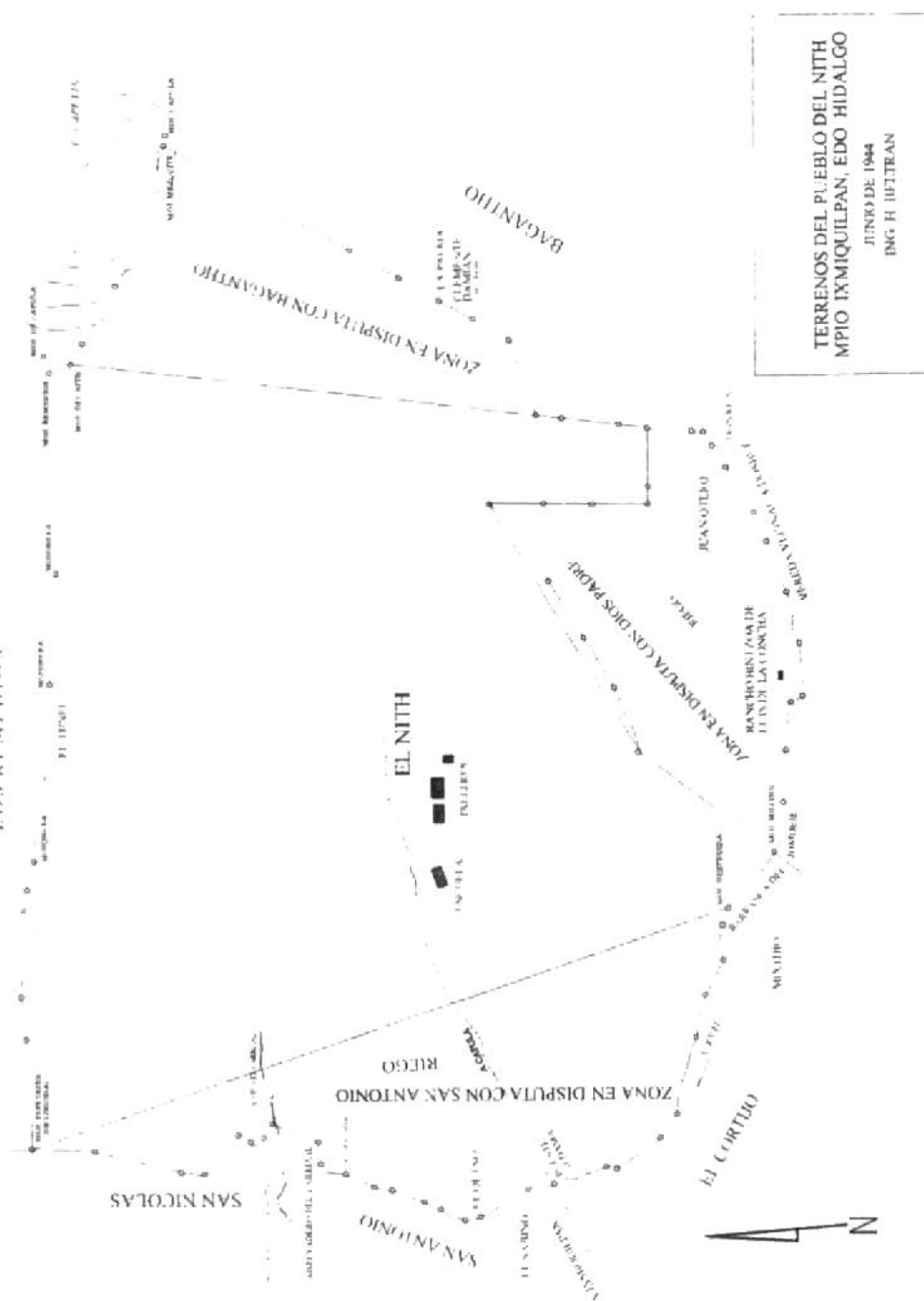
Con la política agraria cardenista y las sucesivas políticas de reforma agraria, se agudizaron los problemas y para el caso de nuestro Barrio, fue muy clara esta situación, ya que se le pasó a afectar su territorio, de una manera injustificada, creándole tres zonas en disputa (Ver figura anexa). Aunque poco a poco se ha tratado de llegar a un acuerdo entre ambos poblados, con la finalidad de evitar mayores problemas. Sin embargo, una de las tres zonas en disputa, ha costado muchos años de esfuerzo por lograr llegar a un acuerdo y solución, que aún persiste en la actualidad.

5.3.3 La zona en conflicto con Banganthó.

Como hemos venido analizando, durante la década de los treintas se promovió y se dio un gran impulso al reparto agrario, especialmente durante el periodo de gobierno del General Lázaro Cárdenas del Río (1934-1940). Fue cuando se tomó en serio la crítica situación del **campesinado indígena** mexicano. Década y periodo presidencial en que la justicia social se orientaba hacia los sectores más desprotegidos de la sociedad mexicana.

Sin embargo, y esto la historia contemporánea lo ha demostrado: **"Uno pone, Dios dispone, llega el diablo y todo lo descompone"** (Versión popular). Es decir, que mientras el gobierno promovía la justicia social por un lado, por otro lado los intereses creados (económicos y políticos), obstaculizaban el pleno desarrollo y ejercicio de la solicitada Justicia Social.

L. OSRI MJDOS



Ante esta situación, la preocupación e inquietud de los vecinos de nuestro Barrio El Nith, fue hacer notar que los errores del pasado aún siguen pesando y obstaculizando el sano desarrollo económico y social de nuestras **comunidades indígenas**. Pero además presentan propuestas viables para la solución de estos problemas.

Entrando en detalle, los poblados de "**El Nith**" y **Banganthó** del municipio de Ixmiquilpan, Estado de Hidalgo, en su mayoría lo conforman pequeños productores indígenas **Hñahñu** quienes históricamente, hemos compartido una sola tradición y cultura, que ha servido como lazo de unión e identidad étnica. Hoy en día, esta relación **interétnica** corre el peligro de convertirse en una relación antagónica, debido a un falso valor que erróneamente los de Banganthó han adoptado, fundada en una Resolución Presidencial, en el que se confirmaron y titularon al poblado de Banganthó, una superficie de 558-20.00 hectáreas de terrenos comunales, ejecutándose en sus términos el día 9 de agosto de 1963⁴.

Aquí el problema consiste en que durante la realización de los trabajos técnicos así como en la Resolución Presidencial se definió como límites de los terrenos comunales de Banganthó con los terrenos de El Nith, por medio de una línea recta, que parte de la mojonera Paulín a la mojonera Boshi, con una distancia de 2570 metros. Pero ya en la realidad la línea se trazó tomando como referencia

⁴ Diario Oficial del la Federación. 2 de junio de 1948. Pp.

otra mojonera que está dentro de los límites de Capula y El Nith abarcando parte de pequeñas propiedades pertenecientes a los vecinos de El Nith.

En la versión de la familia Paulín, Ex-dueños de los terrenos donde se ubica la mojonera que se tomó como referencia siempre la reconocieron con el nombre de **"Mojonera del Muerto"** y nunca se llamó **"Mojonera Paulín"**.

Además en la versión del Representante de Bienes comunales de Capula, que dicha mojonera siempre ha pertenecido a Capula y ha servido como punto para marcar la colindancia entre Capula y El Nith. Inclusive en la documentación de los bienes comunales de Capula en ninguna parte se menciona que dicha mojonera (**Mojonera del Muerto**) sea punto trino entre Capula, Nith y Banganthó.

Como consecuencia de la naturaleza y a través del tiempo la **mojonera del Muerto** llegó a destruirse y quienes la volvieron a reconstruir fueron los de San Pedro Capula.

Existe otra mojonera de una distancia aproximadamente de 430 metros adentro de los límites de Banganthó, que de acuerdo al estudio y análisis previo, es la verdadera **Mojonera Paulín**. Los Vecinos de El Nith, al darse cuenta sobre dicho problema, han buscado la forma más idónea para la solución del mismo, ya cuentan con documentos que acreditan su posesión sobre la integridad de sus predios perjudicados por el error o la arbitrariedad cometida.

Una propuesta sana es de que el problema se resuelva conforme a derecho y que se les respeten sus derechos de

propiedad e incluso, de ser posible, se deje la **"mojonera del Muerto"** como punto trino entre Nith, Banganthó y Capula, pero que los límites de los poblados se establezcan de acuerdo a los límites de las pequeñas propiedades de los vecinos de El Nith.

Para tener una idea más precisa sobre este problema a continuación presentamos a continuación los antecedentes que demuestran el curso que ha tomado el conflicto entre **El Nith y Banganthó**.

1.- En un croquis levantado en 1944 la primera zona en conflicto entre Nith y Banganthó, iniciaba desde las mojoneras que sirven como punto trino entre el pueblo de Los Remedios, Capula y El Nith, hasta las mojoneras del Mezquite o Bonthy y la mojonera de Capula (Ver figura anexa). A raíz de que los vecinos de El Nith demostraron su derecho legal y jurídico de que sus propiedades correspondían a su jurisdicción territorial desde tiempos inmemoriales se eliminó esa zona en disputa.

2.- Posteriormente, la línea divisoria entre Nith y Banganthó, fue trazada provisionalmente por medio de una línea recta desde la mojonera del Capulín a la mojonera del Mendi, quedando como segunda zona en conflicto el área comprendida entre las mojoneras del Capulín a la mojonera Paulín; de la mojonera del Mendi a la mojonera del Doshi (ver figura anexa).

3.- En la elaboración del Anteproyecto de Dictamen para la solución del expediente sobre la confirmación de

derechos de terrenos comunales al poblado de Banganthó, con fecha 27 de octubre de 1947, en sus conclusiones señala:

"PRIMERA: Se declara inexistente el conflicto por límites relativo a jurisdicción comunal entre los poblados de Banganthó y El Nith, en virtud de haberse comprobado que las pequeñas propiedades existentes en la zona en disputa pertenecen al vecindario de El Nith"⁴⁵

4.- Con base en los anteriores razonamientos, se procedió a aprobar la confirmación de tierras comunales al poblado de Banganthó, trazando una línea recta que va de la mojonera Paulín a la mojonera de Boshi. Sin embargo y como ya se hizo mención en el la parte del planteamiento del problema, en el momento de realizar el trazo, se tomó como referencia una mojonera que no corresponde a la indicada en el Anteproyecto de Dictamen de 1947, ni en la Resolución Presidencial de 1948.

5.- Al trazarse la línea recta tomando como referencia la mojonera del Muerto, como mojonera Paulín, ésta queda dentro de los terrenos de pequeños propietarios de El Nith, partiendo en dos partes sus pequeñas propiedades. Como consecuencia, surge artificialmente una tercera zona en conflicto entre Nith y Banganthó como se observa en el anexo (ver figura anexa)

6.- En este anexo se observa claramente los verdaderos límites entre ambos poblados, así como la

⁴⁵ Anteproyecto de Dictamen. Dirección de Bienes Comunales. México, D.F., 27 de Octubre de 1947.

LOS REMEDIOS

SAN NICOLAS

CHINESE

LI SADIKO
CANCER PATIENT

PL. CURTIS

...TODAY.

097124

EL NITIO

CON EN DISPUTA CON DOS PADRES

INDEXED BY THE NATIONAL ARCHIVES

CHL. V. 10. 14

TERRENOS DEL PUEBLO DE
MPIO IXMIQUILPAN, EDO H
JUNIO DE 1944

JUNIO DE 1944

superficie total (29-14-00 Hs.), que quedan comprendidas dentro de esta zona en conflicto.

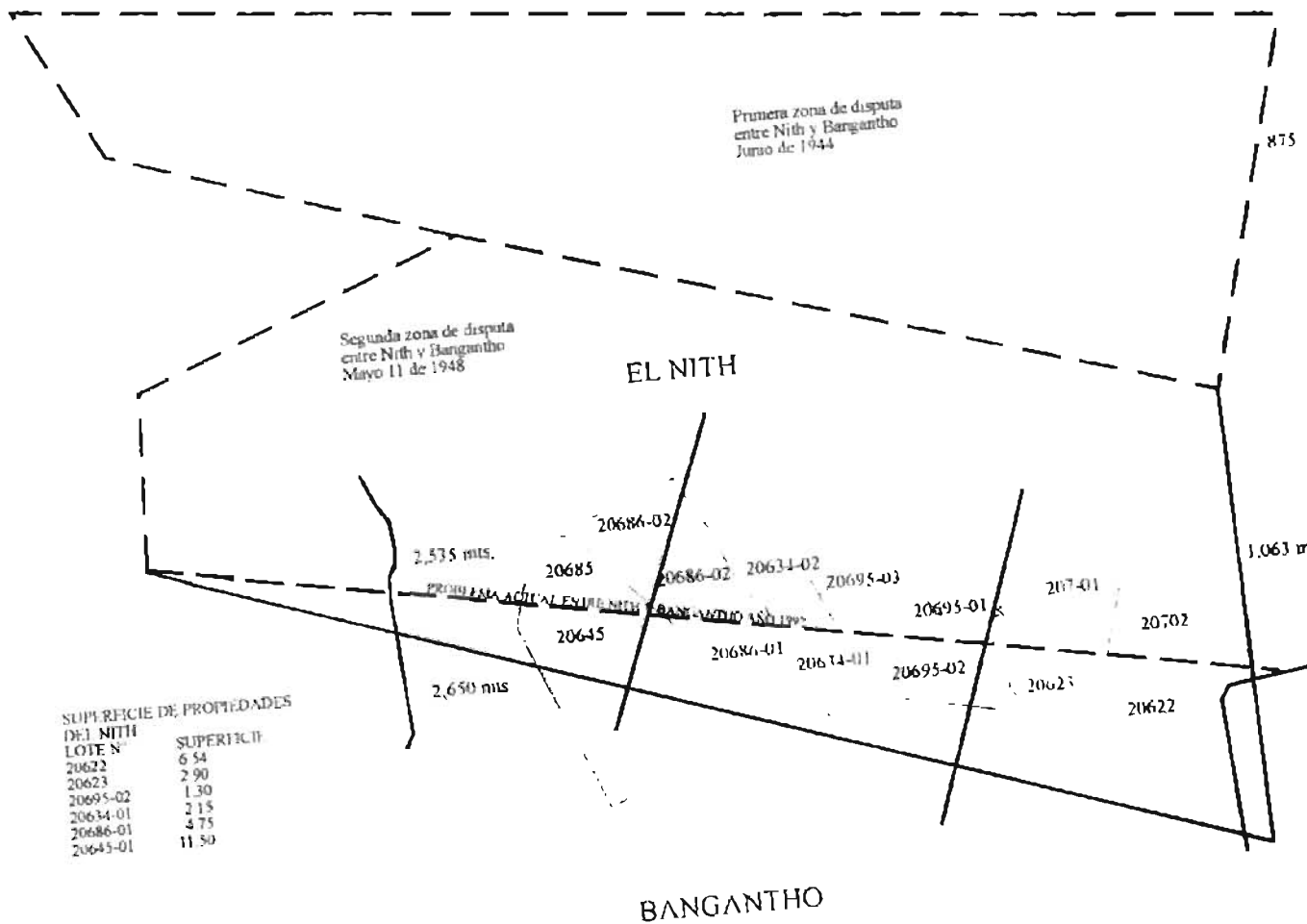
7.- A manera de precisión y detalle, se presenta un esquema donde se resume la evolución del conflicto territorial entre ambos poblados (ver figura anexa)

Al analizar cada una de las estrategias de sobrevivencia, así como los esfuerzos por lograr la solución a problemas comunes, sobre todo para evitar conflictos comunitarios, se percibe una organización sólida que da sentido y fuerza a la comunidad. Es decir, se percibe la presencia de un **"poder comunitario"**. Pero de un poder, que no lleva en su seno la violencia, la opresión y la injusticia social, sino un poder que trata de erradicar y evitar esas situaciones. Un poder que se gesta y se manifiesta paralelamente con el sentido de la autoridad, la democracia y la representatividad comunitaria.

5.4 Las Asambleas comunitarias: espacio de expresión y manifestación del poder comunitario.

¿Dónde radica la fuerza y el poder comunitario? ¿En qué espacios y en que niveles se genera? ¿Cómo se manifiesta? ¿Cuáles son los elementos constitutivos de ese poder comunitario?

Los elementos socioculturales y sociopolíticos analizados a lo largo del trabajo, constituyen el "poder" que le da vida y carácter al pueblo Hñähñu. Dicho poder responde a un juego de tácticas y estrategias que se ponen en tensión



en situaciones concretas de la vida comunitaria. Proceso que en gran medida se materializa y pasa a través del **lenguaje**.

En este apartado, corresponde analizar, el papel que juega la **lengua Hñähñu**, en la generación de un Poder Comunitario, a través del discurso oral, que se desarrolla en las **asambleas y reuniones comunitarias**. Constituye una **reflexión sociolingüística del discurso oral con respecto a cuestiones del poder, la autoridad y la dominación**.

Esta reflexión es producto de un año de funciones (periodo 1995) como representante de la autoridad (Delegado desde el punto de vista del municipio, y Juez desde el punto de vista de la comunidad), en una de las manzanas que conforman nuestro Barrio⁴⁶.

El poder en las comunidades está fundada en un sistema de creencias compartidas, como fuente de legitimación y mando, relacionado directamente con el aspecto de la **autoridad y la dominación**. En donde la autoridad, recurre al consentimiento y no a la violencia física para su ejercicio. Por ello, en las comunidades indígenas y en particular, la Hñähñu, es poco común encontrar la dominación como modalidad interna del poder.

El poder surge como una necesidad social de lucha contra todo aquello que pueda perjudicar y amenazar la integridad de las relaciones comunitarias. Sobre todo, con agentes externos. Por lo que las comunidades necesitan

⁴⁶ Manzana "La Estación, Barrio El Nith, Ixmiquilpan, Hgo.

mantener su cohesión social para subsistir como tales. El poder que en ella se establece, está sujeto al reconocimiento de los demás para ser efectivo, requiere del consentimiento pero también de reciprocidad. Una especie de democracia indígena representativa "el mandar obedeciendo".

En la comunidad, se dan una serie de relaciones típicas a las "sociedades sin estado", estudiadas por P. Clastres, donde el poder político se encuentra en la comunidad y no en los jefes. No es el jefe quien impone decisiones a la comunidad. Lo único que se le confiere es el poder de la palabra y una representatividad simbólica que le genera prestigio y reconocimiento del grupo.

"La comunidad establece una serie de reglas y normas que regulan la acción de quienes ocupan puestos de dirección al interior del grupo. Es ella la que se da sus líderes, autoridades en tanto figuras necesarias para vigilar y regular la vida comunitaria y cumplir la función de conciliar y regular los intereses divergentes"⁴⁷.

Lo más importante aquí es que la autoridad se ejerce a través del poder de la palabra, como uno de los criterios en los que se expresa y realiza la autoridad del representante. Por lo tanto, podemos destacar que poder y autoridad son dos factores, que se interrelacionan, pero que cada uno, tiene bien definido su marco de acción, establecida por la propia

⁴⁷ María Teresa Sierra Camacho. El ejercicio discursivo de la autoridad en asambleas comunales (metodología y análisis del discurso oral), Cuadernos de la Casa Chata, no. 146. SEP-CIESAS. México, 1987. Pp. 8.

comunidad. Es decir, que la autoridad, es depositada en un representante nombrado por la comunidad, pero que no se le delega la facultad de ejercer el poder, ya que ésta es ejercida por la comunidad en su conjunto. Por lo tanto, observamos una gran diferencia, entre la autoridad y el poder comunitario, con respecto al poder y autoridad institucional característico del sistema político mexicano.

Esta diferencia, remarca la condición subalterna de los pueblos y comunidades indígenas que, aunque la autoridad civil (Juez o delegado) está respaldado o reconocido por la institución estatal, a través del municipio, es un cargo que responde más directamente a las necesidades comunales y no solamente un mecanismo de extensión del poder municipal, estatal y federal.

Es en esta coyuntura, en el que la lengua Hñähñu, juega su papel de elemento propiciador del poder comunitario, porque a través de ella, se logra trascender de un nivel cultural a otro, con la finalidad de conocer, entender y comprender la actitud del "otro" de la otra cultura, para de ahí establecer mecanismos y estrategias de relación comunitarias que ponga en alerta a la comunidad sobre los peligros que se ciernen a su alrededor.

Con esto, se refuerza el **poder comunitario** y la **identidad étnica**, manteniendo a la vez la **memoria histórica**.

5.4.1 Bases y formas de expresión del poder comunitario.

Volviendo al planteamiento de la democracia comunitaria, el poder no reside en el líder o personaje en particular. Cualquier acción y decisión es tomada desde la base misma de la comunidad. Todas las obras y servicios públicos (escuela, Iglesia, agua potable, luz eléctrica, panteón, drenaje, etc.), son adquiridas por medio del esfuerzo conjunto (faenas y cooperaciones). Por ello, dichas obras son valoradas en términos cualitativos y no en términos cuantitativos. Es decir, no se valoran el costo económico, sino el esfuerzo y el trabajo solidario que se imprime en ello.

De aquí que resulte difícil el ingreso a cualquier persona ajena a la comunidad, mediante el pago de una determinada cantidad en efectivo, por la adquisición de los servicios públicos, ya que implicaría la multiplicación de la cantidad ofrecida, por cada uno de los miembros de la comunidad. Por lo tanto, nos encontramos ante una situación difícil de ser entendida por personas que no comparten la visión del trabajo comunitario. Sobre todo, con respecto a los derechos y obligaciones, así como para la adquisición de la vecindad comunitaria. Aunque esto no debiera ser así. Sin embargo esto surge por el comportamiento mismo de quienes se quieren considerar vecinos de una comunidad indígena.

Históricamente y por experiencia propia, se ha comprobado, que en nuestros pueblos y comunidades indígenas Hñāhñu, -dada la situación de dominación, explotación y despojo que han sufrido-, existe una gran cantidad de

personas ajenas a la comunidad (terratenientes, mestizos, excaciques, etc.), que tienen sus propiedades particulares al interior de ellas. Y, por ese simple hecho, piensan que son vecinos y deben tener derecho al disfrute y goce de los servicios públicos, sin costo alguno.

Esta situación genera un conflicto social ya que, dada la visión del trabajo comunitario, se plantea que **"no cualquiera puede ser vecino"**, sobre todo porque, éstos nuevos vecinos, basándose en su poder económico y político, tratan de reimponer sus antiguos fueros, desentendiéndose de las obligaciones establecidas, del respeto a la dignidad y la cultura comunitaria.

En este sentido, el **poder comunitario**, se manifiesta al poner un alto a esa actitud de prepotencia e injusticia, bajo la consigna de que cada ciudadano debe **"ganarse el pan de cada día con el sudor de su frente y no con el sudor del vecino de enfrente"**.

Este poder no surge por arte de magia, ni por obra del espíritu Santo. Es producto de una constante organización y planeación desde una instancia comunitaria que son las Asambleas y Reuniones. En ellas participan todos los hombres y mujeres registrados en el padrón de ciudadanos, preocupados por los problemas y las necesidades comunitarias. A través del recurso discursivo, "lenguaje oral", se movilizan recursos y realizan acciones para lograr un fin determinado, convirtiéndose en verdaderos actores y sujetos sociales de su propio desarrollo.

Las reuniones comunitarias constituyen el espacio central de generación de "estrategias discursivas". En éstas se realizan análisis sobre situaciones altamente privilegiadas (la elección y el nombramiento de la autoridad, la organización de la fiesta anual, la programación del trabajo comunitario: cooperaciones y faenas; la formación de una comisión de ciudadanos para presionar ante las autoridades municipales para el pronto cumplimiento de algún servicio prometido, etc.).

"Hacer una reunión significa seguir una dinámica conocida por todos, lo que implica que existe un conocimiento práctico compartido, inscrito en los hábitos comunitarios, sobre cómo hacer una reunión"⁴⁸. En ésta, la práctica discursiva juega un papel determinante, en la conducción y realización de la reunión, como parte constitutiva de la práctica social colectiva. Toda reunión se desarrolla bajo tres niveles: se trata de los patrones de interacción verbal (PIV), el orden formal de la conversación y el análisis argumentativo⁴⁹. Siendo éste último el más importante de la reunión.

Los niveles de organización discursiva se relacionan directamente con las tareas (materiales y simbólicas) a resolver en una situación. Con el análisis argumentativo se trata de dilucidar la estructuración discursiva, de las posiciones contrapuestas, y la forma en que se busca

⁴⁸ María Teresa Sierra Camacho. El ejercicio discursivo de la autoridad en Asambleas Comunes. Pp. 27

⁴⁹ Ibid.

establecer la definición de una situación dada. La argumentación como forma de comunicación culturalmente definida por la lengua (la lengua Hñähñu), constituye uno de los recursos centrales de las relaciones de **poder comunitario**. Además como recurso legítimo por su carácter democrático, que en ella se manifiesta. Es a través del recurso de la argumentación, razonada y reflexiva, en el que afloran los valores y elementos culturales que legitiman y cohesionan la vida e identidad del grupo.

El carácter democrático de la reunión permite que la solución o la toma de decisión sobre cierta acción o problema, sea producto de la argumentación colectiva.

En este sentido, el **poder comunitario**, se refuerza y se consolida constituyendo una verdadera estrategia de defensa de los intereses de la comunidad. Sirve para definir su posición ante problemas sociopolíticos y económicos que se gestan a su alrededor.

5.4.2 El poder comunitario ante el poder institucional municipal.

Uno de los principales problemas a que se enfrentan las comunidades, es el peso del poder que ejercen la autoridad municipal, entendida como el tercer nivel de gobierno constitucional. Sobre todo, cuando se trata de la distribución de los recursos para la realización de obras y servicios públicos. Normalmente, en la Ley orgánica municipal, no existe un espacio favorable a los derechos

colectivos de las comunidades que gobiernan. A través de una estructura vertical, se constituye el gobierno municipal, siguiendo los lineamientos planteados desde los niveles estatal y federal. Como una forma de extensión del poder municipal hacia las comunidades, se ha transformado a las antiguas autoridades civiles (jueces o "rantdzhaya" en lengua Hñähñu), bajo la forma de Delegados. Según la opinión del secretario municipal en turno (1995), "el municipio delega la autoridad y la representatividad a un miembro de la comunidad, para que por medio de él, se establezca el contacto entre el municipio y la comunidad". Plantean que la máxima autoridad es el municipio y, por lo tanto, a ella hay que obedecer y sujetarse. Es decir, que según esta opinión, es la institución municipal quien decide sobre el porvenir de las comunidades indígenas. Visión que, como vimos anteriormente, es contraria a la planteada y desarrollada al interior de las propias comunidades. A pesar de todo, el poder comunitario no desaparece, sino por el contrario, se fortalece en la medida que se logra establecer con claridad los elementos que sustentan la vida comunitaria, traducidas en el trabajo colectivo, la solidaridad comunitaria, la observación y el respeto de los valores culturales y la conservación de la memoria histórica, herencia de las generaciones pasadas, a través de la tradición oral.

Otro factor importante, que refuerza el **poder comunitario**, es su valor para enfrentar, exigir y demandar a las autoridades municipales en turno, el cumplimiento y/o

solución de problemas y necesidades elementales de justicia, salud, agua potable, energía eléctrica. Para ello, si es necesario se hace uso de la fuerza, que origina el coraje y descontento social; traducidos en la toma de la presidencia municipal, de las oficinas de servicio público, etc., etc.,. Es decir, que las comunidades, se están dando cuenta del "potencial revolucionario" que poseen al organizarse y fijar sus esfuerzos hacia un objetivo común (una injusticia por parte de la policía local, la judicial, etc.).

A la vez que se percibe el peso del poder autoritario municipal, también se va gestando una nueva forma de organización y articulación entre las comunidades con la finalidad de contrarrestar la fuerza institucional, tratando de llegar al establecimiento de un equilibrio de poderes. Es decir una relación más justa y equitativa entre la institución municipal y los derechos colectivos de la comunidad. Derechos que se traducen en el reconocimiento del esfuerzo conjunto de los miembros de las comunidades en la realización de trabajos, obras y servicios públicos; así como también el reconocimiento de las decisiones colectivas, y no solo de los derechos particulares de individuos quienes, basándose en su poder económico y político tratan de sojuzgar e imponer sus decisiones sobre los intereses colectivos. En otras palabras, se está tratando de anteponer, los derechos colectivos por encima de los derechos particulares, basados en influencias políticas y económicas.

Hay que reconocer que es una tarea difícil, pero reconociendo la capacidad de lucha, de organización y de trabajo conjunto, tomando en cuenta los elementos de identidad étnica y cultural, (memoria histórica, conciencia colectiva, etc..), estos intentos pueden llegar a ser verdaderas estrategias de liberación, que superen las estrategias de sobrevivencia por la que han estado viviendo durante siglos, nuestras comunidades Hñähñu del Valle del Mezquital.

REFLEXION FINAL

a) Desarrollo Rural y sujeto Social.

Así como las historias de vida, constituyen elementos metodológicos importantes en la investigación social, recuperar la memoria histórica del pueblo Hñáhñu, y sobre todo de una comunidad en particular, nos permite repensar de otra forma el problema del **desarrollo y del sujeto del desarrollo**. Es decir, partir desde las prácticas y estrategias socioculturales de sobrevivencia, propias de los sujetos, donde observamos que han sido objetos, sujetos y actores de su devenir histórico.

A pesar de que el problema del desarrollo rural ha sido la preocupación de algunos países y de las organizaciones internacionales, quienes han planteado algunas soluciones alternativas; éstas no han repercutido de manera directa en las condiciones de vida de las poblaciones más marginadas y afectadas por la crisis económica y estructural que atraviesa este sector. Generalmente, los proyectos de desarrollo que se implementan, están más orientados a resolver el problema de competitividad, mejoramiento genético para el aumento de la productividad, de acuerdo a las necesidades de los mercados nacionales e internacionales, a costa del deterioro de las condiciones de vida del sector campesino.

Ante esta situación fue necesario replantear la visión sobre el "Desarrollo Rural", partiendo desde lo local, desde el sujeto social y desde el ámbito de lo comunitario,

en el entendido de que en estos ámbitos también se dan relaciones de producción y reproducción de prácticas económicas, políticas, sociales y culturales, que pueden permitir a los sujetos, la sobrevivencia ante los impactos adversos de las políticas macroeconómicas.

En este sentido, para poder acceder a la infinidad de problemas que existen "desde" lo local, es necesario hacer observaciones desde diversos ángulos de la realidad social: desde afuera y desde adentro, tratando de establecer un vínculo entre lo moderno y lo tradicional. Pero para lograr este proceso, no sólo debe conocerse el afuera, sino también las relaciones sociales, económicas y políticas (sobre todo culturales), que se entretajan al interior de las comunidades campesinas indígenas. En particular de su visión del mundo, su relación con la naturaleza, la sociedad y la comunidad. En fin todos los elementos culturales que constituyen y estructuran la vida comunitaria.

Sobre todo, porque como vimos, para la sociedad Hñähñu no existen separaciones y realidades aisladas, sino que existe una visión de conjunto y de "totalidad". Cada aspecto sociocultural, sobrenatural, etc., tiene una interacción y relación recíproca que, en conjunto mueven al mundo y hacen posible la existencia de la humanidad.

b) Desarrollo desde el sujeto

Esta forma de abordar el problema del desarrollo rural, contrasta con las diversas formas que el Estado mexicano tiene. Para el caso de México, de acuerdo a los

distintos **Planes Nacionales de Desarrollo**, éste está concebido en términos de la mayor eficiencia y aumento de la productividad, orientado básicamente, a la producción para la exportación y la competitividad. De ahí que, los apoyos y subsidios directos, en los últimos años, están dirigidos a sectores de alta rentabilidad de manera selectiva con posibilidades de mayor extracción de excedente económico.

Ante esta situación el campesinado indígena, no se han quedado con los brazos cruzados y han estado buscando diversos mecanismos y estrategias que están superando las estrategias de sobrevivencia, proyectos de desarrollo, a través, de las distintas prácticas comunitarias, haciendo usos de sus propios recursos, no sólo naturales, sino también sus recursos y elementos culturales (el trabajo comunitario, la solidaridad y la comunicación a través de la lengua Hñähñu, las prácticas festivas y religiosas, etc...).

En otras palabras, la construcción de este sujeto social, necesariamente toma en cuenta, además de la existencia de una identificación en cuanto a necesidades comunes: injusticia, carencia colectiva que lleve hacia la acción; o sea, implica una elaboración subjetiva y una voluntad de actuar. También son considerados los elementos culturales como medios de cohesión social que da identidad étnica y poder comunitario. Permitiendo la resistencia y sobrevivencia de los mismos.

La forma en que se han movido y desenvuelto las distintas comunidades Hñähñu, del Valle del Mezquital, y en

particular de nuestra comunidad objeto de estudio, se alcanza a percibir el deseo de un "cambio", pero de un cambio que no implique, la negación de sí mismos, sino un cambio que vaya acompañado de su visión y cosmovisión sociocultural. Expresado en otros términos "cambiar sin dejar de ser lo que somos". Es decir, cambiar pero sin perder la identidad.

En este contexto, nos estamos construyendo como **sujetos sociales de nuestro propio desarrollo**, y uestra principal característica es que generamos nuestro propio proyecto, desde abajo, con nuestra propia capacidad, potencialidades y de acuerdo a nuestras necesidades y realidades en que nos hemos desenvuelto, tomando siempre en cuenta, no sólo la necesidad de sobrevivir como especie humana, sino pensando en ejercer una acción de **transformación sobre nuestra realidad**.

Nuestraslas distintas prácticas y estrategias de sobrevivencia, han estado a la altura de los momentos históricos que nos ha tocado vivir. Es decir, no nos hemos cerrado ante las circunstancias. Desde esclavos del imperio mexica y tolteca, rebeldes "sin causa" según los poderosos, aliados con los españoles durante la conquista, aparentes fieles a las enseñanzas del evangelio, e incluso predicadores de una nueva religión con la que no comulgaban del todo nuestro antepasados. Y en la actualidad, donde hay posibilidades y condiciones, nos hemos convertido en prósperos agricultores, artesanos, profesionistas e intelectuales Hñähñu.

Todo con la finalidad de resistir y sobrevivir, pero también con una firme intención de **transformación y cambio** de nuestra realidad cotidiana. En terminos reales, transformar nuestras pesimas condiciones de vida, por algo más justo y digno. Tener acceso a la distribución de la riqueza que se genera en nuestro país, gracias a nuestros esfuerzos cotidiano; tener la oportunidad y la facultad de decidir sobre las políticas que conciernen a nuestro desarrollo sociocultural. Enfrentar los nuevos procesos sociales de cambio, sin perder nuestra identidad y nuestro sentido de pertenencia. Es decir, **"cambiar sin dejar de ser lo que somos y lo que hemos sido"**.

Bibliografía

1. Aguirre, Beltran Gonzalo.
Lenguas Vernáculas. Su uso y desuso en la enseñanza: la experiencia de México.
México: Ediciones de la Casa Chata, no. 20. CIESAS-SEP, 1983.
462, p. ; 21 cm.
ISBN 968-496-026-3

2. Bajtin, Mijail.
La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais.
España : Alianza Universidad 1987.
431, p. ; 20 cm.
ISBN 84-206-2493-4

3. Basave, Benítez Agustín.
México mestizo: análisis del nacionalismo mexicano, en torno a la mestizofilia de André Molina Enríquez.
México : F.C.E., 1992.
167, p. ; 24 cm.
ISBN 968-16-3715-1

4. Basave, Fernández del Valle Agustín.
Vocación y Estilo de México. Fundamentos de la mexicanidad.
México : Ed. LIMUSA, 1990.
1050, p. ; 23 cm.
ISBN 968-18-3112-8

5. Benítez, Fernando.
Los Indios de México.
México : ed. ERA, 1991.
595, p. ; 21 cm.
ISBN 968-411-226-2

6. Billoro, Luis.
Los grandes momentos del indigenismo en México.
México : Lecturas mexicanas no. 103, CIESAS-SEP, 1987.
248, p. ; 21 cm.
ISBN 968- 29-1627-5

7. Bonfil, Batalla Guillermo.
México profundo. Una civilización negada.
México : Ed. Grijalbo, 1990.
250, p. ; 21 cm.
ISBN 968-419-929-5

8. Corcuera, Mancera Sonia de.
El fraile, el indio y el pulque. Evangelización y enbriaguez en la Nueva España (1523-1548).
México : F.C.E., 1991.
309, p. ; 22 cm.

ISBN 968-16-3691-1

9. Eliade, Mircea.
Tratado de Historia de las religiones.
México : ed. ERA, 1992
462, p. ; 20 cm.
ISBN 968-411-183-5

10. Eliade, Mircea.
El Mito del Eterno Retorno.
México : ed. ERA.

11. Espacio de Mestizaje Cultural. Anuario Conmemorativo del
V Centenario de la llegada de España a América. Vol. III.
México : UAM-AZCAPOTZALCO, 1991.
204, p. ; 23 cm.
ISBN 970-620-005-3

12. Flores, Milton.
Pone y Quita Bandera.
México : gobierno del Estado de Hidalgo, 1987.
115, p. ; 21 cm.
ISBN 968-6195-05-X

13. Florescano, Enrique.
Memoria mexicana.
México : F.C.E., 1994.
604, p. ; 22 cm.
ISBN 968-16-3999-5

14. Franco, Pelloter Victor Manuel.
Grupo Doméstico y Reproducción Social. Parentesco, economía e
ideología en una comunidad Otomi del Valle del Mezquital.
México : CIESAS, 1992.
258, P. ; 21 cm.
ISBN 968-496-209-6

15. Galinier, Jacques.
La Mitad del Mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomies.
México : UNAM-CEMNCA-INI, 1990.
746, p. ; 23 cm.
ISBN 968-.....

16. Gonzalves, Lima Oswualdo de
Pulque, Balché y Pajauaru. En la etnobiología de las bebidas
y de los alimentos fermentados.
México : F.C.E., 1990.
483, p. ; 21 cm.
ISBN 968-16-3352-0

17. Krickeber, Walter.
Las antiguas culturas mexicanas.

México : F.C.E., 1985.
476, p. ; 24 cm.
ISBN 968-16-0339-7

18. L., Garvin Paul y Yolanda Lastra de Suárez.
Antología de Estudios de Etnolingüística y Sociolingüística.
Lecturas Universitarias, no. 20.
México : UNAM, 1984.
523, p. ; 22 cm.
ISBN 968-837-074-6

19. León, Portilla Miguel.
Los Antiguos mexicanos, a través de sus crónicas y cantares.
México : F.C.E., 1992.
198, p. ; 24 cm.
ISBN 968-16-0871-2

20. Martín, Contreras Donaciana y Victorino Gómez V.
Barranco.
Breve Historia del Grupo HÑAHÑU.
Gobierno del Estado de Hidalgo, México : Internado Renedios,
Ixmiquilpan, Hgo., 1991.
27, p. ; 25 cm.

21. Nettel, Patricia.
La utopía franciscana en la Nueva España.
México : UAM-XOCHIMILCO, 1989.
86, p. ; 21 cm.
ISBN 968-840-676-7

22. Pineda Mendoza Raquel.
Catálogo de Documentos para la historia del Valle del
Mezquital en el Archivo General de la Nación.
Pátzcuaro, Michoacán, México : SEP-CIESAS-INI, 1981
226, p. ; 20 cm.

23. Ruiz, de Alarcón Hernández, et. al.
Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos,
hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas
aborígenes de México. Vol. XX.
México : Ediciones Fuente Cultural, 1953.
477, p. ; 23 cm.

24. Serna, Jacinto de la, et. al.
Tratado de las supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y
otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de
México. Vol. X.
México : Ediciones Fuente Cultural, 1953.
463, p. ; 23 cm.

25. Sierra, María Teresa.

El ejercicio discursivo de la autoridad en las asambleas comunales (metodología y análisis del discurso oral). Cuadernos de la Casa Chata, no 146. México : CIESAS, 1987. 169, p. ; 23 cm. ISBN 968-496-114-6

26. Sierra, María Teresa. Discurso, Cultura y Poder. El ejercicio de la autoridad en los pueblos Hñāhñu del Valle del Mezquital. Gobierno de del Estado de Hidalgo, México : CIESAS, 1992. 281, P. ; 22 cm. ISBN 968-492-05-3

27. Visiones y creencias. Anuario conmemorativo del V Centenario de la llegada de España a América. Vol. IV. México : UAM-AZCAPOTZALCO, 1992. 304, p. ; 24 cm. ISBN 970-620-135-1