

Alejandro Martínez Canales

Movilidades rurales

Cultura, trabajo y conciencia de los migrantes
nahuas de la Sierra de Zongolica



Esta obra se encuentra disponible en Acceso Abierto para copiarse, distribuirse y transmitirse con propósitos no comerciales. Todas las formas de reproducción, adaptación y/o traducción por medios mecánicos o electrónicos deberán indicar como fuente de origen a la obra y su(s) autor(es).

Se debe obtener autorización de la Universidad Veracruzana para cualquier uso comercial.

La persona o institución que distorsione, mutile o modifique el contenido de la obra será responsable por las acciones legales que genere e indemnizará a la Universidad Veracruzana por cualquier obligación que surja conforme a la legislación aplicable.

MOVILIDADES RURALES

Cultura, trabajo y conciencia de los migrantes nahuas
de la Sierra de Zongolica

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Sara Ladrón de Guevara

RECTORA

Leticia Rodríguez Audirac

SECRETARIA ACADÉMICA

Clementina Guerrero García

SECRETARIA DE ADMINISTRACIÓN Y FINANZAS

Octavio Ochoa Contreras

SECRETARIO DE LA RECTORÍA

Édgar García Valencia

DIRECTOR EDITORIAL

MOVILIDADES RURALES
Cultura, trabajo y conciencia de los migrantes nahuas
de la Sierra de Zongolica

ALEJANDRO MARTÍNEZ CANALES



Universidad Veracruzana
Dirección Editorial



Maquetación de forros: Enriqueta del Rosario López Andrade y *collage* digital de Mónica Mariely Olarte.

Clasificación LC: HB1992.V47 M372 2015
Clasif. Dewey: 307.20899707262
Autor: Martínez Canales, Alejandro.
Título: Movilidades rurales : cultura, trabajo y conciencia de los migrantes nahuas de la Sierra de Zongolica / Alejandro Martínez Canales.
Edición: Primera edición.
Pie de imprenta: Xalapa, Veracruz, México : Universidad Veracruzana, Dirección Editorial, 2015 ; México, D.F. : CIESAS, 2015.
Descripción física: 258 páginas : ilustraciones, mapa en color, fotografías ; 23 cm.
Serie: (Colección Biblioteca).
ISBN: 9786075024257
Materias: Migración rural-urbana --México—Zongolica.
Nahuas--Migración e inmigración--México—Zongolica.
Nahuas--Vida social y costumbres --México—Zongolica.

DGBUV 2015/40

La presente publicación pasó por un proceso de dos dictámenes doble ciego de pares académicos y avalados por el comité editorial del CIESAS que garantizan su calidad y pertinencia científica y académica.

Primera edición, 20 de noviembre de 2015

D. R. © Universidad Veracruzana
Dirección Editorial
Hidalgo núm. 9, Centro, CP 91000
Xalapa, Veracruz, México
Apartado postal 97
diredit@uv.mx
Tel./fax (01228) 818 59 80; 818 13 88

D.R. © Centro de Investigaciones y Estudios
Superiores en Antropología Social.
Juárez 87, col. Tlalpan. C.P. 14000, México D.F.
publi@ciesas.edu.mx

ISBN: 978-607-502-425-7 (UV)
ISBN: 978-607-486-345-1 (CIESAS)

Impreso en México
Printed in Mexico

AGRADECIMIENTOS

TANTO EL TRABAJO DE CAMPO COMO LA REVISIÓN bibliográfica que sustentan esta investigación son consecuencia de la voluntad de varias personas, cada una desde su respectiva trinchera y posibilidades. Mi mayor responsabilidad ha sido asumir el resultado final, tarea que comenzó precisamente con la ardua labor de aprovechar y sistematizar el cúmulo de saberes y conocimientos que me fueron confiados por todos y cada uno de los participantes.

En el orden en que mi memoria me lo permite, ofrezco de la manera más sincera los siguientes agradecimientos:

Por las facilidades que tuve para la realización del trabajo de campo, desde la fase exploratoria iniciada en fecha cercana al mes de marzo de 2005 hasta la parte culminante entre noviembre de 2009 y abril de 2010, debo agradecer al Ayuntamiento Constitucional de Tehuipango, 2005-2007, presidido por el profesor Leoncio Macuixtle Macuixtle, así como al del periodo 2008-2010, que presidió Ramos Quiahua Panzo.

Asimismo, reconozco la resuelta disposición y voluntad de los subagentes municipales de varias comunidades de Tehuipango, entre los que destaco a los de Apipiczatitla, Loma Bonita, Ticoma, Tlacotepec, Tzacuala Primero y Xopilapa. Todos ellos aceptaron colaborar sin reticencias, y cada que fue necesario me dedicaron gran parte de su diaria jornada de actividades. Agradezco, por igual, el apoyo y la voluntad de distintas familias así como de migrantes de las comunidades mencionadas, al igual que de otros de las localidades de Achichipico, Barrio Guerrero, Cuauyolotitla, Duraznohtla, Ocotilica, Opotzinga, Tepeica, Tepetlampa, Tlalistláhuac, Tzacuala Segundo, Xaltepec, Xonacayohca, Zacatecoxico, Zaca-tlaixco, así como de la cabecera municipal.

Tanto en Astacinga como en Tlaquilpa, municipios en los que desarrollé parte de mi trabajo en campo, encontré personas cuyos relatos y

perspectivas sobre la migración y su impacto en estos municipios ayudaron a configurar mejor mis actividades en Tehuipango. Muchas de ellas prefirieron el anonimato, como fue el caso de la mayor parte de quienes colaboraron con sus experiencias, juicios y sugerencias durante toda la investigación.

Otro actor de trascendencia para la realización de esta investigación fue la parroquia católica de Tehuipango, encabezada por el presbítero Lidio Limón López. La cercanía de la iglesia con las tradiciones, las necesidades, las rutinas y los problemas de las localidades del municipio me permitió una actualización constante de mis objetivos y propósitos. Tanto del padre Lidio como de varios de sus colaboradores obtuve una mirada crítica al sentido de mi planteamiento desde su amplio conocimiento de la situación de los migrantes y sus familias. Estoy muy agradecido por haberme compartido su visión.

En virtud de la propia exploración del tema me acerqué a distintos profesores y centros escolares, lugares en los cuales la migración impacta en forma importante. Destaco, en particular, la colaboración de los profesores de las escuelas primarias bilingües de Apicatzitla, Cuauyolotitla, Ticoma y Xopilapa, por decidirse a compartir y a discutir conmigo los avatares de su trabajo y la estrecha relación de éste con el fenómeno migratorio regional. El mismo reconocimiento es para los docentes del Telebachillerato de Tehuipango, por su apertura para compartir con ellos y con sus estudiantes los objetivos de mi investigación.

Agradezco, por otra parte, a varios investigadores y académicos cuya decisiva orientación ayudó a concebir esta obra: a los doctores Guido Münch Galindo, Carlos Serrano Sánchez y Marco Antonio Cardoso Gómez, del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM; a la doctora Patricia Zamudio Grave, del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) Unidad Golfo, así como al doctor Gunther Dietz, del Instituto de Investigaciones en Educación de la Universidad Veracruzana (UV).

AGRADECIMIENTOS

Por último, subrayo dos aspectos cruciales: la investigación que aquí entrego no hubiera sido posible sin el financiamiento proporcionado por el Programa de Mejoramiento del Profesorado (PROMEP). No creo que se pueda entregar mejor retribución al PROMEP que la del trabajo concluido. Asimismo, ha sido imprescindible para este libro la intervención y acogida por parte del CIESAS y de la Dirección Editorial de la UV para que finalmente pueda publicarse y compartirse. Muchas gracias.

INTRODUCCIÓN

CON LA ENTRADA EN VIGOR DEL TRATADO DE LIBRE COMERCIO de América del Norte (TLCAN) en 1994, el flujo migratorio indocumentado hacia Estados Unidos se desbordó. Además de aumentar sus niveles en las regiones tradicionalmente migrantes, abrió la puerta para que desde zonas emergentes se unieran otros mexicanos al periplo rumbo a “el norte”. En el horizonte migrante¹ internacional este contexto hemisférico originó la aparición de los nahuas de la Sierra de Zongolica, Veracruz, quizá de los últimos grupos étnicos en unirse a la aventura laboral en el vecino país del norte.

Un hecho contribuyó a su decisión para cifrar sus esperanzas en el trabajo “ilegal” más allá de la frontera norte: la migración rural temporal que por generaciones escenificaron para ir a las zonas cañeras y cafetaleras del centro del estado de Veracruz, que tuvo su punto de quiebre a finales de los años ochenta y principios de los noventa del siglo pasado. Por un lado, la disolución en 1989 del acuerdo de cuotas en el mercado internacional del café para entregar su comercio a las reglas del libre mercado ocasionó el desplome de los precios del aromático. Vino entonces la consecuente quiebra o pérdida económica de varios productores que, a la vez, condicionó aún más la de por sí injusta paga que recibían los jornaleros serranos por el corte del grano. Por el otro, la privatización de los ingenios cañeros en 1992 provocó una crisis paralela en el ámbito del dulce, comprometiéndose, como pocas veces, los precios de garantía así como la sostenibilidad de la producción

1 Utilizaré el término “migrante” para referirme a aquellos individuos cuya condición social y/o económica los impulsa a abandonar de forma temporal o definitiva su lugar de origen para buscar oportunidades de empleo y/o nuevos referentes sociales y culturales que diversifiquen su experiencia y les den opciones de desarrollo y crecimiento personal. Asimismo, lo utilizaré como adjetivo para referirme a condiciones de migración o a poblaciones que experimentan este fenómeno.

estatal y nacional. Nuevamente, los cortadores nahuas fueron de los más afectados.

Esta situación estructural obligó a los de Zongolica² a mirar primero hacia las grandes ciudades del centro del país, a las que llegaron para aprender oficios como los de albañilería y balconería, entre otros. Posteriormente emprendieron su propio camino internacional, alertados por las experiencias de otros indígenas y mestizos, quienes los iniciaron en los relatos y atractivos del trabajo pagado en dólares.

En el libro doy cuenta de un intenso y largo periodo de trabajo en campo cuyo motivo principal fue aproximarse a la cultura y al trabajo de las comunidades nahuas de la Sierra de Zongolica, particularmente de sus migrantes que pueblan la “zona fría”, por arriba de los dos mil metros de altitud. La petición de la gran mayoría de los informantes para participar en el estudio fue el anonimato. De ahí que, salvo en casos excepcionales, dejé sin identificar a los nativos colaboradores, así como a sus comunidades de origen.

La construcción de los capítulos empíricos respeta los testimonios del *tlen yawi ne wehka*, es decir, “el que se va lejos”. Sus relatos son el alma y la conciencia de este libro. El orden dado a sus historias y reflexiones muestra un recorrido cronológico para facilitar la ubicación de los tiempos y las épocas migratorias del municipio de Tehuipango y las demarcaciones vecinas, con el propósito de acercarse, con suficiencia, a la significación y la comprensión de los procesos que sostienen, se modifican y surgen de la migración y del intercambio social.

Si bien la investigación propiamente dicha inició a finales de 2006 y concluyó durante 2010, mi incursión en la región data desde 2003 cuando junto con algunos estudiantes realicé actividades de corte diagnóstico, así como de seguimiento, a algunos proyectos productivos y a otros de corte artesanal, tanto en localidades de la “zona templada”

2 Utilizaré la palabra Zongolica y la expresión Sierra de Zongolica como sinónimos. Cuando me refiera al municipio de Zongolica lo indicaré expresamente.

como de la “zona fría” de esta sierra. Desde entonces, el desplazamiento de individuos y grupos hacia “el norte” ya se destacaba.

REFERENCIAS PARA UN ANÁLISIS DE LA MIGRACIÓN DESDE ZONGOLICA

La indefinición en la cual se mueve el término migración pasa también por una gama de acepciones que apuntan hacia los fines últimos de ésta, de sus causas y consecuencias en las que el fenómeno se plasma (Herrera Carassou, 2006). Estos enfoques plantean que la palabra migración debe designar a los desplazamientos poblacionales, ya sean individuales o colectivos, “dependiendo de los objetivos del traslado físico de las personas para vivir en un sitio diferente a su lugar de origen” (Herrera Carassou, 2006: 25). Los objetivos del traslado pueden variar a través del tiempo, e incluso volverse contradictorios con los iniciales. El sentido, los propósitos últimos son los que encierran la relevancia y no el desplazamiento en sí.³

La primera causa de la migración suele relacionarse casi en forma natural con las necesidades de orden material (trabajo, comida, vivienda) para mejorar las condiciones de vida de una persona, de una familia o de una comunidad completa. Es un fenómeno cuyas aristas e implicaciones alcanzan multitud de circunstancias sociales; asimismo, su inserción en tan diversas sociedades del mundo implica una mayor complejidad e influencia por causas de origen estructural, ya sean económicas o políticas, por mencionar dos de las principales. Dicho de otra manera, difícilmente la migración individual o de grupos humanos

3 Otro factor en la discusión sobre el concepto de migración es el que se relaciona directamente con los inconvenientes para el desplazamiento de un individuo o un grupo, lo que da entrada al análisis de distintos factores, tales como el psicosocial o las redes sociales, entre otros, como referentes contextuales. Es tal vez desde perspectivas como ésta donde los aspectos cuantitativos del fenómeno migratorio (precedencia, porcentajes y números) dan cuenta de su incapacidad para ofrecer una realidad más apegada a la significación y comprensión que de este proceso hacen sus principales actores, es decir, los migrantes.

completos (comunidades, municipios, provincias) se presenta como un hecho fortuito o azaroso, pues la migración no es sólo un asunto de motivaciones sino de causas (Arizpe, 1976).

Autores diversos como Elizaga (citado por Herrera Carassou, 2006: 21) han propuesto considerar criterios adicionales “que deberían de intervenir para definir al migrante como la duración de residencia en un lugar”. De esta consideración se han desprendido preguntas tales como: “¿Para ser un migrante, qué tiempo ha de pasar el individuo en su nueva residencia?”, “¿qué tiempo ha de transcurrir para que se les catalogue en una u otra categoría?”, “¿quién es un migrante entonces?”. Quizás en el otro extremo se encuentran posturas como la que plantea que la migración no constituye un área de estudio “susceptible de ser analizada en sí misma como un fenómeno”, pues se trataría más bien de una consecuencia o de un síntoma de otros procesos anteriores (Arizpe, 1976: 63).

De las explicaciones teóricas disponibles acerca de las migraciones, es la neoclásica la más antigua y la más influyente.⁴ No es una teoría pensada en principio para aproximarse al fenómeno migratorio, sino una aplicación a este terreno del paradigma neoclásico, “basado en principios tan conocidos como la elección racional, la maximización de la utilidad, los rendimientos netos esperados, la movilidad de factores y las diferencias salariales” (Arango, 2003: 3). La versatilidad del paradigma se extendió hasta el estudio de las migraciones, combinando la perspectiva individual de la toma de decisiones con la perspectiva macro de los determinantes estructurales.

Este libro documenta lo que ocurre en el contexto del lugar de estudio, cómo los factores de la producción, particularmente en lo que

4 Existen trabajos de corte histórico sumamente relevantes que pueden considerarse como antecedentes de lo que sería una primera teoría sobre las migraciones: el trabajo de George Ravenstein hacia finales del siglo XIX (“Las Leyes de las Migraciones”) y la obra *The Polish Peasant in Europe and America*, a principios de la segunda década del siglo XX, de William Tomas y Florian Znaniecki. La construcción teórica de la migración apenas ocupa las últimas décadas del siglo pasado.

respecta a la caña de azúcar y al café, volatilizan la de por sí inequitativa distribución espacial del capital y del trabajo (Todaro, 1976). Desde Zongolica los indígenas nahuas han salido en busca de regiones donde los salarios son relativamente seguros, ya que enfocan su producción de bienes y servicios hacia los grandes mercados nacionales e internacionales. No hay una mejora sustantiva del pago, más bien “ahora sí hay un pago” y alguna certeza, que es lo que finalmente el trabajador busca cuando el resto de los beneficios no aparecen.

Para el pensamiento neoclásico, la raíz de las migraciones puede identificarse en las disparidades “entre los niveles salariales de los distintos países, que a su vez reflejan diferencias en niveles de ingresos y de bienestar” (Arango, 2003: 4). Estas diferencias estructurales son las que vuelven atractivo o necesario pedir un préstamo, dejar a la familia y consumir horas de viaje desde las comunidades de origen en un trayecto largo e incierto. La recompensa que se busca lejos de casa tiene que resultar mayor como para subsanar los costes tangibles e intangibles que se derivan del desplazamiento (Arango, 2003: 4).

Como en el caso de otros actores y regiones, el acto individual y necesario del migrante nahua se basa en la comparación que hace de su situación actual y la expectativa de una ganancia esperada como resultado del viaje. La posibilidad se alimenta también de lo que ha escuchado y de lo que ha visto al regreso de otros paisanos y familiares. A pesar de ignorar propiamente qué le depara la decisión tomada, ha estudiado todas las opciones posibles y en su cabeza ha definido el lugar y el tiempo para organizar su partida.

En una sociedad tan tradicionalista como la de Zongolica, en particular en la de sus comunidades ubicadas en la agreste y poco fértil zona fría, la decisión es así. La explicación dominante por la cual surgió la migración en esta región siempre se ha arropado en lo económico y lo laboral. La larga historia sobre los periplos temporales dentro de la misma sierra o en territorios cercanos a sus límites ofrece pautas para la afirmación anterior.

Sin embargo, los testimonios recabados sobre la migración hacia la frontera norte dan cuenta de un nuevo elemento que puso a los jornaleros de frente ante un escenario de apremio, en principio cultural y después de desplazamiento. No era ya sólo un asunto de recursos o de distancias medidas en kilómetros, sino de lo distante que parecían los mestizos a los que se acercaron para solicitar un trabajo. Las vicisitudes derivadas de esta “nueva relación” con la gente de la ciudad o con los dueños de las fincas cafetaleras y los cañales rompió cualquier posibilidad de seguir viendo la experiencia migratoria de los nativos serranos desde una perspectiva unidimensional, que excluía la dimensión política y la influencia de ésta en sus decisiones y necesidades.

Las dificultades para comunicarse y para asumir trabajos relativamente más especializados estuvo fuera de cualquier consideración durante décadas; no era necesario pensar al respecto, pues todo ocurría dentro de una zona geográfica o de un territorio en el que su propia cultura le permitía sobrevivir al tener las aptitudes necesarias para desempeñarse eficientemente en una agricultura de hecho menos complicada que la de su comunidad, con mejores condiciones climáticas y con una mayor producción.

El nuevo escenario que exploraron los obligó a adaptarse a un mundo acostumbrado a erguir barreras, tangibles e intangibles, para los migrantes. La generalización de las políticas restrictivas para el paso por la frontera hacia Estados Unidos disuade o retarda la movilidad, la encarece y la vuelve prohibitiva –al menos temporalmente– para algunos. En teoría, las restricciones también son incluíbles en el cálculo de costes y beneficios que hace el migrante potencial (Arango, 2003: 8); pero en la práctica, el esfuerzo se multiplica y la asignación de un coste resulta poco trascendente si no se considera la vivencia y la conciencia del migrante. En suma, la migración ha ido transformando perspectivas y reflexiones; además, ha obligado al migrante serrano a replantearse sus relaciones, sus aptitudes y actitudes.

APROXIMACIÓN CONCEPTUAL AL CONTEXTO Y MIGRACIÓN INDÍGENA EN EL LUGAR DE ESTUDIO

La migración indígena ya fue abordada por la antropología en las décadas de los años sesenta y setenta (Orellana, 1973; Méndez y Mercado, 1975; Arizpe, 1976; Kemper, 1976; Mora, 1979, entre otros). Durante estos decenios se acumuló lo que se ha denominado “constatación de evidencia empírica hacia un paradigma funcionalista y culturalista en el que se realizaron los estudios sobre migración” (Sánchez Gómez, 2005: 2). Este paradigma presuponía que eran los individuos quienes tomaban las decisiones para la migración, lo que dio lugar a estudios de caso que al principio sólo analizaban a la sociedad de llegada, aunque eventualmente se plantearon también el estudio de la sociedad expulsora al tiempo que se interrogaban sobre “la adaptación cultural de los individuos, bajo el supuesto del paso de una sociedad tradicional a una moderna” (Sánchez Gómez, 2005: 2).⁵

La dinámica de trabajo que se estableció a partir de la migración fue encontrando grupos un poco más visibles que por su actividad en las ciudades o en sus lugares de trabajo resultaron de fácil acceso, o no tan complejo de ubicarlos. Tal es el caso de los mixtecos en los campos agrícolas, o los estudios sobre las mazahuas como vendedoras ambulantes (Oehmichen, 2005), así como el abordaje de zapotecos, mazahuas y nahuas, entre otros.⁶

5 Posteriormente, el funcionalismo y el culturalismo propiciaron la creación del paradigma histórico-estructural. Éste postula que las decisiones migratorias están centradas en las estructuras sociales, políticas y económicas que determinan contextos propicios, mismas en las que están inmersos los individuos.

6 Se puede matizar en el caso de algunas etnias, pues, como plantea esta investigación, el abordaje logrado a la fecha sobre la experiencia migratoria de los nahuas de Zongolica ha sido exiguo en años recientes, así como, en general, el estudio de su cultura y su actual dinámica comunitaria. Entre las colectividades poco planteadas se puede mencionar a los chochos, huastecos, zoques, choles, chontales, coras, ixcatecos, tzotziles y yaquis (Sánchez Gómez, 2005: 4).

La complejidad de la migración indígena se fue redescubriendo desde finales del siglo pasado conforme las zonas consideradas “emergentes” se fueron añadiendo al escenario. Precisamente, ha sido el abordaje de los distintos casos lo que ha dado solidez a los nuevos enfoques. La masificación del fenómeno en los territorios habitados por los grupos indígenas ha permitido añadir niveles de análisis, como las características comunitarias y la influencia de éstas en otros territorios, para entender de una manera más integral la complejidad de los flujos migratorios y su ascendencia en las regiones de origen.

ESPACIO Y TERRITORIO

Debido a esta necesidad de explicar parte de la realidad abordada desde las comunidades de origen, conceptos como *espacio* y *territorio* resultan apropiados para acercarme a la visión contextual del *tlen yawi ne wehka*. El espacio es anterior a la voluntad humana y a la interpretación y aprovechamiento que se haga de éste una vez que un grupo humano lo conoce y habita (Giménez, 2010). El espacio no es algo inerte, al contrario, sus características influyen en la actividad humana, la facilitan o la retan; ofrece insumos u obstáculos a sus acciones y determina, en cierta medida, las relaciones de poder dentro del mismo. Por lo tanto, el espacio es un elemento constitutivo de la organización social y de la forma de pensar de hombres y mujeres (Velázquez Hernández, 2006).

El espacio serrano que aborda esta investigación tiene una significación diversa para sus habitantes. Por un lado está la dificultad intrínseca de las colinas erosionadas por el desmonte para la agricultura o por los explotadores de madera, la incomunicación terrestre con el resto de la comarca producto del agreste terreno, apenas resuelta hace pocas décadas en apariencia en forma definitiva, y por el otro, la disyuntiva (que implica ya una visión cultural-identitaria) entre la continuación de la vida en esas condiciones severas con los mínimos indispensables ofrecidos por el medio –más lo que el trabajo foráneo y el asistencialismo

gubernamental entreguen— o el abandono de éste, aunque como frugal herencia haya posibilitado por generaciones la creación cultural.

Esta apropiación social del espacio da sentido al territorio: “el espacio socialmente construido” como expresión de la interacción humana con la naturaleza (Velázquez Hernández, 1997: 9). Tal proceso no está exento de conflictos, pues el espacio vuelto territorio es producido, regulado y protegido en interés de grupos de poder (Giménez, 2001: 7). La razón principal se debe a que el espacio no es sólo un dato, sino también un recurso escaso y en disputa permanente (Giménez, 2001: 7).

En esos términos, el antiguo *tohcha*, referido en su lengua por los nahuas del lugar, entendido en español como “nuestro pueblo” o “el centro”, es el que retiene el poder o la referencia principal de organización, intercambios, recursos y religiosidad. A su alrededor se conforman y articulan redes sustentadas en representantes comunitarios y comités locales ocupados en planear y ejecutar la gestión para la obra pública. También se organiza lo relativo a las fiestas y celebraciones. Todo en su conjunto justifica o referencia la división de superficie y crea procesos circulares que en la particularidad de sus propósitos actualiza y/o reproduce rasgos que identifican y dan significado al territorio. Ello, por supuesto, no está exento de contradicciones que procuran una mayor complejidad y la lucha entre individuos y grupos autorreconocidos como miembros de su comunidad o municipio, pero también como agentes con posibilidades, influencia y poder diversos.

La complejidad y las operaciones de apropiación del espacio pueden manifestarse en función de imperativos económicos, políticos, sociales y culturales. Simplificando, la apropiación del espacio puede ser prevalentemente utilitaria y funcional o simbólico-cultural.

Por ejemplo, cuando se considera el territorio como mercancía generadora de utilidades (valor de cambio) o fuente de recursos, medio de subsistencia, ámbito de jurisdicción del poder, área geopolítica de control militar, abrigo y zona de refugio, etcétera, se está enfatizando el polo

utilitario o funcional de la apropiación del espacio. En cambio, cuando se le considera lugar de inscripción de una historia o de una tradición, la tierra de los antepasados, recinto sagrado, repertorio de geosímbolos, reserva ecológica, bien ambiental, patrimonio valorizado, solar nativo, paisaje al natural, símbolo metonímico de la comunidad o referente de la identidad de un grupo, se está destacando el polo simbólico-cultural de la apropiación del espacio (Giménez, 2001: 7).

Los planos “formal” y “simbólico” del territorio son coincidentes dentro de los procesos, las dinámicas y las rutinas que conforman al lugar de estudio y sus sujetos. El territorio formal de Zongolica se particulariza entre comunidades y parajes (Sánchez Mastranzo, 2003), se reconoce mediante un nombre y los límites actualmente demarcados por terrenos para la siembra o el poco pastoreo que persiste. El trabajo agrícola, en cuanto aglutinador de distintas fuerzas y voluntades, materializa un sistema y una organización que rebasa el simple hecho y fin laboral. Define sus relaciones y coadyuva en la reproducción de acciones cargadas de capital simbólico: orden, seguridad, ayuda mutua, etc., varias de ellas derivadas de la demandante labor en el campo. Colectivos y asociaciones entre individuos conformadas aun de manera temporal se reproducen en faenas para la apertura o el mantenimiento de caminos, o para planificar fiestas y santorales. Tal involucramiento cimienta o robustece una identidad en común. Su modificación o desaparición, al contrario, merma la autoadscripción comunitaria –aun cuando esto no es necesariamente una reacción inmediata o inevitable– y abre espacios para el debate respecto a lo que se quiere para sí y para el territorio.

EL PAISAJE ÉTNICO

La cultura es una instancia de mediación entre el ser humano y la naturaleza, es todo aquello que humaniza el paisaje. A partir de un sistema de valores compartidos y de creencias colectivas se avanzó hacia la in-

interpretación simbólica que los grupos y las clases sociales hacen de “su entorno, las justificaciones estéticas o ideológicas que proponen a este respecto y el impacto de las representaciones sociales sobre la modelación del paisaje” (Giménez, 2001: 9).

Las relaciones entre cultura y territorio son complejas. Si asumimos el punto de vista de las formas objetivadas de la cultura distinguimos qué formas pueden encarnarse directamente en el paisaje regional, natural o antropizado, convirtiéndolo en geosímbolo de toda una región, o también en signo mnemónico que señala las huellas del pasado histórico. Zongolica posee una “cultura etnográfica regional” (Giménez, 2001: 11) compuesta por formas lingüísticas, artesanía local, fiestas y rituales. El término territorio nos permite explorar en esas acciones humanas.

Para este libro, propongo complementar la visión del territorio desde otro concepto: *ethnoscape* o “paisaje étnico” (Appadurai, 2003). Este concepto modifica la perspectiva del territorio formal (ajustado a un espacio físico determinado políticamente), pues se refiere a aquel paisaje conformado por personas que constituyen el mundo actual y cambiante en el cual vivimos: turistas, migrantes, refugiados, exiliados y trabajadores temporales, así como cualquier otro grupo humano en movimiento de un territorio formal a otro (Appadurai, 2003).

Todas estas personas y grupos dan sustancia al mundo actual y a su dinámica, al tiempo que afectan y modifican las políticas de distintas naciones y entre las naciones. Por supuesto –acoto– continúan existiendo redes relativamente estables, como aquellas fincadas en la amistad, el parentesco, la residencia, el trabajo o hasta colectivos cuya afinidad radica en su gusto o atención sobre determinados tópicos y actividades.

Estas dos realidades que enfrentan los distintos colectivos y comunidades en el mundo actual –de relativa estabilidad, por un lado, y de movimiento o cambio, por el otro– se entremezclan y coexisten bajo condiciones en las cuales sus miembros aceptan, buscan o se ven forzados, según el caso, a moverse entre espacios sociales diversos en razón de una necesidad laboral y/o de un deseo o expectativa por conocer

nuevos satisfactores y culturas. Conforme la experiencia de grupos y comunidades allanan dificultades y perfilan redes de autoayuda, la escala de estos movimientos se amplía más. Así, los migrantes de una zona rural cuya meta era introducirse en el mercado laboral de una ciudad en los límites con su región de origen pueden plantearse un viaje a zonas más lejanas, incluso, como se ha visto, a otros países.

Particularizando, si antes la gran mayoría de los migrantes temporales de Zongolica salían hacia los mismos lugares y se remitían al calendario agrícola y ritual de sus localidades, ahora la diversificación de destinos, actividades y dificultades obliga a los grupos a replantearse su membresía comunitaria, pero también a reasumirla. La migración internacional pareciera contribuir, en ciertos contextos, a revitalizar, a través de la comunicación constante y el envío de dinero, la cultura y las identidades locales. La visión del *ethnoscape* o “paisaje étnico” es una vía para abordar este complejo proceso de abandono físico del territorio formal sin las implicaciones de un abandono total de la cultura originaria, sosteniendo las referencias simbólicas en la conciencia cambiada o enriquecida a través de la comunicación a distancia, la memoria y el recuerdo (Giménez, 2001: 11), pero también a través de la confrontación entre las realidades vivenciadas.

LA CONCIENCIA

En la zona fría de Zongolica el impacto que en pocos años ha causado la migración internacional y el acceso a medios de comunicación, así como el intercambio con distintos actores foráneos, es notable. Mi libro, sin embargo, no plantea el infortunio de la pérdida cultural, sino la presentación de los procesos comunitarios que se suceden en este reciente y cambiante contexto, alimentados por los relatos y la conciencia de las nuevas experiencias de sus pobladores.

La conciencia de los migrantes fluye en este libro a través de sus relatos. Durante las entrevistas y las charlas apreció la concepción que guar-

dan sobre sí mismos y cómo esta es influenciada por las condiciones sociales que viven, hasta llegar a un replanteamiento inicial de sus posibilidades y horizontes. Lo llamo “inicial” puesto que los cambios más visibles o sensibles son aquellos relativamente nuevos o con menor tiempo y se refieren, en mayor medida, a la experiencia en Estados Unidos. El arriesgado viaje y el trabajo indocumentado han ido forjando nuevos motivos surgidos de la conciencia de lo que ocurre en su entorno y más allá.

El concepto *conciencia* como referente de las motivaciones y acciones permite una integración multidimensional de la experiencia migrante y visualiza a la cultura como elemento que da sentido a la identidad, a la autoestima y a la conexión con el lugar de origen. El término es esbozado por Belinda Bozzoli (1991, citada por Zamudio Grave, 2009: 17) a través de una compleja interrogante surgida de su labor investigativa: “necesitamos preguntar ¿cuáles han sido las fuerzas que han configurado la experiencia, cómo se han expresado como conciencia y en qué puntos ésta se organiza como ideología?”.

El trabajo de Bozzoli permite atisbar que la conciencia se refiere al “apercibimiento de las personas sobre recursos de cualquier índole (potenciales o inmediatamente disponibles para ellos) y a su conocimiento de su manera de usarlos bajo condiciones político-económicas particulares”. Este apercibimiento no es un acto espontáneo o mecánico, sino que es la historia personal de los actores sociales la que lo construye mediante sus prácticas y experiencias y le da sentido al cómo y cuándo surge la conciencia “como un proceso, el cual se localiza en un tiempo, espacio y una realidad material” (Zamudio Grave, 2009: 17-18).

Este proceso regularmente muestra a personas sujetas a las condiciones de relaciones de poder disímiles, de tal modo que el apercibimiento se forja en relación con “diversos grados de lucha por el acceso, construcción y utilización de los recursos” (Zamudio Grave, 2009: 18). Las personas que experimentan este apercibimiento como parte de su subjetividad pueden expresarlo a través de su discurso y de sus prácticas dando lugar a “una conciencia colectiva, es decir, conciencia de clase,

conciencia étnica o conciencia de migrante o de paisano” (Zamudio Grave, 2009: 18).

El poco uso del término puede deberse a su compleja disquisición: algunas definiciones se han mantenido en el nivel de la generalidad y otras veces se le ha asociado con la “clase”, despertando serias dificultades cuando se trata de analizar a un grupo humano que apenas tiene un estatus que lo identifica (Zamudio Grave, 2009: 15). Posiblemente este no sea el caso exacto de la comunidad nahua de Tehuipango y de las otras demarcaciones analizadas. Durante varias generaciones sostuvieron un estatus más o menos estable en donde casi el total de su población –salvo muy pocos actores que acaparaban la actividad comercial– se dedicaba a la agricultura de subsistencia. Jornaleros, a veces con sus familias, a veces en solitario, laboraban en plantíos agrícolas orientados hacia el mercado, además de que compartían la circunstancia territorial y el mismo idioma. No obstante, como se irá relatando más adelante, poco a poco las miserables condiciones de trabajo que complementaban su calendario local ritual-laboral fueron abriendo campo para pensar en la diversidad apuntalada en la aparición de otros estatus y de un nivel de conciencia más complejo.

El tema de la conciencia se aborda en esta obra a partir de la cultura, la comunidad y las historias sobre la migración de esta subregión indígena (Aguirre Beltrán, 1992a), todo con el propósito de relatar los procesos locales en el marco de cambios regionales, el trabajo foráneo y las nuevas expectativas y los obstáculos que han surgido en los últimos años.

LA COMUNIDAD COMO CAUSA Y REFERENTE. LOS FLUJOS MIGRATORIOS

La comunidad es el elemento integrador de los conceptos explicados hasta ahora en estas páginas. Es también un nivel de análisis que privilegio en función del contexto en el que ocurre el proceso migratorio abordado. La visión histórica de las localidades de la sierra nos ubica en un escenario de migración tradicional que funcionaba como comple-

mento para la reproducción comunitaria, y que recién en la última década del siglo xx se reorientó de forma masiva hacia Estados Unidos.

Vamos a entender por comunidad a “un grupo *imaginado* de miembros que comparten referentes de identidad colectiva” (Rivera Sánchez, 2008: 196). En cada localidad rural del contexto indígena presentado existen formas tradicionales de cooperar para subsanar las necesidades propias de su sociedad y de esta manera continuar la construcción de su comunidad. Éstas obedecen a las condiciones del medio en el cual ocurre su reproducción, así como también al significado e importancia que para sus miembros tiene la corresponsabilidad y la solidaridad necesarias para el funcionamiento y el sostenimiento de su población. Así, por ejemplo, encontramos que un individuo, un varón, puede alcanzar la mayoría de edad a los 18 años sin que ello signifique algún tipo de privilegio o reconocimiento por parte de sus conciudadanos si no viene acompañada por determinadas actitudes y acciones que evoquen lo que la comunidad reconoce como “madurez” o como “responsabilidad”.⁷

COMUNIDAD: ORGANIZACIÓN Y MIGRACIÓN

Cuando la migración hacia las zonas urbanas ganó terreno ante la migración más tradicional que era la rural-rural, los campesinos comenzaron a volcarse hacia la proletarización y el comercio. Los destinos se multiplicaron y de las urbes mexicanas se pasó hacia Estados Unidos. Fue entonces cuando la situación de la identidad de los habitantes de las comunidades serranas, asumida en parte a través de las actitudes señaladas frente a su comunidad de origen, se modificó en razón de su enfrentamiento con una cultura de carácter industrial y urbana sustentada en lo que se define como “universalidad de la mercancía y el tipo de nación y

7 Por ejemplo, sostener una familia, asumir cargos de responsabilidad para representar a su comunidad ante el ayuntamiento, o ser elegido como mayordomo, por mencionar los que suelen ser representativos en varios contextos indígenas de México.

Estado que se construye a partir de la relación de fuerzas existentes tanto en el ámbito nacional como en el internacional” (Boege, 1988: 23).

En aquellas localidades donde aún persisten formas de colaboración y de cooperación relativamente antiguas nacieron acuerdos tácitos o explícitos para que las responsabilidades comunitarias se realizaran alternativamente en forma personal o a través de un familiar que prestara el servicio o que cooperara en su representación. Por eso es que ahora es común que sea la esposa quien se encargue de sustituir al marido. En otros casos se opta por pagarle a alguien para que se encargue de las encomiendas.

Entre los migrantes que sostienen este tipo de participación entran en consideración decisiones acerca de las obligaciones que como ciudadano del pueblo se deben cumplir. Sobre todo en el caso de los varones, conforman un ciclo de migraciones asociado a su ciclo de vida y a su inserción comunitaria (Sánchez Gómez, 2005): los jóvenes se van, reúnen dinero y regresan para construir su casa. Cuando se convierten en padres se mantienen por temporadas en su comunidad para estar al pendiente de sus hijos pequeños. Estos mismos, cuando crecen, obligan al ahora jefe de familia a irse otra vez para tener dinero para sus estudios, al menos para cursar la primaria como vía para, en su momento, acceder al mercado de trabajo. Conforme los hijos crecen son involucrados por su progenitor en el trabajo foráneo hasta llegar a generar su propia experiencia “al otro lado”. En algún momento, el padre piensa en ahorrar para poner un negocio y regresarse a vivir al pueblo cumpliendo así “un ciclo ideal” (Sánchez Gómez, 2005) que se agrega al de la participación comunitaria.

La sustitución de la agricultura de sobrevivencia –el maíz con sus cultivos asociados– por actividades urbano-proletarias (de empleado, obrero o peón) tiene repercusiones en lo que el migrante indígena piensa y decide. Desde luego, esta condición no es exclusiva de los grupos étnicos, sin embargo es en éstos donde tal “ciclo de creación, circulación y consumo de cultura propia es interrumpido o sesgado” (Boege, 1988:

27). Esto ocurre en el momento en que los fines de reproducción familiar y comunitaria se orientan ahora –o también– hacia el mercado, se trabaja por un salario fijo dentro de un horario preestablecido y se consumen cada vez más productos sobre todo de manufactura fabril.

Algo similar ocurre con lo simbólico: a lo largo del tiempo el hecho económico o social fue dejando de interpretarse sólo desde la cultura. La reorientación laboral y de consumo trajo consigo nuevos referentes simbólicos externos y, en principio, poco afines con el grupo étnico que eventualmente se los apropiaría. Esta apropiación implica que los indígenas involucrados se conviertan cada vez más en consumidores de una cultura nacional o internacional distinta a la local. Por su parte, el abandono de las formas tradicionales de producción, en donde la cultura originaria está inmersa, no implica necesariamente la desaparición de lo étnico, pues las regiones y las comunidades de migrantes indígenas poseen capacidad para adaptarse a nuevas condiciones y subsistir como lo han hecho por siglos. Sin embargo, también es un hecho que en cada caso se han modificado rasgos de sus culturas, algunos de ellos fundamentales, tales como su lengua materna y su cosmovisión.

La adaptación de distintos grupos étnicos puede tener expresiones diversas en cuanto al carácter de la relación con el mundo exterior, es decir, no hay una respuesta homogénea aunque existen conductas y decisiones cuya génesis es –en este caso– la comparación de la propia experiencia migratoria con la de otros actores. Si partimos del hecho de que el inicio laboral de casi cualquier migrante indígena –matizando quizás en la generación representada por aquellos menores de 30 años– es como campesino, la redefinición comienza por el cambiante hábitat y el modo de producción entre una zona y otra: no es lo mismo sembrar y cosechar en la altitud de Tehuipango (más de 2 mil msnm) que en los planos de la Huasteca baja al norte de Veracruz. En la sierra alta de Zongolica no existen condiciones para los cultivos de temporal con suelos que una vez desmontados son sumamente proclives a la erosión. La Huasteca, en cambio, ofrece condiciones propicias para la siembra del

maíz, para su venta y el autoconsumo, así como para la producción de cítricos como la naranja.

El sistema de explotación define también la diferencia de adaptación entre el que es peón y el que es propietario de la tierra, ambos roles representados por dos individuos, o en distintos momentos y lugares por una sola persona. Un ejemplo clásico de esta situación ocurre en contextos como el descrito acerca de Zongolica, en donde la parcela familiar puede mantenerse activa durante los periodos de ausencia del padre e hijos mayores mediante el pago de jornales a otros nativos dedicados a esta actividad. Ese mismo jefe de familia puede, a su vez, con el fin de completar el abastecimiento para su esposa e hijos, contratarse en tierras más propicias para la siembra, en donde ahora hace de peón, como en el caso de la “mano vuelta”, que se abordará más adelante.

Las actuales relaciones sociales que estructuran la vida de los migrantes indígenas tienen lugar en la comunidad de origen y en otros territorios que la rebasan geográfica y culturalmente. A esta situación se añan aquellos factores exógenos que penetran hoy en día el espacio rural, como en su momento lo hicieron elementos producidos por colonizadores, el movimiento de Independencia, la Revolución, etc. Al presente, son programas de gobierno, proyectos productivos, docentes de distintos niveles, representantes de diversas religiones, entre otros, los que provocan “desequilibrios” o cambios en el orden social. Uno de estos desequilibrios es el proceso que se suscita cuando el trabajo en las parcelas se reduce en tiempo y dedicación ante la emergencia de nuevas alternativas económicas. Parte de la cultura étnica se basa en el conocimiento y en el uso de los cultivos de autoconsumo que incluyen maíz, frijol, haba, chícharo, calabaza, quelite –según la región, su clima y su disposición agrícola, que en su conjunto sostienen la milpa, fuente de alimento y estabilidad para las culturas de origen mesoamericano.

La estabilidad no es sólo económica, como ya se describe, sino que en el caso de la agricultura como actividad precursora de los pueblos

originarios de México da pie a actividades de corte cooperativo tradicional en el trabajo. Gran parte del conocimiento tradicional de la comunidad se reproduce y complejiza a partir de la agricultura, desde donde se desprenden o se crean relaciones con otros aspectos importantes como la obtención de energéticos, materiales para construcción doméstica (casas, cocinas, etc.) y plantas medicinales.

Mi exposición no busca idealizar lo que “era” la comunidad indígena descalificando lo que hoy “es” o lo que puede “llegar a ser”. No todas las acciones que ocurren en un territorio reconocido por sus habitantes como suyo son una manifestación de unidad y organización, pues detrás del orden tradicional pueden encontrarse estrechas normas (Meneses, 2003).

Cuando existen normas tácitas o explícitas (si bien no necesariamente lo son para los foráneos), la complejidad es aún mayor en el escenario de la migración y cómo éstas podrían adecuarse a la nueva realidad o, en su caso, cómo “batallarían” por permanecer. El escenario de las comunidades indígenas migrantes, con una situación económica precaria, señala necesidades que deben atenderse de una u otra forma. La migración es un fenómeno que llena un hueco dejado por la política social gubernamental. El éxodo actual hacia Estados Unidos detona o fortalece y acelera un proceso de cambio sociocultural.

ORDEN DEL LIBRO

En el capítulo uno presento de manera etnográfica el entorno físico, histórico y cultural de la zona de estudio, al tiempo que caracterizo aquellas estructuras del ámbito local y su posición regional. Hago una revisión de aquellos procesos sociales fundamentales relacionados con el territorio para ofrecer una visualización compleja del devenir de la sierra, particularmente de la zona fría. Añado bases históricas que permiten enraizar lo local con una visión diacrónica, que documenta los antecedentes de sus prácticas. Igualmente, describo lo referente a la iden-

tividad a partir de los espacios construidos socialmente por los pobladores de Tehuipango para su convivencia.

En el capítulo dos abordo los procesos socioeconómicos tradicionales que ocurren en las comunidades de origen de los migrantes, sus antecedentes y transformaciones. Incluyo lo relacionado con la agricultura de subsistencia y la “mano vuelta”, elementos que junto con el trabajo en las fincas y los plantíos del centro de Veracruz conformaban el sostén comunitario y las relaciones sociales fundadoras de una cultura que permaneció poco más o menos intacta por generaciones.

A partir del capítulo tres describo y analizo la experiencia migratoria de los nahuas de la zona fría de Zongolica. Si bien se plantea el estudio particular de Tehuipango, las condiciones de su migración y la de los procesos que ocurren en sus comunidades son compartidas por municipios vecinos de los que también se consignan experiencias a fin de complementar la visión regional.

A lo largo de los capítulos cuatro y cinco se puede observar cómo la conciencia del migrante se fue complejizando con base en las nuevas posibilidades descubiertas, aun con la permanencia del estímulo laboral y económico como detonante. Los procesos encuentran un cenit en su confrontación con su territorio formal, sus características e interpretaciones, al despuntar la migración internacional.

Como anticipo al trabajo indocumentado en Estados Unidos, reúno los relatos más destacados y representativos de la migración ensayada a los campos de hortalizas y legumbres ubicados en el occidente y noroccidente mexicano, así como la, *a priori*, mejor aspectada migración urbana. Esta última tuvo y tiene un valor utilitario que supera la simple cuestión monetaria debido a las relaciones que los indígenas de Zongolica entablaron con migrantes de otras regiones de México que los animaron para su tránsito rumbo “al norte”.

Finalmente se encuentra el apartado que contiene las conclusiones y las perspectivas que nacen del proceso de investigación.

COLOFÓN

La presentación teórica que he hecho en estas páginas no ha estado exenta de complicaciones debido a la variedad de perspectivas a través de las cuales se ha abordado históricamente el fenómeno migratorio. Aprovecharé los conceptos referenciados en un contexto representado por la particularidad de lo que los pueblos indígenas ofrecen a los estudios sobre experiencias de trabajo, desarrollo y vida en lugares distintos geográfica y culturalmente a sus regiones de origen.

La globalización ha intensificado las migraciones y las transformaciones culturales. La migración, por su parte, ha cambiado las comunidades y sus relaciones internas. El fenómeno y sus implicaciones requieren del análisis sobre cómo la cultura local se alterna y se refuerza a partir de las decisiones y acciones de sus actores. Precisamente, la conciencia de estos hechos y del accionar dentro de los marcos y las estructuras hegemónicas en las que se adentran orienta tanto el desarrollo como el análisis propuesto en esta tesis.

El estudio de la migración indígena es un proceso que mantiene cierto nivel de novedad en la Sierra de Zongolica. La posibilidad de que esta zona indígena esté dirigiéndose hacia una integración económica de mediano plazo otorga relevancia al sentido que la población le da a su territorio originario y a la cultura que se ha conformado en éste por generaciones. Los elementos propuestos para la discusión buscan identificar nuevas formas de subordinación y de emancipación surgidas de la movilidad de la mano de obra de la población abordada.

La migración supone varios temas y subtemas interconectados (sociedad, economía, cultura, identidad, etc.) y siendo así resulta difícil identificar fronteras precisas para el discurso y sus argumentos. En este contexto, las reflexiones que surgen de esta investigación son implícitamente nuevos ejercicios de conceptualización inacabados pero que surgen o surgirán de forma similar a la crítica de los diferentes métodos para el

abordaje de la migración, de los cuales he retomado aquellos que considere más cercanos a mis propósitos.

La resolución al problema teórico de la migración o a su inacabado desarrollo conceptual necesariamente tiene que abordarse desde contextos sociales diversos que generen nuevos elementos y, eventualmente, descarten o maticen otros. La validación, por supuesto, requiere además una nueva crítica, respecto a lo que cada investigación presente y la congruencia con la base de la cual partió.

I. EL LUGAR DE ESTUDIO

ESTE CAPÍTULO SE SUBDIVIDE EN DOS APARTADOS. En el primero ubicaré al lector en el lugar de los hechos analizados, partiendo de la descripción geográfica y política, para avanzar hacia aspectos de distinta índole: religiosos, políticos y culturales. Tras la descripción de la zona en general, particularizaré hacia Tehuipango, municipio en el cual centré mi trabajo empírico. Así, ofrezco información histórica que ayuda a reconocer el pasado de la localidad y sus alrededores; además, presento datos estadísticos que documentan las condiciones de su población.

El segundo apartado se enfoca en los procesos socioculturales de la zona de estudio. Abundo en la dinámica y la organización de la población sujeta de estudio, así como acerca de los procesos generados y su contribución a la identidad de los nahuas de Zongolica y cómo, a su vez, tal identidad –siempre en movimiento– ha impactado en las decisiones del pueblo y ha influido en determinados momentos clave, que explico. Estos hechos se unen al complejo de la migración con la cual enlace del capítulo tres en adelante.

EL ESPACIO FÍSICO

La Sierra de Zongolica forma parte del sistema de la Sierra Madre Oriental, se ubica en la zona centro suroeste del estado de Veracruz, en la región natural de las Grandes Montañas. Limita al norte con el estado de Puebla, en la parte llamada Sierra Negra, y con el Valle de Tehuacán. Sus pendientes se elevan en la Sierra Mazateca, en el estado de Oaxaca, y por el oeste desciende hacia las Llanuras de Sotavento, en el estado de Veracruz, en un declive que va de oeste a este de los 3 000 metros sobre el nivel del mar (msnm) a los 200 msnm. Tiene una extensión territorial

de 1 209.34 kilómetros cuadrados, lo que representa 1.7% de la superficie total del estado de Veracruz (CIESAS Pacífico Sur).⁸

La región está conformada por 14 municipios, 12 de los cuales registran entre 90 y 100% de población indígena: Zongolica, Texhuacan, Mixtla de Altamirano, Los Reyes, Tequila, Magdalena, Tehuipango, Astacinga, Tlaquilpa, Atlahuilco, Xoxocotla, Soledad Atzompa, San Andrés Tenejapan y Rafael Delgado.

El límite marcado hacia Puebla con el valle de Tehuacán es también una barrera natural cuya orografía dificulta el paso constante de la humedad venida del Golfo de México, que suele quedarse sobre la vertiente veracruzana en forma de temporal veraniego, cuando las lluvias arrecian (julio-septiembre, si bien la temporada de lluvias abarca desde finales de mayo hasta finales de noviembre), o durante la temporada invernal diciembre-marzo, en forma de los llamados “nortes”. No es raro viajar desde la capital del país rumbo a Orizaba y encontrarse tras el pináculo que significa la pequeña población Esperanza, todavía en Puebla, las cumbres atestadas de nubes, frío, neblina y llovizna, mientras que en el altiplano el sol brilla y quema.

El “norte” suele cubrir todas las Cumbres de Maltrata, por donde serpentea un considerable tramo de la autopista Puebla-Orizaba, y se extiende desde el norte, en la llamada Sierra del Volcán, hasta el sur, en donde alcanza a Zongolica. Estos temporales hasta hace pocas décadas convertían las rutas entre municipios en terracerías intransitables. Se tienen noticias de las dificultades casi insuperables de tránsito hacia la región de Zongolica durante la colonia y la época de la independencia debido a la inhóspita configuración del terreno, “a las ásperas gradientes de los caminos de herradura, a la condición lodosa o pedregosa del suelo mojado o seco de las veredas (Aguirre Beltrán, 1992a: 8)”. Las dificultades continúan hoy en día cuando se trata de brechas entre pequeñas comunidades y caseríos.

8 <http://pacificosur.ciesas.edu.mx/fichas.html>.

La misma humedad que invade al valle de Orizaba y a toda su zona conurbada viste a las municipalidades veracruzanas de la sierra con bosques de pinos y encinos, algunos casi extintos tras un cruento periodo de tala que comenzó desde mediados del siglo xx, como en el caso de Astacinga. La explotación maderera continuó en las décadas de los años setenta y ochenta, y la mayor parte de las ganancias quedaron en manos de gente ajena a la región, salvo por el caso de algunos caciques cómplices a los que se acusa aún hoy de manera anónima.

En esta misma pendiente oriental la temperatura varía de acuerdo con la altura: es fría en Tehuipango, Astacinga y Tlaquilpa, cabeceras municipales por arriba de los 2 200 metros de altitud. Es templada, entre otras, en Texhuacan (1 750 msnm), Tequila (1 644 msnm), Los Reyes (1 776 msnm) y el municipio de Zongolica (su cabecera, 1 252 msnm). La temperatura se torna cálida en los límites serranos de la zona cañera central que incluye, entre otros, a Omealca (550 msnm) y Tezonapa (300 msnm).

Debido a su situación topográfica, la sierra nahua de Zongolica puede dividirse en tres zonas: la primera, identificada como “tierra caliente”, hasta alrededor de los 900 msnm. Aquí se encuentran extensas llanuras con alta temperatura y humedad que posibilitan el cultivo de caña de azúcar, plátano, maíz, naranja, frijol y chile, entre otros. De estos productos agrícolas su población se ha sostenido por generaciones. Sobre todo en lo que respecta a la caña, esta ha sido un elemento crucial que diferencia su desarrollo económico con la parte alta de la sierra. Dentro de tierra caliente encontramos al municipio de Tezonapa, que a partir de 1961 se constituyó como tal, tras separarse del de Zongolica.

A la segunda zona se le llama “tierra templada”, hasta los 1 700 msnm, en donde todavía se siembra café para su venta al mercado regional y que proveyó materialmente a muchas familias, hasta antes de la debacle internacional de su precio en 1989. Esta es el área geográfica que ocupa la mayor extensión del municipio de Zongolica, así como parte de Atlahuilco, Magdalena, Mixtla de Altamirano, Reyes, Tequila y Texhuacan. Además del café, cuya producción y organización batallan en la actualidad por re-

gresar al lugar privilegiado que una vez tuvieron, se siembra maíz, frijol, chile, calabaza, papa, ejote y últimamente se apoya el cultivo del jitomate con recursos federales y estatales a través de proyectos productivos.

La “tierra fría”, por arriba de los 1 800 msnm, posee terrenos más propicios para el aprovechamiento forestal que para el cultivo de granos. Inclusive en la zona alta de Tehuipango (a más de 2 400 msnm) la siembra de maíz significa en la actualidad un esfuerzo doble con escasa recompensa: producción insuficiente aun para el autoconsumo, rápido desgaste del suelo y requerimientos sumamente onerosos en cuanto a fertilizantes.

LA LENGUA

La más antigua referencia a la lengua hablada en la región de Zongolica se encuentra en los *Papeles de Nueva España*, donde se dice textualmente: “hablaban todos la lengua mexicana nonoalca” (Hasler, 1987). Otro documento, el *Epistolario de Nueva España*, hace mención al partido y pueblo de Zongolica: “... hablaban todos la lengua mexicana y por ella se les enseña la doctrina” (Hasler, 1987). La lengua es el único elemento que los documentos coloniales proporcionan para reconocer a los distintos grupos humanos asentados en la región, en la cual convergen hoy los estados de Puebla, Oaxaca y Veracruz.

Los nahuas serranos utilizan tres dialectos distintos debido a la llegada de diversos grupos de esta etnia. El grupo más antiguo es identificado por Hasler (1999)⁹ como “el sustrato del este”, llegado a la zona alrededor del siglo VII d. C. y probablemente sus miembros identificados como olmecas xicalancas en las fuentes históricas (García Márquez, 2007). Posteriormente llegaron los nonoalca desde Tula, en el siglo XII (García Márquez, 2007), y durante el siglo XVII, procedente de Guerrero, el grupo de los pastores, llamado así por sus actividades nómadas en el pastoreo de cabras (García Márquez, 2007).

⁹ Citado por García Márquez, 2007.

En la actualidad nahuahablantes de la sierra llaman “mexicano” a su idioma, si bien no es un hecho extendido. Tampoco hay seguridad sobre la época a partir de la cual comenzaron a llamar al náhuatl con este apelativo. Podría suponerse que si hubo un consenso entre los españoles para denominar así a este idioma mesoamericano, sus hablantes de Zongolica podrían haberlo aplicado a partir de la época colonial (Hasler, 1987). Otro término para referirse a su idioma es *macehuatlahtol*, de *macehual*,¹⁰ persona, y *tlahtol*, lengua; es decir, “la lengua de las personas”, en contraposición al sustantivo *pinotlahtol* o “lengua del catrín” –en este caso, el español–. Un profesor bilingüe de la zona describe al respecto: “el que anda muy peinado, así, así, muy vestido; así le decían a los españoles”. *Pinotl* es un término utilizado por los nahuas de Zongolica para referirse a aquellos que no son oriundos de la sierra ni hablan el náhuatl.¹¹

TEHUIPANGO

ANTECEDENTES HISTÓRICOS Y UBICACIÓN

Santiago Tehuipango fue un pueblo perteneciente a la confederación de Zongolica, durante el siglo XVI, después trató de formar su propio ayuntamiento. En 1831 era ya una municipalidad con escuelas de primeras

10 El término *maceualli* o *macehualli* se traduce como vasallo, hombre de pueblo, campesino. Sin embargo, esta no es su única acepción, pues también significa mérito o recompensa (Siméon, 1984). Esta última significación es la más atinada si tomamos en cuenta el mito creacional de la cultura náhuatl recogido por Miguel León Portilla (1983: 17-18): “Mictlantecuhli, señor de la región de los muertos, pone una serie de dificultades a Quetzalcóatl para impedir que se lleve los huesos de las generaciones pasadas. Pero Quetzalcóatl ayudado por su doble o nahual, así como por los gusanos y las abejas silvestres, logra apoderarse de los huesos [...] molió los huesos y los puso después en un barreño precioso. Sangrándose su miembro sobre ellos, les infundió luego vida. Los hombres aparecen así en el mito como resultado de la penitencia de Quetzalcóatl. Con su sacrificio, Quetzalcóatl ‘mereció’ su existencia [...] por eso se llamaron los hombres macehuales, que quiere decir los ‘merecidos por la penitencia’”.

11 Siméon (1984) define este sustantivo como “Extranjero, el que habla una lengua distinta”.

letras y parroquia de mampostería. Limitaba con Mixtla, Eloxitlan, Alcomunga, Astacinga y Texhuacan.¹²

La “Memoria de doctrina de clérigos”, de mediados del siglo XVI, habla de *Tenepango*, aunque Aguirre Beltrán (1992a: 73) aduce que se trata de “un error probable del copista que trastrueca el fonema *u* por el fonema *n*”. La ortografía original debió ser *Teuepango*, inicialmente *Te-huipanco*, este último también cambiado por el contacto con el español. La *Historia Tolteca-Chichimeca* (HTCH), “también por error del copista” le llama *Tehuepaco* en su versión náhuatl. La versión castellana de Luis Reyes corrige y escribe *Teuepanco* (HTCH).

Hay indicios en la HTCH, en cuanto al grupo étnico, que fue sometido en Tehuipango: la designación de *oceloteca tzaullaca* es la versión nahua del nombre que se daban a sí mismos los vencidos: “hombres valientes-gente que ayuna”. Todo hace suponer, de acuerdo con Aguirre Beltrán, que se trata de “un pueblo mazateco nahuatizado en el curso de los años que como Eloxochitlan, también mencionado, hoy viven en la vecindad de pueblos mazateca supérstites que conservan su lengua y cultura originales” (HTCH).

Tehuipango posee una superficie sumamente agreste, con cumbres que se acercan a los 3 mil metros de altitud –en donde se ubican algunas de sus localidades– y grandes cañadas. Su cabecera está ubicada a 2360 msnm y cuenta con una superficie territorial de 111.04 km², lo que representa 0.0015% del total estatal. Sus límites políticos actuales son: hacia el norte con los municipios de Astacinga y Mixtla de Altamirano; hacia el sur y al oeste con el estado de Puebla, y con el municipio de Zongolica al este.

INDICADORES DEMOGRÁFICOS

De los 23 479 habitantes que reportó el INEGI (2010) para Tehuipango, 50.3% no hablaba español. 20 142 pobladores mayores de 5 años hablan

12 http://www.e-local.gob.mx/wb/ELOCALNew/enciclo_ver.

la lengua náhuatl y el porcentaje de población indígena alcanza 99.49% (INEGI, 2010).

En 1921 Tehuipango fue uno de los municipios que no fueron censados. El gobierno decidió que su población, al 30 de noviembre de ese año, era de 3 061 habitantes, sin más especificaciones (Censo General de Población 1921, citado por Méndez López, 1988). El primer censo levantado en dicha población fue el de 1930, registrando un total de 2 832 pobladores. Para el censo de 1940 la población se había casi duplicado, alcanzando los 4 844 habitantes; mientras que para el censo de 1950 se registró una disminución de poco más de 8%, situándose en 4 438. Según los censos de 1960 y 1970, la población aumentó de forma considerable: 6 542 y 7 936, respectivamente.

Desde entonces, los vaivenes de las cifras, como es notorio en los censos de 1940 y 1950, pudieran tener su explicación no sólo en un error estadístico o en un deficiente trabajo censal, sino en los desplazamientos de la población que ya ocurrían en la época, si bien no hay registro puntual de ello. Actualmente los censos representan para varias autoridades municipales de la zona de Zongolica un instrumento para hacerse de mayores recursos, pues se dan casos de alteración de cifras a fin de mostrar una población mayor a la real. Sobre el tema, también escuché testimonios de cómo durante los censos de 2000 y 2010 jóvenes nativos contratados por el INEGI para aplicar la encuesta pegaban la calcomanía con la leyenda “censada” aun en viviendas donde no encontraban a nadie; algunos, incluso, habrían llenado y entregado la cédula conforme al conocimiento que poseen de las comunidades y las familias.

Tehuipango está conformado por el pueblo que lleva su nombre y que funciona como centro o cabecera municipal, más 50 localidades (INEGI, 2010) distribuidas en todo su territorio.

Hasta 1988 se reportaban solamente 11 comunidades además de la cabecera municipal (Méndez López, 1988: 34). La fluctuación poblacional en las localidades más pequeñas obedece al menos a dos factores: el relativamente periódico desplazamiento interno de familias e individuos y

TABLA 1. Evolución actual de la población de Tehuipango¹³

AÑO	TOTAL	HOMBRES	MUJERES	PROPORCIÓN ESTATAL
				(PORCENTAJE)
2010	23 479	11 298	12 181	0.31
2005	20 406	9 827	10 579	0.29
2000	17 640	8 653	8 987	0.26
1995	15 844	7 887	7 957	0.24
1990	12 520	6 206	6 314	0.2
1980	9 504	4 701	4 803	0.18

TABLA 2. Comunidades de Tehuipango según su población¹⁴

RANGO	1995	2000	2005	2010
Menos de 100	2	1	1	3
Más de 100	24	23*	25**	30**
Más de 500	9	10	11	15
Más de 1000 ¹⁵	2	3	3	2

* Seis localidades con menos de 200 habitantes. ** Siete localidades con menos de 200 habitantes.

la iniciativa de algunos parajes para separarse y conformar una nueva comunidad. En el resto de los casos presentados (tabla 2), los cambios se suscitan debido al incremento poblacional, si bien las localidades con más de mil habitantes el retroceso señalado por el Censo de 2010 obedecería a procesos migratorios. La localidad de Tzacuala Primero, a pie de

13 INEGI, 1980 a 2010.

14 Elaboración propia con datos del Censo General de Población y Vivienda, 2000 y 2010; 1° y 2° Conteo General de Población y Vivienda, 1995 y 2005.

15 Incluye a la cabecera municipal.

la carretera Tehuipango-Astacinga, poco antes de arribar al centro o cabecera, es la que ha disminuido su población, y la que habría sido de las primeras en expulsar habitantes hacia otras partes del país y Estados Unidos, debido a su mejor comunicación.



FOTO 1. Cabecera de Tehuipango desde el panteón municipal. (Fotografía: *mexico.postecode.com.*)



FOTO 2. Llegando a la cabecera municipal. (Fotografía: Alejandro Martínez Canales.)



FOTO 3. Familia extensa de la Sierra de Zongolica. (Fotografía: Autor no identificado.)



FOTO 4. Niña nahua de Tehuipango. (Fotografía: Alejandro Martínez Canales.)

POBLACIÓN Y PROCESOS SOCIOCULTURALES EN LA SIERRA FRÍA

LOS CAMINOS DESDE TEHUIPANGO Y LA SIERRA

La parte más alta de la Sierra de Zongolica siempre ha tenido o padecido características que enfrentan a sus habitantes a situaciones límite. Las condiciones de salud están bastante deterioradas. Las posibilidades de subsistencia familiar han ido desmejorando a través del tiempo y de manera más abrupta en los últimos 30 años. La desnutrición es un problema grave en Tehuipango, si bien se sostiene entre la población que antes “no había muertos por falta de comida” debido a que la producción agrícola de autoconsumo persistía y entonces, de acuerdo con los lugareños, era más variada.¹⁶

Solamente la construcción de la carretera de concreto hidráulico que comunica a Tequila con Tehuipango a lo largo de 40 kilómetros fue capaz de sacar del primer lugar de marginación nacional a este último municipio. El tramo inaugurado en 2002 pasa también por las cabeceras de Atlahuilco, Tlaquilpa y Astacinga, además de contar con un entronque hacia la carretera que baja al pequeño valle en donde se ubica la municipalidad de Xoxocotla. Al subir en sentido contrario desde esta localidad, la ruta que viene de Tlaquilpa sigue rumbo a Huitzila y otras localidades de Soledad Atzompa, dándole de esta manera una especie de “vuelta” a la Sierra de Zongolica.

La ruta serrana que inicia en el sur del valle de Orizaba pasa actualmente por los municipios de Rafael Delgado, Tlilapan y San Andrés

16 La dieta local está basada en maíz (tortillas), frijol y chile; sólo de vez en cuando se consume carne de borrego, de cerdo o de pollo, y escasamente la carne de res debido a la ausencia de ganado vacuno y a su incierta comercialización. Hasta los años ochenta del siglo pasado la leche sólo se distribuía en polvo por parte del DIF estatal, “pero no era aprovechada por los nativos. Eran los maestros de fuera los que la compraban por cajas en la presidencia municipal” (Méndez López, 1988: 46). Actualmente, la dieta regular es escasa en cuanto a alimentos de origen animal como la leche y sus derivados, así como frutas, verduras y cereales.

Tenejapan. En este último comienza el ascenso de manera impactante, pues en poco tiempo se salva un desnivel altitudinal de 300 metros a través de una carretera asfaltada. La vía continúa y tras 20 kilómetros desde Orizaba llega a la cabecera municipal de Tequila donde comienza el tramo de concreto hidráulico que finaliza en Tehuipango. El desnivel final va desde los 1 200 metros en Orizaba hasta la altitud de 2 330 en la plaza central de esta comunidad nahua, enmarcada por las últimas versiones de su templo católico y el palacio municipal.

A lo largo de los 60 kilómetros que separan a Tehuipango de la zona urbana orizabeña se van notando numerosos cambios. Conforme se asciende por la sierra la temperatura disminuye, hecho especialmente notorio en situación de temperatura extrema, ya sea que en el valle el calor agobie o el frío restrinja, en cualesquiera casos a partir de Tequila el clima refresca más cuando el calor, el termómetro, no va más allá de los 27 o 28 grados, mientras que en Orizaba y Córdoba se llega a 32 o 36 grados Celsius, respectivamente. Hay excepciones, por supuesto, como cuando en 1998 la sequía, el calor y los vientos conocidos como “sures” –en febrero y parte de marzo– incendiaron varios cerros de la sierra. El fuego atrapó parte de carreteras y brechas por varios días hasta que cuadrillas del Ejército y voluntarios locales, en coordinación con autoridades municipales y estatales, lo sofocaron.

Cuando hay frío se llega casi a cero grados Celsius, con mayor frecuencia a partir de Tequila o Atlahuilco, ya sea con el viento “que cala”, acompañado de una brisa moderada que ataja la vista, junto con la niebla que invade los cerros y atraviesa trechos completos de la carretera. Los amaneceres despejados dan pie a “la helada” que atesta con escarcha los techos de lámina de las humildes viviendas de la sierra y que quema no pocas cosechas de maíz “temporalero”. El frío también mata a pollos recién nacidos y tardíamente entregados con fines productivos por algún programa de gobierno u organismos con propósitos filantrópicos.

La altitud disminuye las diversas tonalidades de verde y llena la orografía con bosques de pino y pino-encino. La sierra ha sido escena-

rio de cacicazgos y complicidades similares a las de otras zonas indígenas nacionales. Una de las más perniciosas en Zongolica lo es la del saqueo de madera. De esto padeció Tehuipango durante los años setenta y ochenta cuando el paisaje quedó desértico sólo con algunas “chaparreas” (como les llaman a los árboles pequeños) y arbustos. Apenas el pinar se ha regenerado en algunos puntos de su geografía debido a las continuas campañas de reforestación iniciadas entre 1991 y 1992 por el gobierno estatal.

Además de los tramos de pinos recuperados, sobre la carretera se ven, de ida y vuelta, casi a diario, camionetas oficiales de la Sagarpa, la Sedesol y la Semarnat. A pesar de su asiduidad, no son muchas más que los camiones repartidores de cerveza y, según la temporada del año, éstas pueden superar al gobierno en suministros para la sierra. Por tramos, de la nada surgen topes de todos tamaños. La gente de la sierra decide sobre su número y colocación de manera unilateral, en especial cuando la carpeta asfáltica o el cemento atraviesan las cabeceras municipales.

Desde Astacinga hasta Tehuipango la distancia solía salvarse tras bajar y subir por la barranca que contiene al río Altotoco, límite natural entre ambos municipios. El trayecto se realizaba caminando o a lomo de bestia en aproximadamente tres horas. A principios de 1986 las autoridades municipales solicitaron al gobierno del estado la continuación de los trabajos del camino entre Tehuipango y Astacinga. Esta vez lo hicieron con el apoyo de las autoridades eclesiásticas y la obra pudo concluirse en enero de 1987. No obstante, el entonces presidente municipal en funciones, Gaspar Calihua Tehuintle (1985-1988) se negó a firmar el documento que amparaba la entrega del camino a la comunidad pues consideró que tenía varias deficiencias y resultaba peligroso, especialmente en época de lluvias ante el riesgo de derrumbes (Méndez López, 1988).

Hasta antes de 2002, una vez abierta la ruta para automotores, el viaje entre Orizaba y Tehuipango duraba hasta cinco horas de trayecto. La brecha de dos carriles, sumamente angosta en varios tiros, obligaba

a los camiones a avanzar lentamente a no más de 10 o 20 kilómetros por hora, de manera inconstante. Sin embargo la pavimentación, el riesgo que representan los derrumbes sigue vigente hoy en día. Entre 2005 y 2006, apenas tres años después de su sonada inauguración por el entonces gobernador Miguel Alemán Velasco (1999-2004), la carretera tenía ya al menos tres o cuatro tramos reducidos a un solo carril debido al deslizamiento de la tierra que soportaba el cemento, así como una cantidad similar de trechos semiobstruidos por el desplome de piedras y rocas. En la sierra estos desperfectos no son atendidos por ninguna autoridad hasta que el paso se torna imposible.

Hasta mediados de los años ochenta la única ruta de acceso en automóvil hacia Tehuipango era por el estado de Puebla, vía la comunidad de Tepezintla del municipio de Vicente Guerrero. La obra dio inicio en 1973 y se terminó hasta 1978 pero sólo hasta el cementerio que está en una parte alta cercana a la cabecera; el resto se concluyó con faenas (Méndez López, 1988). Sin embargo, de acuerdo con habitantes de Tehuipango, en principio con el camino no se pretendía apoyar a la comunidad.

Esta carreterita de Puebla apenas iba cuando pasaron las líneas de las torres grandes [de electricidad]. Por eso abrieron la carretera, si no, no. Hasta ahorita un cachito le vinieron a poner, unos 800 metros y ya. Que no hubo dinero nos dijeron. Nomás echaron el balastre y chapopote (E-Hab. Tehuipango, 2009).¹⁷

La carretera entró por aquí del 78, 79, de Xopilapa a Vicente Guerrero, de Tepezintla a Tehuipango. Pero de Tepezintla hacia Puebla ya tenía otros seis años. Se abrió hasta Tehuipango por las torres de electricidad (E-migrante Tehuipango, 2008).

17 En adelante, las abreviaciones E-nombre, lugar de origen y año identificarán citas de los actores involucrados en el estudio, ya sea habitantes en general (hab.) o migrantes (migrante). En el caso de otros entrevistados, se diferenciará específicamente.

LA DINÁMICA COMUNITARIA Y LA IDENTIDAD DE LA SIERRA FRÍA

Enrique Florescano (1997) hace un recuento exhaustivo de la constitución de los pueblos indios durante la Colonia. Al transformarse el *altepetl* indígena, el espíritu de estos pueblos se reconcentró en la iglesia local, en su mercado y en las fiestas anuales del santo patrono. A partir de estos símbolos se fueron reconstruyendo las identidades locales con el paso de los siglos. Hoy en día a su alrededor giran aún dinámicas de trascendencia comunitaria.

El aislamiento en el cual vivió el municipio de Tehuipango así como varias comunidades de otros municipios cercanos como Astacín y Tlaquilpa ocasionó ciertas singularidades culturales, tales como el monolingüismo, la práctica de una sola fe religiosa (la católica en este caso) y la especialización en el trabajo agrícola, singularidades en función de su persistencia debido al escaso contacto que sus habitantes tuvieron con gente de otras culturas durante un periodo de tiempo mayor al de otros pueblos de la Sierra de Zongolica.

Las localidades y el centro

La ubicación de las distintas *altepemayomeh*, vocablo náhuatl similar al que se expresa en español como comunidades o localidades (*altepepayotl* en singular), en referencia a una agrupación humana menor a la del pueblo principal o cabecera municipal, se organiza en una especie de *continuum* centro periferia.

Cada una de las comunidades posee un topónimo que indica o describe la ubicación o las características del lugar: “Aquí pasaba el camino, era lomita nada más y le decían *Tlacohtepec*, en náhuatl. Pero ya cuando construyeron la escuela, le metieron ‘Tlacotepec’. Es igual, como un nombre, quiere decir el ‘lugar de medio cerro’”. (E-subagente mpal. Tlacotepec, 2008.)

Las comunidades del municipio se organizan en distintas zonas delimitadas por los caminos y las brechas principales. Pueden encontrarse

cuatro o cinco cercanas unas a otras y tramos de camino que sólo asientan a un reducido número de casas. Cada brecha conecta a su *altepema-yotl* con el centro.

Tanto los varones adultos como los jefes de familia sirven a su comunidad convocados por el representante local, ya sea agente o subagente municipal, cuyo papel es de autoridad y representación entre la *altepema-yotl* y la cabecera municipal. Otras formas organizativas se manifiestan a través de los comités, como los de agua y obra pública. En ellos suelen mantener la autoridad los varones adultos, aunque las modificaciones en los patrones migratorios han provocado que las mujeres sean requeridas también dentro de estos colectivos de representación local, al menos en calidad de “suplentes”. Esta labor supletoria se ha vuelto imprescindible en las comunidades donde la migración ha crecido hasta convertirse en parte de la rutina.

Como se ha indicado ya, hasta 1988 Tehuipango tenía solamente 11 localidades además de la cabecera municipal, pero el censo 2010 del INEGI reportó 50. Este aumento no responde sólo al incremento poblacional *per se* sino a un factor sociocultural de reorganización influido por el propósito de autosuficiencia que cada paraje busca para sí una vez que deciden su separación de otra localidad más grande. Esto ocurre también en función de las distancias que deben recorrer para ir a la carretera o la brecha y al transporte motorizado, así como al centro del poblado más grande, en donde se ubican la escuela, la clínica y la capilla.

El caso más emblemático en Tehuipango es la comunidad de Xopilapa con 1 833 habitantes, apenas por debajo de los 1 884 registrados para la cabecera municipal (INEGI, 2010). De esta comunidad se desprendieron en los últimos 25 años cuatro nuevas localidades: Xonacayohca (1986), Loma Bonita (1988), Tepecuitlapa (1988) y Tlalchichicarpa (1996). Gente de Xopilapa, a la fecha, ha manifestado interés en convertirse en municipio independiente, en virtud de su todavía extenso territorio, de los servicios con los que ya cuenta y de las facilidades de encontrarse al pie de la carretera Tehuipango-Tehuacán (Puebla). La intención no ha prosperado.



FOTO 5. Tramo carretero entre Loma Bonita y Xopilapa, en Tehuipango.
(Fotografía: Alejandro Martínez Canales.)

El proceso identitario

La identidad de los nahuas y de sus familias es una vivencia diaria que ocurre en medio de los actos cotidianos que, a su vez, reproducen y generan su cultura. La identidad “resulta de la interiorización selectiva, distintiva y jerarquizada de elementos y rasgos culturales por parte de los actores sociales” (Rodríguez López, 2003: 288). Estos rasgos, cuando se comparten, generan representaciones colectivas que orientan acciones conjuntas. Un caso preclaro es la reproducción del conocimiento que sostiene a la comunidad. Muchos de los saberes de la localidad se reproducen en espacios propios para la práctica agrícola, sobre la que se abundará más adelante. Puedo adelantar aquí que a los espacios de reproducción se unen, por supuesto, las formas. Una escena que se repite aun hoy en día es la transmisión en lengua náhuatl, de padres a hijos, de la experiencia en el campo, precaria y difícil por las condiciones ya citadas, de manera solidaria mientras se trabaja para la familia. Algo similar ocurre con el servicio ceremonial-religioso que detenta un mayordomo como individuo pero vuelto responsabilidad familiar a través del concurso de la esposa e hijos en la preparación del ritual y el festejo.

La concepción simbólica es la más difundida respecto a la cultura y fue introducida por Geertz (1973, citado por Giménez s/f1). De acuerdo con esta concepción, la cultura es, en lo fundamental, “un repertorio de pautas de significados, es decir, como el universo de significados, informaciones y creencias que dan sentido a nuestras acciones y a los cuales recurrimos para entender el mundo” (Geertz, 1973, citado por Giménez, s/f 1). Comprendida de esta manera la cultura, al tiempo que se interioriza en los sujetos se va convirtiendo en una suerte de guía potencial de la acción que regulariza el uso de tecnologías materiales, la organización de la vida social y las formas de pensamiento de un grupo (Geertz, 1973 citado por Giménez, s/f 1). Geertz es un punto de partida al cual deben agregársele las circunstancias específicas bajo las cuales se conforma la creación y la transmisión de los modelos o las pautas que dan sentido a una sociedad (Zamudio Grave, 2009). De esta forma se tiene acceso a las desigualdades que influyen en la visión que los nahuas tienen de sí mismos y de otras personas en distintos espacios y contextos (Roseberry, 1989). Esta visión no es estática sino que se mueve conforme atestigua el proceso del cual forma parte y en el cual se desarrolla en condiciones favorables o desfavorables.

Los conceptos de cultura e identidad están estrechamente interrelacionados y son indisociables en la antropología y en la sociología. La identidad consiste en “la apropiación distintiva de ciertos repertorios culturales que se encuentran en nuestro entorno social, en nuestro grupo o en nuestra sociedad” (Giménez, s/f 2: 1). Estos repertorios, en el caso de los nahuas de la zona fría de Zongolica, son similares: provienen de una experiencia organizada desde una perspectiva de género y edad en donde prevalecía el parecer y la autoridad de los varones adultos sobre el de las mujeres y los menores. A través de sucesivas generaciones, este imaginario se sostuvo de forma casi aislada de otros debido a aspectos propios de su cultura y a situaciones como el monolingüismo, la marginación de la mayoría y su escaso contacto con personas distintas a las de su contexto.

Sin embargo, individualmente la visión sí tiene matices al contrario de las construcciones colectivas, pues en su rol cada hombre y cada mujer son influidos por el estatus conseguido por ellos mismos o asignado por otros: el mayordomo, el representante comunitario, el comerciante, el campesino, el soltero, la soltera, el esposo, la esposa; el presidente, el síndico, el que habla español, el que sólo habla náhuatl, y, por supuesto, el migrante. No son estas facciones separadas, pues un mismo individuo puede experimentar al menos dos de estos roles a la vez y haber transitado a lo largo del tiempo por estatus diversos.

Cada uno de estos roles modifica o acentúa las diferencias entre personas y familias, ya sea por periodos prolongados, como en el caso del cacique o del comerciante, o por etapas que sólo obedecen a la coyuntura de un cargo público, por ejemplo. Así, existe actualmente en Tehuipango una generación de adultos jóvenes que son hijos de los primeros comerciantes que acaparaban la venta de productos de primera necesidad y el transporte de los mismos, que gozan de un estatus diferente al de la mayor parte de la población. Se trata, principalmente, de hombres que han tenido oportunidad de estudiar en zonas urbanas, de hacerse de satisfactores e insumos que son inaccesibles para sus paisanos (televisión, aparato de sonido, ropa de marca, camioneta), al tiempo que han desarrollado un mejor manejo del español. Esta situación sólo es equiparable a lo que actualmente puede lograr un migrante a través del envío de remesas, siguiendo, desde luego, un proceso diferente.

Estas vivencias marcan fronteras identitarias entre un “nosotros” y los “otros” y manifiestan, a la vez, el lado intersubjetivo de la cultura: “la cultura interiorizada en forma específica, distintiva y contrastiva por los actores sociales en relación con otros actores” (Giménez, *s/f* 2: 1). De esta manera, la expresión vívida de la cultura no se separa de las condiciones materiales específicas de cada individuo o familia, según el rol que ejerce o ha ejercido y las oportunidades a las que ha tenido acceso dentro y fuera de su comunidad de origen (Roseberry, 1989). Por ejemplo, los hijos de comerciantes de pequeñas comunidades, a pesar de la

influencia que ejerce el proceso endocultural en sus relaciones (lengua, religión, faena), han asimilado otras acciones y formas a través de su experiencia como estudiantes foráneos, de tal forma que cada fin de semana regresan a su localidad sólo que con una capacidad diferenciada para contrastar su cultura con aquella a la que “asisten” entre semana y de la que comienzan a formar parte en la ciudad.

La orientación u “horizonte” de estos procesos transforma a la identidad en un proceso más reciente, que en Zongolica se regenera actualmente en gran parte por la necesidad de “irse” o “salir a trabajar”. Tal y como lo suscitaba la rutina tradicional, estas nuevas decisiones, que incorporan la escena del trabajo internacional son fuente de conflicto o de reafirmación de su cultura e identidad, pues el número de identidades colectivas, propias y extrañas, indígenas y mestizas, ha aumentado en la sierra y su influencia precisa de intercambios mucho más complejos entre sus actores. Tenemos, al respecto, los casos del intercambio entre padres de familia y profesores foráneos, los acuerdos y las diferencias que se generan entre colectivos y promotores de proyectos, así como la reconstrucción de relaciones entre nahuas católicos y aquellos que ahora profesan otra fe, etcétera.

Las anécdotas y las vicisitudes que se suscitan durante el viaje extrarregional se comunican entre sus actores y con el resto de los coterráneos. Si bien este diálogo no ocurre en todos los casos, sí refleja una condición más de la cultura que es, precisamente, la del intercambio de los significados surgidos, el compartir prácticas duraderas en el tiempo, ya sea en el nivel individual o en el nivel histórico, es decir, en términos generacionales (Strauss & Quin, 1997, citados por Giménez, s/f 2: 2).

Muchos de estos significados revisten una gran fuerza motivacional y emotiva, además de que tienden a desbordar un contexto particular para difundirse en contextos más amplios (Giménez, s/f 2). Tal cual sucede cuando los relatos sobrevienen desde “lo lejano” de una llamada telefónica, o cómo las noticias se acomodan a distintos ánimos, según la propia información, pero también, de acuerdo con la circunstancia del

momento en la comunidad de origen, en y para la familia y del lugar de destino. Los significados derivados de la experiencia abarcan, así, una variedad de contextos e incidentes interconectados emotivamente.

Moctezuma Longoria (2003: 2) propone la existencia de un “común denominador”, patentizado en este caso particular en la comunión de sensaciones y emociones por la convivencia enmarcada en “los mismos valores a partir de una matriz cultural”. En la sierra nahua de Zongolica –particularmente en los municipios ubicados en la zona fría– esta comunión suele manifestarse en acciones con tinte solidario, algunas de las cuales suponen el mantenimiento del estatus, como la organización de las fiestas y los rituales del calendario religioso que mantienen a sus participantes en el largo camino hacia el respeto y el reconocimiento local por el servicio prestado.

Otro aspecto identitario relevante es el monolingüismo en náhuatl. Este solo hecho marca una diferencia con otros municipios de la zona en donde la comunicación en español se ha acentuado. Es el caso de las cabeceras de Tequila y Zongolica, sobre todo de esta última. En Tehuipango, conforme la geografía se vuelve más abrupta, se pueden encontrar comunidades que conservan rasgos que en otros centros rurales de mayor contacto urbano son ya menos perceptibles.¹⁸ Ahí el paisaje comunitario incluye, además del monolingüismo, el traje típico de la mujer y las actividades domésticas, como amasar el maíz, “echar” las tortillas, preparar el atole. El vestido de las mujeres, a pesar de conservar características de la costumbre del lugar, ha venido incluyendo algunas variantes. Hasta la década de los años ochenta se componía de una falda negra ceñida a la cintura y sujetada por una ancha faja multicolor (Méndez López, 1988); a esta prenda se le conoce como *lío*. La blusa en colores, tales como el rosa, el amarillo, el azul o el verde, se adornaba con encajes tanto en las mangas

18 Algunas de estas, relativamente nuevas rancherías, recién lograron en el 2002 la apertura de un camino de terracería para el paso de vehículos, así como la electrificación de la escuela y las viviendas cercanas a ésta.

como en el frente; encima de ella las mujeres solían cubrirse con un rebozo negro y como adorno se colgaban collares en el cuello.

Actualmente, además o en vez del “lío”, la mujer usa conjuntos blusa-falda de hechura industrial y por encima se pone un delantal de labor similar al que se suele usar todavía en las zonas urbanas para el trabajo en la cocina. Estos cambios obedecen a la comercialización, cada vez más abundante, de este tipo de ropa en los tianguis locales. Quizás, particularmente con las mujeres, la migración poco haya tenido que ver con las modificaciones en la indumentaria. Asimismo, el abandono de la confección doméstica del “lío” también determinó, en parte, el presente del atuendo femenino; las jóvenes aducen la “incomodidad” para que las mujeres hayan ido abandonándolo: “si se te moja, queda muy pesado y no te deja mover bien las piernas”. Respecto al calzado, es más recurrente que antes y tanto las mujeres mayores como las niñas y adolescentes adoptan distintos modelos de zapatos hechos de plástico, muy socorridos por su bajo precio. Los accesorios como pulseras, diademas y anillos se han ido acomodando en su vestimenta conforme se fueron comercializando en el mercado del lugar.

En el caso de los varones, también hasta mediados de los años ochenta podían observarse con pantalón, camisa de manta y huaraches, además del sombrero (Méndez López, 1988). Con el frío sacaban las mangas, la mayoría teñidas de negro, confeccionadas en lana de borrego y que pueden ser comparadas con los llamados “jorongos” o con los impermeables. En la actualidad la mezclilla, las camisas de algodón y de poliéster, así como las botas de tipo “norteño” (altas, algunas de piel pintada y terminadas en punta) prácticamente han hecho desaparecer el modelo descrito líneas arriba, que a su vez había suplantado al vestido totalmente de manta –calzón y camisa– que ahora pocos usan, como las personas mayores. Contrario al caso de las mujeres, aquí ha sido la migración la que influyó en los cambios de atavío. Como se narra un poco más adelante, los varones optaron por la mezclilla para matizar las bur-las de las cuales solían ser objeto en razón de su vestido de manta.



FOTO 6. Indumentaria actual de los hombres de Tehuipango. (Fotografía: Alejandro Martínez Canales.)

Para los adolescentes tanto varones como mujeres, la mezclilla es ya un estilo, así como las camisetas de algodón estampadas con dibujos que hacen alusión a programas televisivos, equipos de fútbol o grupos musicales. Unas más muestran motivos religiosos, como las imágenes idealizadas de la Virgen de Guadalupe y de Jesucristo. En cuanto al calzado, están las botas o el zapato deportivo tipo tenis. Quizás en el caso de las jóvenes el estilo detallado ha tardado más en ubicarse, pues sobre todo en el caso de las menores que vienen de las comunidades aún visten igual que sus madres. En ambos casos, *chokomeh wan takomeh* (muchachos y muchachas) portan el uniforme escolar correspondiente, de secundaria o bachillerato, entre semana.

En suma, en el caso del vestido, la apertura de la terracería que viene de Astacinga fue la que supuso un incentivo para los comerciantes regionales, que con seguridad sabían del gran mercado regional que colma la plaza central pero que encontraban complicado trasladarse hasta éste. La oferta de novedosos vestidos y calzado, así como su relati-

vamente bajo precio, agilizaron, tal vez más que la migración interna, el abandono de los atavíos tradicionales.

Tianguis

El día de plaza en Tehuipango es el domingo, cuando todo el zócalo se cubre de hules azules, negros y otros traslúcidos que protegen las mercancías de los vendedores. Por décadas el mercado ha sido motivo de convivio e intercambio con los nahuas vecinos de la Sierra Negra de Puebla y sus municipios: Ajalpan, Vicente Guerrero y Eloxochitlán, como lo señalan diversas personas y testimonios:

De aquel lado toda la gente casi veía por esta parte, ahorita ya hay viajes o entra el autobús. Pero en esos tiempos, en el 89 que vine a vivir acá, y desde antes, la gente venía por esta plaza y hacía sus compras. Todos los que tenían allá sus changarritos tenían que venir para acá a comprar su mercancía, venían por este lado. Antes pasaban por acá, que no había carretera para allá [hacia Puebla] Pasaban diario diez, veinte mulares. Aquí venían a comprar. Ahorita ya hay puente sobre el río Moyoatempa y se conecta con Tecpanzacoalco. No hemos tenido problemas con la gente de allá por los terrenos o los límites. Aquí está el río y marca.

La gente de aquí iba a Tecpanzacoalco, es como hora y media. Pero hay otras comunidades que son seguidas, otra que se llama Esperanza y también colindamos. Está Cuaxuspa que está más allá. Está Alcomunga que está como a tres horas. La gente de aquel lado [Puebla] traía comales, jarritos para acá, hasta ahorita es grande la plaza. Entonces, como allí no había negocio, traían para acá y hacían sus cambios. (E-Hab. Tehuipango, 2008).¹⁹

19 Las entrevistas y las charlas sostenidas durante el trabajo de campo en Tehuipango y otros municipios como Tlaquilpa y Astacinga regularmente fueron condicionadas al anonimato por los interlocutores.

El trueque era práctica común de acuerdo con algunos breves relatos que todavía se oyen en la comunidad. Por ejemplo, se observaba el intercambio de comales por frijol (Méndez López, 1988). El inicio de las actividades ocurre muy temprano, de madrugada, cuando llegan los últimos vendedores. Antes, por la noche, varios de ellos pernoctan en sus camionetas junto a sus mercancías; los más afortunados descansan en las casas de parientes y conocidos. El mercado queda listo alrededor de las ocho de la mañana.

Originalmente el tianguis ofrecía productos del campo u otros de tipo artesanal. Entre los agrícolas destacaban maíz, frijol y tepejilotes. Se expendían por igual azúcar, carne de cerdo, refrescos, cerveza, “pan de burro” (traído desde Tehuacán, transportado justamente en burros; “por eso se llama así el pan”, aseguran algunos nativos), así como pulque de Vicente Guerrero y comales de Alcomunga (Ajalpan), ambas localidades del estado de Puebla. Existía una producción local del *kaxtila* (bebida fermentada) en la localidad de Achichipico, que solía venderse también (Méndez López, 1988).

El mercado es parte de un sistema local de mercados semanales; por ejemplo, en la cabecera de Zongolica el día clave es el jueves. La asistencia de comerciantes y clientes venidos desde distintas comunidades, no sólo de Tehuipango sino también de los municipios colindantes, y de Nueva Esperanza o Tecpanzacoalco, en Ajalpan, lo convirtieron por años en un punto de encuentro al que concurrían indígenas de todos los pueblos dependientes.

En la actualidad, el mercado posee mayor variedad e incluye productos del campo: jitomate, quelites, algunos pequeños excedentes de haba y chícharo producidos en Tehuipango mismo. Las mazorcas de maíz se ofrecen hervidas untadas con mayonesa y picante. Se comercian frutos como aguacate, plátano, manzana, jícama y mango (éstos se venden con cáscara o como golosina ya pelados y espolvoreados con limón y chile en polvo). Los frutos provienen de otros puntos de la sierra con mejor proyección agrícola debido a las características de sus suelos y su menor altitud.

El mercado incluye la venta de animales: gallinas, guajolotes y cerdos, principalmente. Méndez (1988: 46) refiere la venta de “burros, mulas, ovejas y cabras” en el mercado que él observó a mediados de los años ochenta. Los burros y las mulas posiblemente se vendían como medio de transporte o de carga. Hoy difícilmente se observa tal negocio. Equinos y vacunos son animales que en la actualidad suponen una inversión para su sostenimiento que muchas familias no pueden permitirse.

Los nativos con mejores posibilidades económicas, debido al comercio o a la migración, optan por comprar camionetas o camiones de redilla. Actualmente, este tipo de vehículos, aun uno o dos, son capaces de desquiciar la plaza central de Tehuipango, pequeña y acotada por algunas improvisadas carnicerías y puestos de verduras que permanecen en el lugar diariamente. Los domingos y los días festivos los autobuses, los camiones y los automóviles que llegan a la cabecera en realidad quedan varados o estacionados hasta quinientos metros más abajo, en la salida hacia Astacinga, desde donde sus tripulantes y pasajeros deben continuar a pie.

Los negocios que circundan el centro son los más antiguos, aunque varios de ellos han sido restaurados o adaptados a las características de la modernidad actual. Hoy casi todo está construido con material: cemento, varilla, ladrillo o bloque. Las tiendas venden comida y ofrecen de manera cotidiana lo que solamente se encuentra los domingos en el mercado, como frutas y legumbres. Una buena parte de sus ventas se sostiene debido a la amplia oferta que hacen de golosinas (frituras, caramelos y pastelillos), refrescos y algunos perecederos como chiles en vinagre, leche en envase de cartón (ésta en distintos sabores), jugos e inclusive frijoles. Igualmente, surten la notable demanda de veladoras de todos tamaños. La mayor parte de las transacciones se llevan a cabo en moneda, si bien algunos continúan aceptando el trueque en determinados casos. La comunicación entre comerciantes y clientes se establece en náhuatl, una práctica que no ha cambiado. El español sólo se escucha cuando algún *pinotl* se acerca a preguntar un precio o a adquirir alguno de los productos ofrecidos.



FOTO 7. Plaza dominical en Tehuipango. Puesto de cazuelas y jarros hechos de barro. (Fotografía: Alejandro Martínez Canales.)



FOTO 8. Puesto de enseres domésticos fabricados en plástico. Atrás, la venta de calzado. (Fotografía: Alejandro Martínez Canales.)

No obstante la comunicación en náhuatl, algunos términos en español, inexistentes o desaparecidos del *macehuatlahtol*, asoman con cierta frecuencia: pesos, zapatos, ropa, camisa, pantalón, o “cedés”, para referirse a

los discos compactos. Los números en náhuatl poco se utilizan ya, acaso el uno (*se*), el dos (*ome*) y el tres (*eyi*). Los jóvenes inclusive no los conocen y desde pequeños son inducidos a utilizar el sistema decimal occidental.

Proceso religioso. Las creencias

Las festividades y las creencias religiosas son un proceso central en la dinámica sociocultural del imaginario nahua de Tehuipango. Como tal, ofrezco aquí una descripción y un análisis necesarios para la comprensión de la cultura sincrética del lugar y de la visión tradicional de sus habitantes.

En Tehuipango el respeto o la adoración a las deidades invisibles del universo nahua prácticamente han desaparecido del ámbito público, al menos es incierta su práctica. El diálogo sobre las creencias y la práctica religiosa se sostiene regularmente en aspectos descriptivos o en enunciados aprendidos del discurso católico a través de la misa y otras ceremonias. Desde luego, el hecho no desmerece su inclusión como parte de la identidad, que halla en la religión una de sus expresiones más evidentes.

Anduve por muchos pueblos, San Antonio Cañada, Santa María, Tlaquilpa, Xoxocotla, San Miguel, Temascalapa. En la parroquia de Zongolica, ahí adentro tocamos cantitos. Yo hasta ahora amo a Dios mucho, pero ya no puedo [tocar] porque ya no hay fuerza. Ya nada más oigo y ya. Ahorita estamos hablando y la palabra no es mala. Dios nos está oyendo. Yo tengo papeles: Antiguo Testamento, Nuevo Testamento, del nacimiento de Jesucristo y de que lo crucificaron por nosotros pecadores. Nos vino a abrir las puertas del cielo. (E-músico de Tehuipango, 2009.)

El culto católico en Tehuipango no escapa al común de la sociedad mexicana que practica esta religión. Con sus peculiaridades, la población local venera a los santos, materialmente visibles y objeto de un complejo ceremonial (Rodríguez López, 2003; Ramírez Xocua & Xotlanihua Tezoco, 2009). Este ceremonial sostiene “el intercambio simbólico entre los

seres humanos y los santos” (Rodríguez López, 2003: 274), donde los últimos devuelven la oración y los rituales con protección a la colectividad y proveen de beneficios individuales a los responsables de cada una de las fiestas dedicadas a ellos. Hombres y mujeres sostienen un ciclo de fiestas en su honor, sustentado en la circulación de dones y rotación de puestos.

Dentro de la mayordomía los roles más importantes son el del Mayordomo y el del *Tlayekanke* o especialista ritual. El principal es el primero, encargado de solventar los gastos; su involucramiento no es individual, sino que todo su grupo doméstico se responsabiliza a la vez del encargo. El segundo suele servir acompañado de su esposa y se encarga de guiar a los mayordomos en toda la realización de la fiesta; la mujer asume todas las actividades de la cocina mientras que el hombre orienta directamente a los mayordomos en todos los rituales propios de la fiesta. Este matrimonio habla en nombre del mayordomo el día del evento, dirigiendo unas palabras a todos los invitados (Ramírez Xocua & Xotlanihua Tezoco, 2009: 32).

Originalmente tanto Zongolica –cabecera con 14 estancias o pueblos sujetos– como Tequila –con ocho estancias o pueblos sujetos– pertenecían a la diócesis de Tlaxcala (Aguirre Beltrán, 1992a) y a todos estos pueblos se les asignó un santo patrono “para contrapesar o sincretizarse con los dioses nativos que dan su significado profundo a los topónimos” (Aguirre Beltrán, 1992a: 92). Santiago, “propagador milagroso del cristianismo en España, da su nombre a Santiago de Tenepanco (Teuepanco), a Santiago de Quezalapa y a Santiago de Paxcauhtlan (Poxcauhtlan)” (Aguirre Beltrán, 1992a). Los franciscanos, artífices en la zona de tales nombramientos, designan santos milagrosos aunque evitan hacer énfasis en esta característica y resaltan otros atributos como el dolor, la resignación y el sacrificio, para confrontarlos “con la condición también portentosa de las deidades indias” (Aguirre Beltrán, 1992a: 93). Así, tenemos a San Andrés para los casos de Mixtla de Altamirano, *Omeyalcan* (hoy Omealca) y *Xicalcuauhtlan* (hoy San Andrés Tenejapan); a San Pedro para Tequila y Oloapan, y a San Juan Bautista para *Teoyxucan* (hoy Texhuacan) (Aguirre Beltrán, 1992a: 93).

La fiesta de Santiago

Los puntos de referencia cruciales en el entramado comunitario de los nahuas de Tehuipango son similares a los de otros municipios de la región y le confieren unidad a su territorio: los límites municipales y su santo patrono. Estas referencias han proveído de unidad a sus habitantes pues se trata de instancias socioespaciales que operan como segmentos diferentes al tiempo y que mantienen una dimensión local identificable. Asimismo, han hecho las veces de mediadoras entre las familias y las estructuras que se encuentran en los niveles del propio municipio (la autoridad civil y la autoridad eclesiástica, los principales) y en otros de orden regional y nacional (Sandstrom, 1996).

La interiorización que los nahuas de Tehuipango hicieron de Santiago es muy profunda al grado de haberse apropiado del santo como algo suyo. La devoción de Santiago creció a través de los años, ayudada colateralmente por sucesos como el temblor ocurrido en 1973, que dejó grandes destrozos y pérdidas humanas en la zona de Orizaba y municipios circunvecinos. En Tehuipango no hubo víctimas fatales, pero su iglesia, erigida durante el siglo XVIII, se vino abajo. La destrucción fue casi total, salvo por varias de las imágenes de los santos, custodiadas en el templo, que permanecieron intactas, entre ellas la de Santiago.

A principios de los años ochenta el trabajo de campo de estudiantes de antropología de la Universidad Veracruzana (UV) permitió el reconocimiento de monumentos arqueológicos del periodo posclásico, posiblemente de influencia mexicana, ubicados en el municipio en estado de avanzada destrucción (Aguirre Beltrán, 1992a: 121). El terreno, ubicado en el actual paraje de Amoltepec, fue expropiado para utilizarlo como paso de las torres y las líneas de alta tensión de la Comisión Federal de Electricidad. En aquella ocasión el dueño incautado fue entrevistado y refirió que el nombre del sitio era “Donde nació Santiago Apóstol”. Del relato se infiere, de acuerdo con Aguirre Beltrán, la posibilidad de que tras Santiago una antigua deidad nativa oculte su identidad lue-

go de un temprano proceso sincrético llevado a cabo por misioneros (1992a: 122).

Actualmente la pequeña planicie desde la cual se divisan a lo lejos Astacinga, Tlaquilpa y Texhuacan es utilizada cada 25 de julio para celebrar la misa en honor de Santiago durante la fiesta patronal, así como para conmemorar el inicio del año nuevo indígena, el primer viernes de marzo. En el lugar se han construido un par de planchas de cemento que justo al pie de los dos derruidos montículos prehispánicos sirven como altar para el oficio de la misa (foto 9).

La presencia de Santiago en Tehuipango forjó historias que relacionan al santo de una manera más íntima con su territorio y la dinámica de subsistencia.

Los comerciantes que iban hacia Orizaba a comprar luego regresaban y le contaban al padre que veían a ese caballero en un caballo blanco. El padre no creía. Pero un día le tocó a él y sí se sorprendió. Iba a oficiar misa



FOTO 9. Misa católica escenificada durante la celebración del nuevo año indígena, el primer viernes de marzo, en el sitio arqueológico de Amoltepec, Tehuipango. (Fotografía: Alejandro Martínez Canales.)

a Tlaquilpa, pero ya no se fue. Se tuvo que regresar porque lo sorprendió mucho la aparición. Y así pasó mucho tiempo.

No sé hasta dónde sea verdad, pero que mi abuelo fue el primer mayordomo de Santiago Apóstol, porque estaba en la iglesia. Dice que se empolvaba [la imagen]. Y entonces mi abuelo le mandó a hacer su nicho para que no se ensuciara. Y mero cuando iba a ser la fiesta patronal se les ocurre ponerlo en el nicho. En ese momento dicen que empezó a llover, hubo un temporal que duró casi una semana y hubo pérdidas agrícolas. Desde que pusieron en el nicho al Santo ya no volvieron a ver al caballero. Que dicen que Santiago se enojó. De hecho cuando hay mucho ventarrón y mucha agua sacan a Santiago a procesión.

Por aquí arriba encontraron a una muchacha que traía una canasta y que precisamente le traía al que estaba en la cárcel. Y preguntó que si faltaba mucho para Tehuipango, porque venía a ver a alguien que estaba en la cárcel. Y esa persona era Santiago. Y la muchacha venía de Vicente Guerrero, decían que era la Virgen de las Nieves [Patrona de ese municipio de la Sierra Negra de Puebla] (E-Hab. Tehuipango, 2008).

Durante la fiesta de Santiago, además de las ceremonias religiosas se organizan hoy encuentros deportivos y festivos. Se presentan bailes típicos de la Sierra de Zongolica, para lo cual se invita a danzantes de municipios como Tequila y Atlahuilco. El intercambio con la imagen de Santiago que llevan a cabo los nahuas de Tehuipango obedece al complejo ritual que incluye, además de las danzas, flores, humo de copal, banquetes y libaciones.

La Semana Santa

Las festividades enmarcadas en la Semana Santa coinciden con los preparativos para iniciar el ciclo agrícola del maíz. En la sierra fría la siembra no sigue el mismo trayecto de tiempo que en las zonas templada y cálida. Aunque la siembra del maíz suele realizarse durante las semanas previas

al Domingo de Pascua, la cosecha ocurre en ocasiones hasta un año después, en razón de las adversas condiciones de clima y suelo que amplían el periodo de crecimiento de la planta y disminuyen la calidad y el tamaño de la mazorca. No obstante esta particularidad, la secuencia ceremonial continúa su marcha sobre esta etapa inscrita en la visión cíclica del tiempo y se relaciona con la regeneración de la naturaleza (Rodríguez López, 2003), como ocurre en las tierras más fértiles de Zongolica.

Durante la semana mayor, el día previo al Jueves Santo se verifica una misa hacia el mediodía tras de la cual se da la unción de los enfermos. Este ritual puede prolongarse por más de tres horas, después de la celebración eucarística, según la demanda de los feligreses. El Jueves Santo, el presbítero y su equipo recorren las comunidades para celebrar misa en las capillas. El Viernes Santo se inicia con una oración dirigida por el párroco del lugar, tras de la cual se escenifica la procesión de las



FOTO 10. La procesión del silencio. Semana Santa en Tehuipango. (Fotografía: Alejandro Martínez Canales.)

14 estaciones. El ritual llega a su colofón a través de la oración llamada *Chicome Tlahtole* o de Las Siete Palabras, que se realiza enteramente en náhuatl. Todos los participantes, ayudantes y el pueblo en general permanecen en el atrio hasta el inicio de la misa, algunos minutos después, tras de la cual continúa la adoración de la cruz.

La asistencia a las celebraciones eucarísticas de Jueves y Viernes Santo rebasaban por mucho la capacidad de la parroquia, de ahí los planes para ampliarla, mismos que se hicieron efectivos durante 2009. Los trabajos continuaron en 2010 y 2011. Los católicos de Tehuipango hacen mayoría. Todos se congregan en el *tohcha* durante estos días de gran ceremonia. Hay pobladores de todo el territorio municipal, los que han permanecido en él y los que vuelven desde tierra caliente donde trabajan en las plantaciones de caña. Retornan, por igual, aun aquellos que laboran en ciudades del centro del país.

Todos Santos

La celebración de Todos Santos, realizada a principios del onceavo mes del año, ocurre justo cuando la cosecha de maíz ha iniciado en varios puntos de la parte alta de la Sierra. Como se sabe, en las religiones prehispánicas existía el culto a la muerte y éste, como otros, fue objeto de equivalencias y adaptaciones durante el proceso de evangelización ocurrido tras la Conquista. Los elementos sincréticos de ese culto fueron orientados hacia las festividades de Todos Santos y de esta forma los altares domésticos así como las tumbas en las regiones de tradición indígena se llenaron de ofrendas.

En Tehuipango la generosidad y la permanencia de la ofrenda doméstica depende actualmente de las condiciones económicas de las personas. En varios hogares se ponen sólo flores (*cempoaxuchitl*) y veladoras, acaso una taza o un pocillo con atole y algún alimento sólido como puede ser un chayote o quelites. Al igual que en el caso de las ofrendas, los lechos y su sofisticación o sencillez obedecen a las posibilidades de

cada familia. La búsqueda de recursos para cumplir con el ritual, así sea de forma austera, ha implicado salidas emergentes.

Un día me tocó con mi papá, ya casi acercándose la fiesta de Todos Santos, nos hacía falta la lana para comprar velitas. ¡Y entonces vámonos! Y entonces un cuñado mío, que descansa en paz, nos dijo que nos fuéramos con un patrón suyo. Pasamos por Asoyatla, para caer al rancho de los limones, allá abajo. Ahí vivía su patrón. Nos dijo: “trabajo sí hay, pero no hay lana”. ¡Anda cabrón! Llegamos luego con un señor, Ezequiel, güero como gringo. Y nos dijo que adónde íbamos. Le dijimos que andábamos buscando trabajo. “Yo sí tengo pero con sierra para sacar madera.” Y mi papá sabía, mi cuñado sabía. Y ahí nos quedamos. Y yo y mi prima hermana nos llevaron a cortar un poco de café; ya había maduritos.

Llegó Todos Santos y apenas ahí veníamos [de regreso]. Ya mi mamá estaba desesperada que había que comprar veladoras y no llegábamos. Salíamos de allá como a las doce del día luego que nos pagaron. Pero a mi papá le gustaba [tomar] y a mí me daba un coraje. Yo ya quería llegar a mi casa, pero ellos no: un cuarto y otro cuarto [de licor]. Pues nos agarró la oscuridad en Temascalapa y ahí dormimos. Estábamos en un corredor y llegó alguien con un caballo y nos lo quería echar encima. Y uno de nosotros sacó su machete y se defendió. Y se encabronó el señor del caballo y dijo: “ahorita vengo” y se fue. Yo les dije que se levantaran y ahí venimos por arriba. Y amaneció y ya casi veníamos por el río. Llegamos como a las dos de la tarde. Aquí ya iban a adornar. Mi mamá ya estaba con tristeza, decía: “quién sabe qué les pasó” (E-migrante Tehuipango, 2009).

A partir de finales de octubre los nahuas del lugar se congregan en el panteón municipal, ubicado en la cumbre del cerro que se ve hacia atrás del edificio que alberga al ayuntamiento. Tanto hombres como mujeres ascienden al lugar cargados de flores, cubetas, escobas y otros artículos para la limpieza de las tumbas de sus deudos. El sitio se limpia cada año y se le libera principalmente de maleza. Un derruido y antiguo cercado

a base de piedra se alcanza a observar, mismo que ya fue rebasado por mucho hacia la parte más alta de la cresta hasta donde llegan los nuevos límites del cementerio.

La fiesta de Todos Santos en Tehuipango y la región es un culto mayormente particular, en casos domésticos con la inclusión de la ofrenda. Su interpretación es una ratificación de parentescos y amistades. En las zonas en donde se cosecha es también el inicio de un periodo de relativa abundancia y de preparación para el periodo de invierno (Rodríguez López, 2003: 139).

En síntesis, las festividades mayores son referentes comunitarios de congregación y solidaridad, pero también de movimiento y organización. Los rituales en honor al santo patrono, la Semana Santa y Todos Santos han atestiguado por generaciones el regreso de sus migrantes a Tehuipango desde las tierras bajas. Con el paso del tiempo, el regreso se ha diversificado y ha puesto en la ruta a las ciudades desde donde la vuelta ha planteado un escenario nuevo, pues la dinámica laboral ya no corresponde a temporadas de limpia, siembra y cosecha. Las festividades han hecho posible la continuación de los lazos sociales entre la población de Tehuipango y son un referente para la unificación colectiva de su *altepetl*.

COLOFÓN

Las localidades nahuas de la sierra se pueden observar hoy como escenarios en donde existen enfrentamientos cotidianos de distintos niveles, debido a las relaciones cambiantes que se fundan en intereses personales y colectivos. Ambos chocan o se complementan para complejizar los altercados que ocurren como producto de las incursiones de una nueva cultura política y de un nuevo basamento económico.

Facciones locales iniciaron durante los años setenta del siglo pasado un enfrentamiento que persiste hasta la actualidad, cuyo trofeo es el control del *altepetl* a través de un cargo público, pero también a través de la posesión de los bienes y de los recursos suficientes para influir en

el quehacer municipal.²⁰ Otra de las facciones la representan los depositarios de la tradición y la organización de las fiestas. Las condiciones sociales ajenas al sentido estricto de lo que es una comunidad, la comunión, convierten a la población en grupos cuyas fuerzas definen por su cuenta sus propios rumbos.

No obstante estas nuevas dinámicas, las fiestas católicas que se escenifican en la cabecera municipal siguen expresando la afirmación de ciertos valores a los que se adscribe un número todavía mayoritario de nativos. Mientras que la incorporación de nuevos credos religiosos influye en la descentralización de los rituales para llevarlos fuera de las cabeceras municipales, la iglesia católica mantiene el centro, y con ello a la parroquia, como el fundamento de la unión y de la solidaridad de la municipalidad.

Los cambios que comenzaron a ocurrir en la sociedad de la Sierra de Zongolica a partir de las últimas tres décadas del siglo xx manifiestan la generación de un proceso de desregionalización del cual las comunidades nahuas no buscan ocultarse o desmarcarse, sino en razón de sus dudas o capacidades para adscribirse a las nuevas corrientes.

Las contradicciones surgidas son las que han ganado en visibilidad: el reforzamiento de la identidad étnica como propósito de algunos actores frente a la dificultad de una mayor conciencia de las diferencias sociales. Esta conciencia genera, de caso en caso, mayor o menor oposición de valores y de visiones cuya apropiación y reflexión fundan un neocomunitarismo cuyo análisis y explicación recién comienzan a ensayarse.

20 En 1977 la población de Tehuipango exigió la salida del presidente municipal en turno bajo acusaciones de corrupción y abuso de poder, además de que desde un inicio consideraron su nominación como una imposición puesto que no se trataba de alguien oriundo del lugar. En 1980 un grupo de comerciantes que acaparaban el negocio de bebidas alcohólicas en la localidad tomaron justicia por sus propias manos como represalia por la prohibición de un grupo de pobladores cercanos al ayuntamiento para que continuaran vendiendo licor. Este conflicto culminó con la matanza de más de 30 personas incluidas algunas autoridades municipales, en abril de ese año. Aunque ambos hechos no fueron divulgados profusamente en su momento, el lector interesado puede consultar la revista *Proceso* número 67 (febrero, 1978); número 81 (mayo, 1978) y número 184 (mayo, 1980).

II. PROCESOS SOCIOECONÓMICOS TRADICIONALES EN LAS COMUNIDADES DE ORIGEN: ANTECEDENTES Y TRANSFORMACIONES

EL CONTEXTO QUE A CONTINUACIÓN DESCRIBO y analizo es el punto de partida para los cambios que el entramado sociocultural y la economía comunitaria y familiar experimentaron a partir de la migración urbana y, posteriormente, de la internacional. Ambas propiciaron el paso de una economía local, sujeta sobretudo al intercambio y a la labor solidaria, a una economía de carácter monetario.

La economía monetaria surge con fuerza en la Sierra de Zongolica con motivo de la migración rural-rural, que busca complementar los insumos para la subsistencia familiar a través del ingreso por el trabajo que realizan los nahuas fuera de su territorio formal. La economía tradicional de las localidades serranas se desagregó y entonces se conocieron los intercambios comerciales que en forma eventual sustituyeron al trueque y a “la mano vuelta”. Asimismo, el atractivo del pago pecuniario y la compra de productos y bienes hasta entonces poco conocidos por los nativos liberó la mano de obra necesaria para el capitalismo (Stavenhagen, 1996). A la par, como una especie de efecto compensatorio, la migración disminuyó la presión creada por el crecimiento demográfico y la escalada de necesidades que causa, contribuyendo, de alguna manera, al sostenimiento y a la reproducción de parte de la cultura indígena de la región (Aguirre Beltrán, 1992b).

Hoy en día, a pesar de la entrada de programas de gobierno, asistencialistas primero y productivos después, varias familias siguen reconociéndose en la agricultura de subsistencia, si bien los otros elementos mencionados entraron a complejizar el entramado comunitario. A continuación trataré sobre aspectos que considero torales dentro de los

procesos que ocurren actualmente en el contexto de la zona fría de la Sierra de Zongolica.

LA ECONOMÍA DE SUBSISTENCIA: COMUNIDAD Y AGRICULTURA

Los suelos de Tehuipango y en general de la zona fría de la sierra son pobres para la agricultura y, además, las técnicas agrícolas rudimentarias; por ello los rendimientos son sumamente cortos no sólo en cuanto a la cosecha sino también al momento de hacer las cuentas sobre el tiempo y los recursos invertidos. En varios de los terrenos agrícolas llegó el tiempo de los fertilizantes, que eventualmente resultaron contraproducentes pues minaron la tierra y la economía.

Como ya he explicado, en Zongolica se reconocen tres zonas: cálida, templada y fría. En la tierra fría (Tehuipango, Astacinga y Tlaquilpa), límite con la Sierra Negra de Puebla (Vicente Guerrero, Ajalpan, Eloxochitlán), el sustento se originó de la domesticación del maíz, aunque no en todas las comunidades los nahuas tenían oportunidad de sembrarlo y cosecharlo con éxito, situación que ha sido duradera en varios parajes.

Cuando era yo chico, aquí no se daba el maíz. Mi papá iba a trabajar por la sierra, le llamaban Tepexilotla, ahí iban a hacer el chapeo del acahual; tumbaban. Ahí iban a trabajar, ahí sembraban milpa y ya cuando cosechaban traían para acá el maíz. Tepexilotla queda por Chicomapa, por Tlacotepec de Díaz (E-migrante Tehuipango, 2008).²¹

El transporte del maíz hasta la zona alta de la sierra ocurre desde principios del siglo xx, o al menos es hasta esas fechas cuando se conocen relatos orales sobre ello.

21 En realidad se refiere al municipio de San Sebastián Tlacotepec, colindante con la Sierra Negra de Puebla, a 900 msnm.

Es de Temascalapa para abajo, pero allá se cosechaba maíz. Mi papá sembraba por ahí, pedía prestado el terreno y sembraba. Tenía que ir a acarrear. Mi papá aguantaba 12 cajones: como 50 kilos más o menos. Se los traía a hombro, cargando. Eso ya tiene años. Yo ya no acarreo maíz, desde el 68 ya no sembré para allá. El agua te agarra, vienes patinando (Emigrante Tehuipango, 2009).

El sistema para la siembra del maíz es el tradicional de roza-tumba-que-
ma, que deja descansar la tierra recién cosechada hasta que ésta se recupera y se convierte en *acahual* o “monte”, con vegetación secundaria. Las pronunciadas colinas de algunas localidades se añan al hecho de que se trata de una zona de alta erosión y de mejor orientación para la actividad y la conservación forestal, principalmente de bosque mesófilo (Boege, 2008).



FOTO 11. Terreno desmontado para la siembra. Límites de Tehuipango con Ajalpan (Puebla). (Fotografía: Alejandro Martínez Canales.)

En varios municipios de la sierra, incluyendo los de zona templada, en las laderas no tarda en aparecer la roca madre que anuncia invariablemente la desnudez del cerro. Algunos de esos terrenos no vuelven a ser labrados. Además, la sierra es un territorio kárstico con infinidad de oquedades y corrientes de agua que se sumen y resurgen por doquier, lo que favorece una capa de tierra delgada de raíces no profundas en varias zonas de su orografía.

Las condiciones físicas del terreno no son impedimento suficiente para los nahuas, que cada ciclo vuelven a intentar la siembra buscando las mejores condiciones en planos estrechos o desmontando la superficie forestal. La agricultura para el autoconsumo se suma a la cría en pequeño de animales: aves de corral, ganado porcino, ovino y caprino, y últimamente se ha activado la silvicultura –a través de proyectos productivos– para completar lo que el trabajo migrante produce.

No pues aquí andan nomás, cuidan los borreguitos, algunos tienen burritos, ahí los cuidan. También los hijos, los chalanos de la milpa. También trabajan las señoras: siembran chícharo, haba, papa. Trabajan también, si quiera pa'comer.

Yo aquí ya no voy como cuatro años al corte de caña, yo siempre trabajo por acá, tengo chambita. Como sé sacar madera, quien quiera yo le llevo mi aparatito [sierra a gasolina]. Eso pa'su gasto, para hacer su casita, si tienen ocotitos, sacan su maderita para hacer su casita (E-migrante Tehuipango, 2009).

El bajo consumo de carne de res en el municipio desalienta todavía más las posibilidades para la cría de vacunos de mediano y largo plazo. La carne de puerco tiene mayor demanda, pues su precio es más accesible. Respecto a ovejas y cabras, suelen pastorearse por los terrenos de sus propios dueños y es ahí en donde continúan abonando la tierra como antaño, sólo que de manera más restringida.



FOTO 12. Mujeres de Tehuipango atendiendo a sus borregos. (Fotografía: Alejandro Martínez Canales.)

Es tal la naturalidad y el arraigo de estas actividades que en ocasiones quienes las platican se refieren a ellas como algo menos que una rutina. No obstante, y también quizá por eso la aparente displicencia al momento de referirlo, el trabajo rural está sumamente sincronizado en función del viaje hacia los cafetales y los cañales. A pesar de la versión de que en la comunidad “no hay nada qué hacer”, las actividades agropecuarias orientadas al autoconsumo son vitales y requieren de la responsabilidad de las mujeres y de los hijos que se quedan para resguardar los bienes familiares.

La ausencia de los hijos para ir a estudiar la secundaria o el bachillerato, o para trabajar en las ciudades, ha incrementado la necesidad del trabajo intracomunitario como peones. Los más jóvenes suelen desinteresarse de la agricultura en razón de la oportunidad de estudiar, o debido a que conocen ofertas laborales que los alejan del esfuerzo del campo.

Ahorita de que estoy tiradote aquí [enfermo], se está marchitando mi flor porque no la riego cada tercer día. A las seis de la mañana ya estoy cortando hierbitas. Mis chamacos ya no. El mayor es albañil, ya no le gusta sembrar nada. A mí me gusta sembrar árboles maderables, los vendo. Ahí tengo cilantro, otras cosas. Unos me han platicado: “Mira: ahorita está tu flor ahí, pero cuando te mueras se va a ir contigo porque la quieres”. Mis chamacos no son curiosos. Mis nietos quién sabe (E-migrante Tehuipango, 2009).

La mujer se hace cargo de cultivar la milpa, pero si el jefe de familia está ausente no sólo de la comunidad sino del país, mantener la siembra implica ocupar parte de las remesas en el pago de alguien para la demandante actividad de preparar el terreno para un nuevo ciclo agrícola. No se trata de una fuente de trabajo suficiente para ocupar al potencial peón por un periodo prolongado de tiempo, tampoco ofrece mucho pecuniariamente y apenas sirve para paliar las penosas temporadas de desempleo. “Nosotros ahora es tiempo de labrar la milpa, ganamos 50 pesos, de las 9 de la mañana hasta las 5 de la tarde. La labramos aquí mismo en ese cachito que tenemos ahí, pero no te da una semana, te da un día o dos días, lo que siembra algo” (E-migrante Tehuipango, 2009).

LA TIERRA: PROPIEDAD Y DEFENSA

En Tehuipango la tierra establece la pequeña propiedad como régimen único. Es el contrato privado celebrado ante el Juez Mixto Municipal el que avala la posesión de un terreno y que requiere de la presencia de la parte que vende, de la que compra y de los dueños de las propiedades colindantes que fungen como testigos (Méndez López, 1988). La tierra se hereda y conforme las generaciones pasan se va fraccionando hasta que se vuelve indivisible, hecho al que se le agrega la sucesiva pérdida de valor agrícola debido a las condiciones ya mencionadas.

Compramos maíz, porque no lo sembramos. No sembramos porque no tenemos terrenos; algunos sí porque tienen terrenos. Antes sí teníamos, porque no había más gente. Yo nunca tuve tierra, mi papá sí tenía, pero no sale, no se da la milpa; el terreno tiene polvillo y está fría, no se da maíz. De aquel lado [de la comunidad] sí se da, pero allá en la loma no (E-migrante Tehuipango, 2007).

De mi papá, de su papá, les tocaban terrenos acá, tenían terreno de mi abuelito, y él lo fue repartiendo. Por ejemplo, aquí es de mi papá, es nuestro terreno. Y allá arriba es de mi tío, de sus hijos, de sus nietos que lo están viviendo y más allá de otras personas. Mi abuelo vivía en Xaltitla, pero no sé cómo le dieron los terrenos; se me olvidó (E-migrante Tehuipango, 2008).

En la Sierra de Zongolica no existen áreas naturales establecidas que puedan animar la conservación del medio natural original. La explotación del ecosistema no fue sólo de la gente del lugar. Principalmente el bosque fue arrasado por taladores y mercaderes foráneos que llegaban de la zona de Tehuacán, Puebla, “a comprar los bosques”.

Mi papá sabía de carpintería, aserrar; sabía hacer tejamanil para el techo, igual con zacate. Una vez fui al monte con mi papá y había troncos tirados. Eran los que chingaban, los que aserraron, nos contaron unos que todavía viven. Hay árboles como trapudos y otros como lisos. Si el árbol era derecho, servía para el tejamanil. Si no servía, iban con otro árbol. Por eso dicen que lo chingaron los que eran aserraderos (E-migrante Tehuipango, 2008).

Se refiere que en 1940 hubo una primera etapa de tala en la parte alta de la sierra. En los municipios de Astacinga, Tlaquilpa y Xoxocotla la devastación fue incalculable. Algunas brechas se abrieron entre los lugares de explotación forestal y el estado de Puebla, de donde venían los talado-

res en jefe. Éstos contrataron a varios nativos que solían migrar hacia la tierra templada, lo cual ocasionó una retención y un aumento temporal de mano de obra para arrasar los bosques. Esta situación se sostuvo hasta que las extensas arboledas de la zona fueron asoladas (Romero Melgarejo, 1989: 164).

Otros informantes señalan a madereros de la ciudad de Fortín de las Flores, conurbada a Córdoba, quienes en 1980 contrataban a nativos para la tala. Tan sólo la política de reforestación iniciada a principios de los años noventa del siglo pasado ha sido el modelo para atraer a la población nahua hacia proyectos de conservación.

Tenemos allá abajo en Tzacuala el vivero. Y ahorita ya nos anotamos otra vez para sembrar las plantitas. Nos dan las plantas, entregamos el croquis de cómo está el terreno y una copia de credencial y ya. Si uno tiene una hectárea, nos dan como mil plantitas. Yo sembré mucho (E-migrante Tehuipango, 2009).

La supervivencia del pueblo de Tehuipango se ha basado, como en otros casos de contexto similar, en el uso de su ecosistema natural. Para su éxito o fracaso han dependido de las vicisitudes climáticas, tanto del ciclo anual de lluvias como de la temporada de heladas que puede comenzar desde noviembre y culminar hasta marzo. Asimismo, un factor que ha influido en la evidente y paulatina pérdida de su ecosistema primario es la carencia de condiciones sociales y políticas favorables para la protección de su paisaje (Boege, 2008).

Durante la década de los años ochenta, Tehuipango fue considerado por el gobierno estatal para la legalización de predios mediante la entrega de certificados de inafectabilidad por parte de la Secretaría de la Reforma Agraria (SRA). Para ello se solicitaba a los interesados algunos documentos tales como el acta de nacimiento, el contrato privado de compra-venta o, en su defecto, la presentación de testigos que justificarán la posesión hereditaria (Méndez López, 1988: 40).

Aunque el trámite ante los representantes de la SRA fue gratuito, los nativos tuvieron que desembolsar para que les expidieran un acta de nacimiento extemporánea así como para la certificación que incluía la elaboración del croquis de la propiedad. En su momento, la diligencia les precisó a vender algunos animales y a aprovechar pequeños remanentes de sus cultivos de autoconsumo (Méndez López, 1988: 40). A la fecha, la continuidad en la repartición de tierras y la oficialización de su propiedad por parte de algunos nativos obliga a mantener un sistema permanente para evitar conflictos en las comunidades cuando alguien decide cercar sus parcelas.

Unos se pasan y agarran más terreno, pero si reclamas, preguntan si tienes documentos; hay que volver a medir a huevo. En la comunidad se resuelve con documentos: si tú tienes y el otro no tiene hay que medir otra vez y vienen del ayuntamiento, viene el síndico, viene el de catastro, viene un juez. Nosotros tenemos que ayudar: hacemos el dibujito de las medidas para pasarlo a la computadora (E-representante comunitario Tehuipango, 2008).

RITUALIDAD Y COSMOVISIÓN

La región de Zongolica poseyó por décadas rasgos identitarios que creaban y recreaban sus concepciones ancestrales sobre la obtención del fruto de la tierra. Los nahuas concebían la existencia de otra vida que transcurre en el subsuelo, paralela a la que se desarrolla en la superficie: el *Tlalokan* es el paraíso de los animales silvestres y de la fertilidad agrícola y mantiene sus nexos con el exterior mediante cuevas, ríos y arroyos (Rodríguez López, 2003: 249).

En Tlaquilpa, el ritual de *Xochitlalli* o *Xochitlallis*, “la tierra que florece” o “puesta de flores para la tierra” (Rodríguez López, 2003: 246), ofrenda a la tierra para que ésta se deje sembrar y ofrezca buenos frutos. Se describe de la siguiente manera:

A la hora de sembrar se le da agradecimientos a la tierra con la familia Tlaloca, se le llama a todas las personas, primeramente se llama a Tlaloca Teta, Tlaloca Tena, abuelito, abuelita, hija e hijo. El Mundo San Salvador creador del mundo, todo vamos ir llamando, el padre señor, todas las lomas o cerros y los todos los santitos, a los hijos de Santa Magdalena para que llueva y crezca y el señor que nos haga llover. El maíz nos dio el señor San Isidro y San Marcos para que sembremos y le dio de comer a sus toros e hijos, pero en sí los perros son de ellos y pues por eso para que se dé y para nosotros tanto maíz, frijol, haba y plantas de calabaza y trabajo para todos y todos nos la quedamos la tierra, nos da de comer y nosotros nos va a aprovechar el día de los muertos.

El maíz de colores como rojo, blanco, amarillo y azul es como sus vestidos, así le dieron de colores, Dios le puso y la roja es la sangre de Dios. Antes todos los seres humanos se comían: si tenía un hijo lo lavaba y después lo mataba, lo comían, porque no había nada que comer y por eso les dio un borrego para que comiera la gente y que alcanzara y no tendrían que comer a su hijo. Antes, igual, había una serpiente que si le daban una persona para comérsela, la serpiente le ardía la cara con fuego y daba luz si no estaba oscuro y estaba en la loma, pues la gente no sabía dónde estaba (Panzo Panzo *et al.*, 2009).

En la narración se mezclan distintos elementos que en su conjunto nos hablan acerca de la sobrevivencia del pueblo y cómo ésta estaba relacionada con hechos sobrenaturales. Las historias denotan hechos vinculados con creencias religiosas sincréticas, además de relatos fantásticos en los cuales se revela el sacrificio o el intercambio entre la naturaleza y el género humano.

En Tehuipango, el *Xochitlallis* no se registra como una ceremonia extendida a todo su territorio. Por supuesto, la poca oportunidad que ha ofrecido el suelo del municipio, desde siempre, juega un papel importante en la falta de relatos que a la fecha en otras partes de la sierra aparecen mejor posicionadas. El *Xochitlallis* puede ser un rasgo importado a Te-

huijingo por otros nahuas, incluso en tiempos recientes, lo que explicaría su falta de popularidad en un municipio tan conservador en otras costumbres y lenguaje. Sobre este ritual se cuenta en Tehuipango:

Aquí casi no. En mi juventud nunca lo vi. Había un señor, Constantino, lo hacía con mi hermano que ya murió. Me decía que lo acompañara, y fui con él. Empezó como a las cuatro de la mañana. Pero no sé qué suerte, no le habló bien al terrenito, no se dio la milpa y lo mío se dio y yo ni me metí con ellos. No sé, ahí sí es raro, porque siempre donde le hablan al terrenito, yo oía que se daba: ahí le hablan al terrenito, le dan cerveza, le dan pulque, corazón de guajolote vivo: lo partían y se lo arrancaban y se lo daban así, todavía se movía. Le dan sus quelites, le piden que se dé el ejote, que se dé el maíz. También hay animalitos de la tierra: que los eche por otro lado para que no les perjudique la siembra (E-migrante Tehuipango, 2008).

Hay *Xochitlallis* el 3 de mayo, día de la Santa Cruz, misas en donde hay nacimientos de agua. Se bendice la cruz y se va a dejar al nacimiento, es para que no se acabe el agua (E-migrante Tehuipango, 2007).

Aquí se hacía a la hora de la siembra. Llevaban veladora, había personas que le platicaban a la tierra en mexicano, le decían papá, mamá; dos copitas: a mamá y a papá. Le hablaban otra vez y ya tomaban ellos, pero primero la tierra. Y lo hacían para que se diera el cuerpo de Cristo, el maicito en la tierra (E-migrante Tehuipango, 2009).

En Zongolica los nahuas consideran que al aprovechar la tierra la lastiman con las actividades propias de la agricultura como la quema del follaje y la horadación con la coa. Por ello las actividades humanas dirigidas al uso de la tierra deben antecederse del ritual *Xochitlalli* en donde se invoca por el permiso y el perdón por las acciones que se realizarán sobre la tierra. Antes de cultivar, después de la quema del *acahual*, se le pide perdón “porque se le haya arañado con el azadón, que se le haya

quitado la ropa, que se le haya quitado su carne, puesto que su vestido, su follaje, será restituido con las nuevas plantas que crecerán” (Rodríguez López, 2003: 246).

Hoy en día el ritual precede también la apertura de un camino o la construcción de escuelas y clínicas. El ritual no siempre es solicitado o sugerido por los nativos, la folclorización de esta ceremonia ha originado interés en su implementación por parte de representantes del gobierno como parte de ceremonias de corte político, sin mucho conocimiento sobre el significado profundo de la práctica ritual que solicitan. Así, es común que parte de las responsabilidades de las autoridades municipales serranas sea tener listo a un oficiante indígena que encabece la ceremonia de arranque de una edificación u obra similar.

EL MAÍZ

El maíz es la base de la alimentación tradicional de los nahuas de la Sierra de Zongolica, además de que varios de sus subproductos tienen diversas utilidades. Con el maíz se preparan tortillas, tamales, atoles, totopos, comidas “y a veces las personas tuestan un poco de maíz, para molerlo y complementarlo con café que es el famoso *esquite* que se da en las mayordomías en algunos municipios, para que éste rinda más” (Panzo Panzo *et al.*, 2009). Actualmente el elote ensartado en un palito de madera es un alimento-golosina de gran aceptación en Tehuipango, además de barato. Cada día llegan a la plaza principal del pueblo varias mujeres que acomodan sus pequeñas mesas, fogones y peroles en donde hierven los elotes. El cliente se acerca y escoge el que le guste, que le es preparado, si así lo desea, con mayonesa, queso y chile en polvo.

A las hojas secas del elote se les llama *totomoxtle*: sirven para envolver tamales y para elaborar algunas artesanías como muñecos, flores, etc. Las hojas verdes son aprovechadas para envolver tamales de elote. En cuanto al elote, este se ocupa para desgranar las mazorcas e incluso para hacer las veces de tapadera de botellas de plástico o de vi-

drio. Las puntas del olote se dan a los animales y también se aplican como insumo artesanal (Panzo Panzo *et al.*, 2009). Por su parte, el rastrojo de la milpa se utiliza como forraje para los animales, en la construcción de corrales para los huertos familiares y como materia para el abono orgánico.

En la sierra existen algunas historias sobre la relación de los nahuas de esta región con el maíz. Se cuenta sobre su creación, pero también sobre las vicisitudes e incertidumbre que genera una mala cosecha. En algunos relatos el maíz se caracteriza como un obsequio dado a los hombres: cuando éstos “reniegan” del don o le buscan una razón terrenal, la armonía con la naturaleza se pierde.

Que antes había dos niños que iban a trabajar y dejaban a su abuelita en la casa, ellos traían elotes y frijol. Pero un día ella dijo: “voy a ver a donde trabajan mis hijos”, pero ellos sólo iban a jugar y un día la abuelita los siguió espiándolos: el lugar estaba lleno de malezas y pues vio la abuelita que sus hijos no hacían nada. Entonces dijo que ellos estaban robando, ella llegó a la casa y después llegaron sus hijos y les dijo: “Si ustedes no trabajan, entonces dónde roban todo lo que traen”. Ellos dijeron que no robaban sino que trabajaban, entonces la abuelita les prohibió ir al cerro de nuevo. Desde ahí ya nunca trabajaron y que nunca se va a dar nada porque los niños ya no volvieron a la milpa. Desde ese tiempo los hombres tuvieron que trabajar mucho porque antes de eso todo se daba así sin trabajar. Los hombres limpiaban, sembraban y le echaban tierra a la milpa para que pudiera dar para que ellos pudieran consumirlo.

El señor Jesús dio la semilla que según iban a rendir el maíz, y pues vino la nuera, que la llamaban lagartija, y pues no le gustó. Dijo: “Si Dios nos va dar la semilla, cómo va a rendir para dar de comer a todos”. Entonces la nuera no le gustó. Entonces puso mucho maíz, que es nixtamal pero éste se hizo mucho: lo sacaban y lo sacaban y se hacía más y hasta se salió afuera de la casa todo el nixtamal; pero todo esto lo hizo la nuera. El Señor bautizó una semilla para que alcanzara para toda la familia, por eso ahora

ya nos acostumbramos a poner mucho maíz para nixtamal y nada más lo que se pone es lo que se utiliza para comer. Y pues hizo mal la nuera o la lagartija, por esta razón la convirtieron en lagartija y desde ese momento se encuentra en las piedras y en la milpa (Panzo Panzo *et al.*, 2009).

En Tehuipango se cuenta la siguiente historia sobre la creación del maíz:

Vivía un señor que no trabajaba, tenía dos niños. En ese entonces no había maíz. Llegó un señor en su casa, le dice “ayúdame a trabajar” [y] le pidió a su hija. Le dijo “no, porque no trabajas, eres flojo, no te voy a dar mi hija”. Le dijo “no, ya llegó la hora para que trabaje”. [Le contestó] “Si vas a trabajar, pero dónde vamos traer lo que vamos sembrar”. Le dijo: “no te preocupes, a mí no me vayan a dar de comer, sólo quiero que me pongan tacos y voy trabajar”.

Llegó un día y la hora para ir a espiar si de verdad trabajaba y vieron que sí, y sembró 15 hectáreas. Cuando llegó les dijo: “¿por qué me fueron a espiar? Ahora ya no va dar, y ya no seguiré trabajando”. Al paso del tiempo le dijo a su suegro que le consiguiera lo que va sembrar, lo que es maíz, frijol y lo demás, [pero] el suegro no pudo conseguir porque no sembraba maíz ni frijol, sólo sembraban trigo y avena. Le dijo a su yerno que no consiguió. Él le dijo “no te preocupes, yo sé dónde lo consigo, sólo dile a tu hija que me ponga tacos para llevar porque los trabajadores me están esperando”. Cuando le pusieron sus tacos se fue y llegó al campo, lo estaban esperando sus trabajadores: son los mapaches, tuzas, tlacuaches y todos tipos de animales.

Le ayudaron a cortar leña, lo juntaron en un solo lugar y lo quemaron. Donde se convirtió los diferentes maíces para la semilla como: la tierra amarilla se convirtió en maíz amarilla, la ceniza es el maíz blanco, y el carbón es el maíz azul. Ese mismo día sembraron el maíz. Dos semanas después le dijo a su suegro “vamos a ver la siembra, para ver si creció bien la milpa”. Al llegar, el suegro se sorprendió porque la milpa [era] grande con unos elotes enormes. Después de unas semanas el yerno le dijo a su suegro que consiguiera quiénes van a traer la mazorca porque él

ya había cosechado. Ayudaron los animales en la cosecha. Por eso ahora seguimos cultivando (Panzo Panzo *et al.*, 2009).

Aquí nuevamente se da la correspondencia entre el hombre y la naturaleza. La voluntad humana no alcanza para domesticar la tierra y para “convencerla” de colaborar con la manutención de los nahuas. Especial significado tiene este relato sobre la condición del suelo en Tehuipango, de difícil trabajo y poca retribución en la cosecha. Nótese en la historia que, a pesar de que la agricultura no era desconocida por sus actores, el maíz debía buscarse fuera de la comunidad puesto que la tierra no había sido propicia para el grano. Al final, son nuevamente los animales silvestres, como referencia al señor del *Tlalokan*, los que ayudan a los humanos con la siembra.

EL CULTIVO DE LA TIERRA: “MANO VUELTA” Y EL ESFUERZO EN LA ZONA FRÍA

El complemento de la cosecha cañera y de los cafetales tenía sentido desde la milpa tradicional. Actualmente “a cualquier maizal se le llama milpa, pero la milpa-milpa”, como le dice un habitante del municipio de Tequila, es aquella que abastecía desde el traspatio y el resto de las pequeñas propiedades familiares con maíz, calabaza, frijol, quelite, chícharo y haba. Además de estos cultivos, otros se sembraban para el forraje como la avena y la cebada.

Tehuipango está ubicado en una zona con predominancia de suelos “rendzinas” (E+Lo+I/2) y “regosoles” (Re+Ao/2) (Sagarpa, 1998: 8). La zona con predominancia de rendzinas inicia en el extremo noroeste de la región de Zongolica, cerca de la ciudad de Orizaba. Al avanzar hacia el sur se divide en dos porciones: la primera al occidente en la que se ubican partes importantes de los municipios de Soledad Atzompa, Atlahuilco y Xoxocotla. La segunda, porción oriental, es una franja que se origina cerca de Orizaba y termina en Tehuipango (Sagarpa, 1998: 8).

Las características de estas unidades de suelo presentes en la sierra alta son: profundidad menor a los 10 centímetros hasta la roca, tepetate o caliche duro. En esta zona predominan las rocas y los materiales calizos. Son altamente susceptibles a la erosión debido a la topografía y esta es una limitante para la agricultura; en ganadería soportan un pastoreo limitado (Sagarpa, 1998: 8). Por su parte, la zona de suelos “regosoles” está superpuesta con la zona de “rendzinas”, avanza de noroeste a sureste y se amplía hacia el occidente a la altura de la cabecera municipal de Tehuipango, por lo que penetra hacia el territorio de Puebla donde alcanza a Tehuacán. En esta zona se ubican las cabeceras municipales de Soledad Atzompa, Xoxocotla, Tlaquilpa y Astacinga (Sagarpa, 1998: 8).

El tipo de suelo dentro de esta zona es el “Regosol eútrico” (RE): de color claro, somero, de fertilidad moderada o alta condicionada por su profundidad (en la región son suelos delgados), así como por su pedregosidad (en la región es muy alta); en las zonas de ladera, como es el caso de la región, están acompañados por afloramientos de roca o tepetate.

“MANO VUELTA”

La “mano vuelta” era un sistema solidario entre las comunidades serranas como respuesta a sus necesidades. El intercambio de trabajo por alimentos, si se quiere simplificar o sintetizar el sentido, ocurría cada temporada e implicaba un contacto permanente entre los nahuas de tierra fría con otros indígenas de su misma etnia que, por su parte, mantenían relaciones con finqueros y ejidatarios mestizos. Inclusive, varios de los patrones con los que se negociaba la siembra y la cosecha del maíz lo eran.

El trabajo realizado en tierras prestadas se aprovechaba para la siembra con resultados más favorables.

Iban a trabajar a tierras ajenas que empiezan por ahí por Tecpantitca [Zongolica] pa'bajo... rentan ahí los terrenos y ahí siembran como es tierra cálida, en unos cuatro meses se da la milpa. Y aquí el que no siembra

se van y le dicen: présteme usted veinte cajones de maíz, sí, cómo no. Nos hacían el favor. Y ya llegábamos a hacer lumbrecito y a desgranar. Son cinco kilos por cada cajón. Y de ahí a desgranar.

Había ocotes, no había luz: prende un ocote y órale. El señor, el dueño, duerme. Ya cuando uno acabó de desgranar, lo despierta. Se levanta a medir, está completo, pues órale. Temprano a las cinco de la mañana ya viene el burrito y a cargar y ahí viene uno [de regreso]. Llega uno a acá: saben muy sabrosas las tortillas, le da uno a los animales. Dos tres días con los animales, se acabaron los diez cajones (E-migrante Tehuipango, 2009).

Los nativos de tierra fría bajaban constantemente a los municipios serranos de la zona templada como Tequila, a la comunidad de Poxcuauhtla; a Tecpantícpa, Ixpaluca, Zomajapa, entre otras, del municipio de Zongolica (Romero Melgarejo, 1989: 165). La agricultura de subsistencia debía complementarse fuera del municipio por lo que migrar también implicaba la sobrevivencia.

Cuando era yo chico aquí no se daba el maíz. Mi papá iba a trabajar por la sierra, le llamaban Tepexilotla; ahí iban a hacer el chapeo del acahual, tumbaban. Ahí sembraban milpa y ya cuando cosechaban traían para acá el maíz. Tepexilotla queda por Chicomapa [municipio de Zongolica]... ahí adelantito le dicen Rancho Nuevo y ahí hay una entrada para Almelinga, ahí suben y llegan a Limonestitla, y de ahí suben para Tlacotepec de Díaz. De ahí pa'riba iban a trabajar. Está lejos (E-migrante Tehuipango, 2008).

Las localidades de Almelinga (o Almilinga, Santo Domingo Manzanarés) y Limonestitla pertenecen al municipio de Tezonapa, en los límites con la porción más cálida del municipio de Zongolica; Tepexilotla y Tlacotepec de Díaz pertenecen al estado de Puebla, a los municipios de Zoquitlán y San Sebastián Tlacotepec, respectivamente, poblados por debajo de los 300 metros sobre el nivel del mar, en contraste con los más

de 2 300 metros de varias de las poblaciones de Astacinga, Tehuipango y Tlaquilpa.

Estos sitios permitían la siembra. También acrecentaron la experiencia de los nahuas en el intercambio con gente que vivía en un contexto diferente al de la sierra alta. El dinero no era imprescindible para negociar.

A mí me platicaron algunos señores de que, según los patrones, por ejemplo que tú eres mi patrón, ¿no? Entonces yo llego ahí contigo, te pido prestado el terreno. Y tú me vas a decir: bueno, si quiere trabajar, trabaja, o hágame primero mi trabajo y, ya después, tu trabajo, a “mano vuelta” como le decían (E-migrante Tehuipango, 2008).

El maíz no se daba, tampoco hasta ahorita. Pero si le echas abono sí se da. El terreno era prestado: si vas a sembrar diez tareas, hay que darle al patrón también diez tareas, hay que barbechar. Iba uno a medias, entre que no te cobra renta mejor le pasabas. Mi papacito, gracias a Dios ya no vive, pero más o menos me enseñó ese trabajo y hasta ahorita estoy acá (E-migrante Tehuipango, 2009).

La “mano vuelta” permitió, además de la subsistencia de las familias de los municipios altos de la sierra, reconocer zonas que de otra manera quizás no se hubieran animado a visitar. Fue, sin duda, la necesidad de comida y trabajo el primer motor de la migración.

LA SIEMBRA EN LA COMUNIDAD

En Tehuipango antes del crecimiento del fenómeno migratorio la agricultura era la actividad principal para mantener la reproducción doméstica. El sistema agrícola tradicional serrano requería del concurso de todos los miembros de la familia en las actividades de la producción, con diferencias particularizadas en función del sexo y la edad. La dife-



FOTO 13. Rastrojo en una ladera. Ticoma, Tehuipango. (Fotografía: Alejandro Martínez Canales.)

renciación permitía aprovechar distintos tipos de mano de obra, además de establecer la complementariedad y la cooperación necesarias para cubrir diversas actividades.

La práctica tradicional para la siembra en el Tehuipango original incluía métodos con ciertas características relativamente sustentables. El ganado ovino era aprovechado para el abono de los terrenos de la siguiente manera:

Mi papá acarrea maíz, así lo platicaba. Antes no se daba el maíz, no había abono. Nomás se daba donde amarrabas al borreguito y había abono. También se da el haba, pero poquito. El chícharo también. Pero frijoles no.

El maíz no se daba antes por lo mismo de que no había fertilizantes por aquí. Aquí lo que se daba era con abono de borreguito. Pero se hacían los corrales, no como ahora que los amarran. Se hacían los corrales donde estaba la milpa: un corral cuadrado, bien cercadito y ahí hace uno la casita junto al corral para que no entre el coyote. Y alrededor del corrali-

to, por ahí se ponía al perrito que ahí se quedaba sufriendo el agua, ahí le dábamos de comer (E-migrante Tehuipango, 2009).

El corral permanecía en un lugar hasta por ocho días mientras se juntaba la cantidad necesaria de abono, tras de lo cual se movía hacia otro terreno. Al paso de un año y con varios corrales en distintas parcelas comenzaba el barbecho con azadón y entonces se sembraba, además de maíz, calabaza y quelite.

El ganado ovino criollo fue desapareciendo paulatinamente de Tehuipango. Hoy la mayor parte de los borregos que se ven en las localidades o en el perímetro de la carretera que va hacia Tehuacán o Astacinga son los que han sido otorgados por el gobierno federal a través de diversos programas productivos coordinados por la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentos (Sagarpa).

Ya casi no se ven los borregos que aquí había antes. Algunos están encerrados en los terrenos de sus dueños, lo que antes no ocurría. Los animales podían andar por todas partes porque no se sembraba mucho. Incluso el maíz lo traían del lado de Puebla porque aquí no se daba más que después con el fertilizante, y apenas que se empezó a usar la gallinaza (E-migrante Tehuipango, 2008).

El abono de las aves de corral sustituyó eventualmente a la boñiga ovina, cuyo aporte a la siembra de subsistencia desmereció en función de los terrenos sembrados que surgieron con el apogeo de los agroquímicos. Los borregos que hoy deambulan por las colinas llevan forzosamente un bozal hecho de bolsas de costal o hilo sintético para evitar que coman en los sembradíos agrícolas y en aquellos que desde hace poco son aprovechados para la silvicultura. Sólo el elevado precio actual del abono fabricado ha mantenido a los borregos como alternativa.

Los conflictos por la invasión de terrenos socavaron el uso solidario de las ovejas en la fecundación de la tierra. Para algunos, incluso,

impactó en la calidad del maíz y la de por sí exigua productividad del suelo de la zona alta de Zongolica.

Nos íbamos a cuidar los borregos, luego ni sabíamos de quién era el terreno [donde los metían a pastar]. Ahora ya comienzan conque: “ése es mi terreno, no puede pasar”. Antes era libre: cuarenta, cincuenta borregos en el corralito; en ocho días era una bola de abono. Y es criollo, es natural. Entonces, ese maíz era natural, aguantaba un año, un año y medio, no se apolillaba. Ese maíz aguantaba limpio. Y ahora no: todavía está ahí en la hoja y ya tiene la polilla.

El frijol, si queremos que se dé, le echamos DDT, le dicen “diablito”. Pero si no, nada. Se sembraba 15 de marzo, decía mi papá, marzo-abril. Para mayo la milpa ya viene por aquí así, ya está largo. Para junio, el Jueves de Corpus, la calabacita ya hay. Flor de calabaza, un tendedero de guía. Y ahora no (E-migrante Tehuipango, 2009).

Actualmente se siembran en la demarcación 1 875 hectáreas de maíz (Sefiplan, 2014). Su cultivo y el de otros productos continúa verificándose en Tehuipango una vez por año. El ciclo agrícola del grano se inicia con la preparación del terreno en marzo, consistente en el desmonte de los terrenos (*acahuales*) que se han dejado descansar por algunas temporadas hasta su recuperación. Luego del chapeo se tumban los árboles que haya y entonces se procede a la quema. El barbecho se hace con la ayuda de una yunta, ya sea propia o alquilada. La semilla se somete a la tierra poco antes de que inicie la temporada de lluvias a finales de mayo.

Las primeras etapas dentro del proceso de producción del maíz –obviando la preparación del terreno– requieren menos esfuerzo que con los pequeños cereales como el trigo o el arroz, por ejemplo. El maíz es sembrado con azadón o con la coa, incluso entre rocas en laderas escarpadas. Durante la cosecha la presencia del hombre es preponderante para recoger los elotes y almacenarlos, tras de lo cual es la mujer quien se hace cargo del desgranado, la molienda y la cocción del maíz.

Los arados que se utilizan son de madera y actualmente los que siguen en uso tienen una parte metálica llamada reja que va al final del arado, en contacto directo con la tierra. Las coyuntas con las que se sujeta a los bueyes al arado solían ser de cuero, pero ahora se combina con hilos trenzados de material sintético. Los propietarios del lugar cuyos terrenos no rebasan una hectárea barbechan sin yunta y siembran todos los años, sin dejar descansar la tierra, pues no poseen más extensiones de terreno.

En las partes más altas de Tehuipango se comienza a preparar la siembra poco después, a finales de marzo, como en los casos de las comunidades de Loma Bonita, Ticoma y secciones de Tlacotepec y Xopilapa. En estas localidades la siembra es difícil y requiere de mucha dedicación. La yunta no se acostumbra hoy en día en varios de sus parajes y la tumba del terreno es aprovechada para diversificar la producción y el aprovechamiento.

Uno puede conseguir la yunta, pero gasta mucho pasto. Uno la puede conseguir por fuera. Aquí ya no acostumbramos la yunta, es mejor con azadón y sacar leña. Está cara la leña: siete palitos a diez, once pesos; de encino. No hay leña para hacer lumbre. Si yo tengo un buen terrenito que tenga yo encino, entonces me compran. Si no tengo, a fuerzas tengo que comprar (E-migrante Tehuipango, 2009).

En la sierra, hoy en día las yuntas son cada vez menos debido a lo escaso de los prados para alimentar al ganado vacuno. Pocas vacas y toros se ven en los distintos municipios. Hay mayor suerte para ver a estos animales conforme la sierra se vuelve templada y se hallan terrenos más planos y amplios, como en el caso del municipio de Zongolica y algunas zonas de Los Reyes.

En Tehuipango solía haber bueyes que eran ocupados para las labores del campo a cambio de una renta monetaria o pago en especie, según fuera el acuerdo entre las partes. Para tenerlos en algunas de sus comunidades se destinaban amplios terrenos como potreros o zonas de

pastoreo. Los “toros”,²² además de algunos rebaños, pastaban en terrenos grandes alrededor de los cuales se levantaban barreras construidas de piedra. Al paso de los años, la ausencia de suficiente forraje, el alto precio de la pastura y el deterioro o el cambio de uso de los terrenos dispuestos como potrero fueron menguando su presencia.

En la parte alta de este territorio nahua se identifica a Tlaquilpa quizás como el último reducto de las yuntas. La gente de Tehuipango señala a este municipio como el único donde todavía pueden encontrarse “yunteros”.

La yunta para el barbecho, se echa el arado. Pero casi ya no hay yuntas, vienen de aquel lado, de Puebla. Ya no hay aquí porque gastan mucho pasto, en dos o tres semanas ya se lo comieron todo de un terreno. Hay que esperar como cuatro años a que crezca para venderlo (E-migrante Tehuipango, 2008).

Actualmente, agricultores de comunidades vecinas al estado de Puebla contratan a campesinos de ese estado para que traigan sus animales a arar la tierra. Desde Tecpanzacoalco un yuntero suele bajar con sus toros hasta el fondo de la cañada, que más adelante se vuelve abrupta. La yunta sube a trabajar sobre la franja inclinada que termina en el río Moyoatempa, del lado veracruzano. El arado contratado permite al campesino de Tehuipango ocuparse en otras actividades, sobre todo en la construcción, cuando algún familiar migrante envía dinero de Estados Unidos para que le sea construida una casa de material. Mientras el nahua poblano dirige a su yunta, su contraparte veracruzana pega bloques o ladrillos.

Durante julio y agosto se llevan a cabo las escardas o limpias para eliminar la hierba que ha nacido junto a la milpa (Méndez López, 1988).

22 Algunos nahuas de Tehuipango se refieren a los bueyes usados para el arado como “toros”.

La milpa se sigue vigilando y la cosecha ocurre durante enero. Además de quienes pueden ocupar una yunta, las herramientas utilizadas han sido las mismas por generaciones.

Aquí nada más el azadón y el cavador, ése yo lo conocí. Se ocupaba más el cavador, pero ya después apareció el azadón para limpiar la milpa; el cavador se hacía con madera de aquí, pero luego ya se compró en Orizaba el metálico como espátula. Usaban machete, le decían mocha, era de otra forma, tenía una como colita, terminaba como en curva (E-migrante Tehuipango, 2008).

La producción de maíz disminuye sensiblemente por temporadas. Tras una época de auge por la llegada de los fertilizantes, las cosechas decayeron otra vez.

Ya después de que yo conocí, y que traían el maíz de fuera, a mi papá le prestaron un terrenito arriba de donde vivíamos, ahí se barbechó y compró, creo, un bultito de abono. En ese tiempo salió lo del abono, por ahí del 72, 74. No sé quién lo trajo. Era uno de bulto y era el mero bueno, traía una mazorquita [logotipo], le echaban y ya aguantaba así hasta producirse. Pero ahorita se tiene que echar tres veces para que produzca (E-migrante Tehuipango, 2008).

Actualmente la cosecha de autoconsumo no alcanza para dar de comer a varias familias. De ahí que para comprarlo varios bajen a la cabecera desde las comunidades más altas como Loma Bonita y Ticoma, ubicadas entre los 2 600 y 2 800 metros de altitud. El maíz cosechado se almacena dentro de la misma vivienda sobre tarimas y en ocasiones se le echa cal para evitar que se pudra o se llene de gorgojos.

Cuando el maíz cosechado resulta suficiente para alimentar a la familia durante un largo periodo, los excedentes se ofrecen en las tiendas de la cabecera municipal. Hasta ahí llegan otros nahuas de la de-

marcación a comprarlo para completar su reserva. Estos últimos requieren de otras acciones para conseguir el dinero y hacerse del maíz faltante, entre otros insumos: “Animalitos: cerdo, pollo, para comerse o vas a la plaza a comprar y entonces lo vendes y compras azúcar, sal, cal, lo que necesites. Un guajolote se va a vender en 200 o 300 y de ahí compras el maíz” (E-migrante Tehuipango, 2008).

A pesar de lo demandante de la actividad agrícola, otros productos se siembran quizás hasta con mejor suerte que el maíz y en su conjunto dan forma a la tradicional milpa indígena. Especial preocupación merecería la aparente extinción de los magueyes que hace décadas poblaban las tierras altas del lugar. Hoy se les ve muy poco, algunos aparecen trozados, otros más perdieron sus raíces durante la apertura de algún camino y yacen tirados sobre el asfalto o la terracería.

Aquí antes no se daba la milpa, casi nadie sembraba, aunque barbechaban nomás sembraban cebada que se daba en esos tiempos; había unos magueyes, yo los conocí. Ahorita ya no hay, no sé por qué. Como nadie se preocupa por sembrar y ahorita ya hay azúcar, ya no se ponen a sembrar (E-migrante Tehuipango, 2008).

Los magueyes tenían un doble fin. Su siembra obedecía al uso que se daba a su penca para la construcción de los techos de las viviendas, junto con el *tejamanil* que se elaboraba a partir de la corteza de árboles. Asimismo, la miel que producía se empleaba como endulzante para el café y para el atole de masa de maíz.

Nosotros crecimos con miel de maguey. Bajaban los señores, las señoras cargando un cántaro de miel. Lo traían para cambiarlo por chile canario, por chayotes. Y esa miel es en lugar de azúcar. Pero ahora no. Mis hijos ya no saben comer de eso. Nada de quelite. Yo guía de chayote, guía de ejote; de quelite blanco que ahí tengo unas matas: ese es el mejor (E-migrante Tehuipango, 2009).

Algunas personas ven en el uso del maguey un elemento fundador del imaginario que construye al Tehuipango antiguo.

Fíjese: en Loma Bonita había una casa de tejamanil ya vieja, y otra de penca de maguey. Y yo sin una cámara, y le decía a un compañero: “eso es lo neto, lo Tehuipango”. Tener el temazcal ahí juntito, la abuelita escarmentando [carmenar la lana], los niños hablando náhuatl; eso es lo de antes. Pero resulta que regreso a los dos años y ya no está, se perdió; ya pusieron una casa de material ahí. Yo creo que si nos vamos más allá, yo creo que sí encontramos al Tehuipango antiguo: aquel que yo conocí con su casa de madera y techo de tejamanil, la cocina de penca de maguey y, en lugar de tablas, qurote de maguey (E-Hab. Tehuipango, 2008).

En relación con la agricultura, algunos viejos migrantes matizan respecto a las condiciones de la tierra para la siembra.

Aquí todo se da, lo que pasa es que aquí todos queremos dinero para comprar. Dicen que tierra seca y no se da, pero sí se da. Encerrándole un cuartito, regándole con poca agua, pero sí se da. Pero unos dicen que no van a sembrar tal cosa porque está barata para vender. Pero no se trata de vender, se trata de tener. Pero no, a veces estamos al revés. Unas personas vienen y me dicen: “Ay, pero ¿cómo tiene usted flor?” Yo les digo que cuidando. Eso sí: cerrado, ni perro ni pollo (E-migrante Tehuipango, 2009).

Los adultos poseen aún la cultura agrícola basada en el esfuerzo y en el cuidado de su parcela. Parecen retar a las erosionadas colinas con base en el tiempo y el esmero que le dedican a su siembra. La mayor parte de estos adultos mayores de 50 años son migrantes retirados vueltos a su comunidad y sin otra perspectiva que reiniciar con la agricultura de subsistencia. Si bien la producción que consiguen no deja de ser limitada, la variedad de lo cosechado es consecuencia de la observación puntual del ciclo agrícola local.

Aquí se siembra cebada, yo tengo chicharito, hay habita. También se siembra trigo en agosto y se levanta en enero. Para el maíz se siembra en junio y se levanta en enero; pero algunos ya están sembrando de una vez [marzo]. También hay calabaza, pero casi no se dio ahora; el año pasado sí. Todo es para nosotros, nada se vende, luego ni a nosotros nos alcanza. Hay que usar el abono: de la tienda o de borrego. Está muy caro el fertilizante, seiscientos y algo. Ya sembramos muy poco.

Estas piedras las pusimos aquí [muro construido] porque estorbaba para sembrar. Antes no se veían tantas, pero como desmontaron, ahora se bajan (E-migrante Tehuipango, 2008).

La silvicultura fue ensayada por algunos migrantes previo a la intensificación de la entrega de plantas y recursos para la reforestación. Esta política derivó en el abandono de algunos pequeños productores de plántulas que vieron en su iniciativa una fuente de ingresos. También han intentado con flores.

De ocote sacaba cada año veinticinco o treintaicinco mil pesos de plantas forestales. Ya no me compran porque el gobierno da programas donde entrega ocote para sembrar. De flor de margarita, sí, aguanta el frío, voy en la segunda etapa, ahora cosecho puras flores. También empecé a sembrar azucena, rosa, hortensia; también tengo alcatraz. No muchos siembran, pero si a mí me da flojera chingarle un día por cincuenta pesos, mejor me voy a lo mío (E-migrante Tehuipango, 2008).

Las iniciativas, que se distinguen al confrontarlas hoy con el comercio de abarrotes, buscan precisamente la diversificación de actividades si bien el destino es la venta, salir de la agricultura de autoconsumo y combinarla con otra de carácter más comercial. No obstante, en ocasiones los programas de gobierno, al facilitar recursos para proyectos pre-determinados, dificultan el desarrollo de afanes más auténticos:

Aquí nosotros estamos pensando en unos proyectos de papa, de pedirle al gobierno. Aquí sí se da la papa: por marzo lo sembramos, cuando llega el agua ya está la papa. Tarda como cinco o seis meses. Pero nomás que nosotros no pensamos [no sabemos] cómo lo vamos a trabajar. Ahorita yo saqué mi idea yo mismo, lo voy a meter un oficio y a ver si hacemos un proyecto, a ver si nos da el gobierno de aquí mismo de Tehuipango. Vamos a sembrar la papa, las chiquitas. Creo que lo van a estudiar los ingenieros para ver; yo pienso así pues: que venga a estudiar de qué abono van a ocupar en la papa (E-migrante Tehuipango, 2009).

COLOFÓN

La agricultura tradicional que hasta la fecha permea a las parcelas de Tehuipango y de las demarcaciones vecinas depende del conocimiento derivado de la experiencia cotidiana de las familias y las comunidades locales, que se ha transmitido de forma oral y práctica por generaciones. En el extremo opuesto de su paradigma se ubica la agricultura destinada al comercio, derivada de conocimientos surgidos de la ciencia occidental, que se transmite mediante servicios de extensión, fábricas, agentes y ventas a cada agricultor, a través de una gran diversidad de medios (Hernández Xolocotzin *et al.*, 1995: 16).

El usufructo que los nahuas de la parte alta de la sierra hacen de los recursos físicos y bióticos de su medio para la agricultura se basa en el aprovechamiento de los nutrientes acumulados durante los periodos de descanso de sus terrenos, hecho que genera un sistema de producción móvil. Lo mismo ocurre con el pastoreo de ovinos y caprinos que todavía persiste. Ambas prácticas tienen marcada dependencia de una densidad de población baja que permita el acumulamiento de recursos antes de que una misma área sea necesitada nuevamente para el cultivo o para el pastoreo (Hernández Xolocotzin *et al.*, 1995: 16).

El territorio está sometido a enormes tensiones: la escasez de tierra expresada en la minifundización o la pulverización de la misma, la cre-

ciente emigración de la población masculina, así como el debilitamiento y la desaparición de procesos solidarios como el que representaba el pastoreo para el abono de las parcelas. Esto ha ocasionado cambios en las prácticas agrícolas heredadas por generaciones (Salcido Ramos y Ramírez Valverde, 2008).

Podemos caracterizar la agricultura nahua de Tehuipango en el cuadro 1.

El sistema depende en gran parte de las circunstancias ambientales y de la estabilidad regional y política que proteja a los sistemas de flujo que dan vida a cada ciclo agrícola. Tehuipango sostiene su agricultura merced al profundo conocimiento de sus habitantes sobre su medio, que les permite aprovechar variantes de cultivo emergentes y trabajar con las especies domesticadas.

Los relatos sobre la agricultura de subsistencia en las comunidades rurales ubican mayormente la competencia del ciudadano serrano en este ámbito; de ahí surgen sus saberes, sus procesos y sus simbolismos.

CUADRO 1. Agricultura tradicional en la sierra alta de Zongolica²³

ASPECTO	CARACTERÍSTICAS
<i>Ecológico</i>	Ámbito muy limitado: altas pendientes, pedregosidad, suelo delgado deficiente o irregular
<i>Técnico</i>	Prevalencia de instrumentos manuales y/o animales para el trabajo. Sistemas de barbecho, cultivos autóctonos. Bajo uso de insumos industriales. Limitada y coyuntural asesoría técnica
<i>Socioeconómico cultural</i>	Producción para el autoconsumo; limitaciones: vías de comunicación, infraestructura y apoyo financiero

23 Construcción propia basada en Hernández Xolocotzin *et al.*, 1995: 18.

A estas dinámicas se le suman el comercio o el intercambio en pequeño de algunos productos cuyo valor les permite complementar el presupuesto de la familia y, en su conjunto, de la comunidad. En este *continuum* entra la migración temporal complejizando el entramado local pero, a la vez, fortaleciendo la relación de los nahuas con la agricultura, si bien ahora desde perspectivas diversas.

La legitimación de los migrantes en sus comunidades ha dependido de su capacidad para manejar este contexto. La práctica de su ciudadanía rural indígena le otorga un estatus según el cumplimiento de las actividades que reproducen a la localidad y a su cultura. Pero también, en los relatos encontramos a la conciencia en la manera de percatarse del significado que surge de la cotidianidad y que le forma como un miembro competente de su sociedad (Zamudio Grave, 2009). Esta conciencia es una dinámica más que va transformándose según la demanda de nuevas responsabilidades, según el escenario en el que el nativo interactúa con sus paisanos o con actores foráneos, por lo que hablamos también de procesos dialécticos.

Junto a estas reflexiones, no pueden soslayarse las condiciones estructurales que subyacen también en los relatos y las experiencias: el impacto negativo de la integración del país a la globalización propició la ampliación de la brecha de la pobreza en el campo mexicano. La circunstancia obligó aún más al desplazamiento desde la sierra hacia los grandes polos agrícolas comerciales de Veracruz y luego del norte del país, como preámbulo a su posterior viaje a las grandes ciudades y después hacia los Estados Unidos.

Durante el siglo xx el país experimentó transformaciones políticas, económicas, sociales y particularmente demográficas. Paralelamente, se sentaron las bases de las intensas asimetrías entre el mundo rural y el mundo urbano. Dos cambios fundamentaron la profundización de la crisis en el mundo indígena: el primero fue el tránsito de un país rural y agrario a otro preponderantemente urbano; el segundo, un proceso de dispersión de las localidades pequeñas, con el colateral incremento

de la migración hacia zonas rurales con mayor densidad poblacional y desarrollo (Rojas Rangel, 2009: 44).

Por último, la llegada de las vías de comunicación, de programas de gobierno y la intensificación de la migración modificaron el cuadro tradicional. El aumento de la población ocasionó, entre otras consecuencias, el fraccionamiento al límite de la tierra cultivable que había soportado a generaciones. El proceso se constituyó como causa de un quebrantado esquema agrícola basado en el minifundismo, que poco a poco fue exigiendo más trabajo y más esfuerzo, al tiempo que disminuía su producción y sostenibilidad económica y ecológica.

El contexto dentro del cual la migración rural se acrecentó y evolucionó incluye varios elementos convergentes como causas. El entramado comunitario de la sierra nahua así como continúa reproduciendo esquemas de antaño, con menos rasgos de inmovilidad, así también dio los elementos suficientes para que la subsistencia comenzara a buscarse en otros lugares y en otras culturas.

III. LA MIGRACIÓN RURAL Y SUS PROCESOS

INTRODUCCIÓN

EN LA SIERRA DE ZONGOLICA, LA EXPULSIÓN DE POBLACIÓN tiene como causa la realidad económica, laboral y productiva. Actualmente se realiza en términos de la migración interna que se da en los casos de la migración rural-rural, a su vez intrarregional y nacional. Existe también la migración rural-urbana, dentro de la misma zona centro del estado de Veracruz o hacia las grandes ciudades del centro del país. La más reciente es la llamada migración internacional, cuyos efectos sobre las dinámicas y los procesos comunitarios en materia de sociedad y cultura son los más notables y también los más recientes.

La explicación que se hace de la migración en las comunidades serranas de Zongolica no refiere al concepto como tal, pues la acepción no tiene un símil en la lengua materna local. La manifestación oral en lengua náhuatl o *macehuatlahtol* incluye una frase: *tlen yawi ne wehka* que interpretada al español significa aproximadamente: “el que se va lejos”. La intención de tal descripción es mucho más amplia que el sólo hecho de manifestar o describir una situación laboral. Para el nativo nahua la principal sensación o sentido que se le da es la ausencia y no únicamente el hecho laboral *per se*. La conciencia de las causas de la salida sí es clara. En la parte alta de la sierra encontramos expresiones que lo avalan: “aquí no hay trabajo, o hay trabajo pero no hay dinero”; “aquí siempre ha salido la gente a trabajar, eran pocos los que no salían”.

El constructo nahua de la migración encierra la visión de que sin ésta la economía familiar está “incompleta”. En su caminar por territorios distintos al suyo, los de Zongolica no reparan en discusiones acerca del tiempo o la distancia como factores para definir lo que es una migración y qué no lo es. Pero así como para algunos estudiosos el tiempo

define cómo calificar una situación de movimiento de población, en otros casos la migración es simplemente el cambio de residencia de un lugar a otro, de una comunidad a otra (Herrera Carassou, 2006: 23).

La migración rural-rural se ha caracterizado por ser la base de la manutención y la sobrevivencia de los grupos familiares indígenas carentes de opciones prácticas para su propio sustento. Este tipo de migración ocurre a través del desplazamiento de individuos o de familias enteras a zonas donde se plantan cultivos comerciales, tales como caña de azúcar, café, piña u hortalizas. Regularmente este desplazamiento es de carácter temporal y de esta forma consiente la permanencia de los lazos entre el migrante y su comunidad.

Los movimientos de la población indígena hacia otras zonas rurales para el trabajo jornalero están determinados por el ciclo agrícola del lugar de destino, pero también por el mismo ciclo en el lugar de origen, lo que motiva su complementariedad como actividad económica. Inclusive, el patrón que caracteriza a los traslados desde las regiones serranas es notoriamente remoto y data desde la colonia (Macip Ríos, 2005).

PRIMEROS RELATOS DESDE LA SIERRA

Durante los primeros años del siglo xx se tiene registro de que en 1912 un periódico local del municipio de Zongolica ya informaba sobre la existencia de numerosas fincas en la zona cálida de la sierra, en donde preferentemente se cultivaba caña de azúcar, hule y café (Méndez López, 1988).

Cuando uno trabaja, suda y se calienta el cuerpo. Pero ahora ya no puedo. Yo antes cargaba maíz, cajones. Andaba por Cañada [Puebla] y por otras partes, cargando maíz. Yo sufrí, ahora ya nada más estoy aquí. Corte de caña, corte de café, corte de arroz, corte de piña. Iba hasta Tierra Blanca [Veracruz]; más adelante, muy lejos, a cortar arroz. A cortar la madera con sierra, cualquier trabajo yo conocí. Fui varias veces, me iba caminando hasta allá (E-migrante Tehuipango, 2008).

Mis papás y abuelos acostumbraban a salir a trabajar por Temaxcalapa. No conocían lejos, por ejemplo, no se conocía Tezonapa. Trabajaban por Tecpantitla; es municipio de Zongolica. Mis abuelos trabajaban corte de café o limpia de terreno, chapeaban con machete, para que estuviera limpia la finca. Mis papás igual se iban a trabajar por allá (E-migrante Tehuipango, 2007).

Desde aquellos años las condiciones de trabajo para los jornaleros eran inadecuadas. No existe registro sobre los ofrecimientos o los pagos que hacían los patrones a los indígenas para que se presentaran cada temporada al corte. Sin embargo, la coyuntura de la Revolución ocasionó que algunas de las cosechas levantadas por los nahuas de Zongolica corrieran el riesgo de perderse ante el temor de éstos por trasladarse lejos de sus comunidades, debido a las noticias que llegaban a la región sobre el conflicto bélico desatado. Inclusive, algunos enfrentamientos ocurrieron en la sierra.

Hay una abuelita que cuenta que todavía vio cómo a uno lo amarraron del pescuezo y lo jalaron con el caballo hasta que se murió. Justicia por sus propias manos, eso se hacía, pero eso se acabó. Y todo eso fue uno de los conflictos más grandes que hubo en Tlaquilpa por el tiempo de la Revolución. Acaba de morir un señor que tenía 116 años, él platicaba que hubo trancazos muy duros durante la Revolución, se agarraban de aquel lado: los rebeldes de un lado y los otros, de cerro a cerro. Como todos andaban de blanco, era difícil distinguirse. Porque cuando yo crecía no había gente de pantalón, nada más los que tenían dinerito, todos eran de calzoncito [de manta], todos de huarache. Las mujeres andaban descalzas, nadie con zapatos (E-migrante Tlaquilpa, 2008).

Aprovechando el escenario, los temporeros de Zongolica escucharon mejores propuestas y garantías de los patrones y los finqueros, quienes en su desesperación les ofrecieron un aumento en sus percepciones y algunas mejoras en las condiciones generales de trabajo.

Otra práctica que llegó a ser común durante las primeras décadas del siglo pasado fue el reclutamiento forzoso de gente de la sierra para ir a combatir.

Me platicaron que mi abuelo fue gatillero. Fue porque dicen que lo citaron acá al centro y lo vinieron a traer con policías; lo metieron al cuarto. Eran varias personas que los metieron a la cárcel. Y al otro día los llevaron para Orizaba, no sé dónde. Y les dijeron que se echaran un baño y ya salieron, le dieron jabón. Se acabó de bañar, abrió la puertita, iba agarrar la ropa que llevaba, pero ya los estaban quemando ahí toda su ropa; era entonces su calzón [de manta]. Ya después les traían sus trajes, se lo dieron y ya les pasaron su cena. Era un traje de soldado. Acabaron de comer, les hicieron práctica de tirar, [a ver] quién tenía valor. Cada quien su examen que les hacían, no sé cómo le dicen: que tosieran.

Y les hicieron la práctica de tiro, mi abuelito de por sí tenía escopeta para tirarle a un conejito. En aquel tiempo con pura pólvora, él ya sabía tirar, tenía buena puntería. Los escogieron, los trasladaron a otro lado. Sufrían. Los mandaron al enfrentamiento, fueron a Veracruz. Unos [actualmente] todavía ni saben dónde está Veracruz, pero a ellos se los llevaron a varias partes donde se distribuyeron. Iban y se enfrentaban en partes donde no había de comer. Una vez, o no sé cuántas, comieron carne de caballo. Se lo llevaron cuando estaba joven (E-migrante Tehuipango, 2008).

En los años sesenta del siglo pasado los movimientos seguían ocurriendo regularmente dentro de los límites de la sierra y algunos municipios aledaños como Tequila. En este municipio los de Tehuipango trabajaban en los cafetales. En ocasiones esta experiencia los relacionaba con otros cortadores o empleadores que los llevaban hacia Tuxpanguillo, en el municipio de Ixtaczoquitlán.²⁴ La zona cafetalera, que en general abar-

24 Límitrofe con Orizaba y con la Sierra de Zongolica.

caba a los nativos de la zona fría, incluía a las localidades de Comalapa y Temascalapa, ambas en el municipio de Zongolica.

A pesar de la notoria predilección por el trabajo dentro de la sierra, a fin de disminuir los gastos de traslado y evidentemente para sostener relaciones con gente del mismo grupo cultural, ya otros jornaleros hacían el viaje más allá de los límites de Zongolica.

Yo ya tengo 67 años, ya no voy al cañal. Cuando iba te venían a buscar. Un rollito de veinticinco cañitas, veinticinco centavos. Ya tiene años. En el 66, el 65, ya andaba por allá por Omealca, por Santa Cruz, por Tezonapa, Cuichapa, Tierra Blanca, Jesús Carranza. ¡Putá madre!, en el tren hasta Reitepache²⁵ ya en Oaxaca. Ahí cortabas arroz, piscabas mazorca. Allí llegabas a buscar trabajo, ahí era arroz y milpa, no había caña. Había ganado (E-migrante Tehuipango, 2009).

El traslado se transformaba en una experiencia extraordinaria para los precursores de estas excursiones. El ferrocarril de pasajeros que entonces atravesaba las ciudades de Orizaba y Córdoba era aprovechado por los cortadores que viajaban en grupo.

Me iba en el tren, en el que pasaba a las cinco de la mañana que iba pa'bajo. Lo agarraba en Córdoba o en Orizaba. Y de regreso ahí en Reitepache y de ahí te tenías que bajar en Orizaba. Ya luego vienes y el de pasajeros [sólo] hasta Tequila. Porque para acá no había nada, era caminando. En Tequila se agarraba el pasaje si alcanzaba, si no, mejor nos íbamos caminando hasta Orizaba. De ahí agarramos tren. Cobraba seis pesos

25 La referencia puede ser a dos lugares, aunque sin identificación plena: a Santiago Atitlán, en donde hoy se cultiva maíz, jitomate, café, frijol y chile. Existe ahí una historia respecto a la elaboración de tepache en la zona que actualmente abarca la extensión territorial de este municipio (*Enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México*); el nombre al que se refieren los nahuas de Tehuipango sería una denominación antigua y/o regional de la demarcación. La otra posibilidad, de acuerdo con informantes de la zona de Córdoba, es que se trate de una población vecina de las localidades de Tlaxiaco y Putla, también en territorio oaxaqueño.

desde Orizaba a Reitepache, como ahorita seiscientos yo creo (E-migrante Tehuipango, 2009).

Iniciando la década de los años setenta comenzaron a ir más allá de las fincas del aromático. Conocieron el trabajo en las zonas cañeras del centro de Veracruz, cercanas a centros urbanos como Córdoba, así como otras fincas cafetaleras, externas a la sierra.

Ya empezaron ir más abajo, por [los municipios de] Córdoba, Tierra Blanca, Tezonapa, al corte de caña. En Cuautlapan [municipio de Ixtaczoquitlán] también cortaban la caña. El empleo en el café era temporal y por esa razón la gente se tuvo que empezar a ir más abajo, para buscar más empleo en las partes más bajas en donde se necesitaba más mano de obra.

Primero fui a Tezonapa, salí como quince años. Ahorita tengo 43 [años de edad]. Antes no había camioneta, bajábamos por aquí por Temaxcalapa, salíamos por ahí que le dicen Pueblo Nuevo. De Mixtla a Temaxcalapa. Pasábamos Temaxcalapa, íbamos a Chicomapa. Caminando es como un día. Salíamos de acá como a las ocho de la mañana y a veces llegábamos hasta el otro día. Nos íbamos un grupito de seis señores o luego la señora para cocinar (E-migrante Tehuipango, 2009).

Íbamos por Villanueva, pa'riba. Ahorita ya ni sé cómo está, había antes café. Tenía yo como diecinueve o dieciocho años. Ahorita llevo como diez años que ya no voy. Todo conozco por allá. Por el rumbo de Huatusco, la colonia Manuel González [municipio de Zentla²⁶] Zentla, Acahualco. Todo ese rumbo (E-migrante Tlaquilpa, 2008).

Los experimentados nahuas de tierra fría solían hacer largas marchas en cuestión de horas durante el mediodía. Estos trayectos eran aprovechados también para establecer relaciones. Méndez reporta la experiencia de un

26 Límite con Huatusco, sobre la carretera federal Fortín-Totutla.

nativo de Tehuipango que desde los diez años de edad salió en compañía de su padre para acompañarlo al corte de café en Tuxpanguillo, municipio de Ixtaczoquitlán, lugar al que se llegaba tras uno o dos días de viaje (Méndez López, 1988: 57-58). Los recorridos de entonces variaban en su duración, en dependencia con las relaciones que se iban construyendo.

Me platicó mi papá y mi mamá, y mi hermana que se fue con ellos, que una vez se fueron a trabajar. Llegaron a Chicomapa y caminaron como dos tres días. Pero no es que esté retirado, lo que pasa es por como caminaban, o como les gustaba la copa, pasaban a un lugar y ahí saludaban, se quedaban un rato. Ahí pasa la hora.

Ahorita hay camiones, pero antes no. Mi hermana, aquí presente, ella iba antes y también sufrió. Se iba con mi abuelito, y como les gustaba echar la copa, ahí los esperaba. La llevaban para abajo como cocinera. Y en aquellos tiempos no había nylon, se mojaban. Ocupaban unas hojas grandes [para cubrirse], así, anchas, que he visto en Orizaba. ¡Mafafas, ésas! (E-migrante Tehuipango, 2008).

La cabecera municipal de Zongolica y sus caminos circundantes eran puntos de reunión de temporeros de tierra fría. De ahí partían a plantaciones cafetaleras cercanas, como la de Axalpa, en los límites con el municipio de Naranjal, ya en tierra caliente, y a otras dentro del municipio de Tequila. Desde entonces, la migración al corte de café ocurría en noviembre después de la celebración de Todos Santos y culminaba alrededor de mayo, si bien algunos jornaleros sólo permanecían dos o tres meses trabajando, tras de los cuales volvían a sus comunidades de origen. Otros más, al contrario, se quedaban hasta la limpia de las matas de café, tras la cosecha (Romero Melgarejo, 1989). Esto último continúa ocurriendo.

Inicialmente la ausencia de la comunidad confrontaba a los nahuas con escenarios similares a los identificados como parte de su imaginario: paisajes rurales, contrapartes nahuahablantes, arduo trabajo en el campo y las largas caminatas.

Y entonces, no sé por qué, se nos hacía una distancia larga. Y ahora llegas a Villanueva a pie en un día. Pero en aquellos tiempos no sé por qué. Dormía uno pasando Temaxcalapa, ahí por Dos Caminos, ahí se nos hacía noche. Nomás por pedir posada para dormir ahí, pues sí te dan un lugarcito ahí para que duermas. Pero tienes que cargar un poco de agua con las cubetas. Me acuerdo una vez que nos mandaron a traer agua y ya que nos dan una jícara de atole (E-migrante Tehuipango, 2009).

ORGANIZACIÓN DEL TRABAJO FORÁNEO

Las zonas templada y cálida caracterizan la franja rica de la Sierra de Zongolica. El café en la primera y la caña de azúcar en la segunda han sido polos de atracción laboral para la gente de Tehuipango, Tlaquilpa y Astacinga. No obstante el énfasis en estos tres municipios, otros más se unen al corte provenientes de Mixtla de Altamirano y Texhuacan. Desde la Sierra Negra se acoplan a los contingentes veracruzanos los nahuas de Ajalpan: Nueva Esperanza, Tecpanzacoalco y Cuaxuxpa, que son localidades identificadas por los jornaleros de Tehuipango como lugares de origen de sus compañeros de viaje; otros más vienen de Tepezizintla, en Vicente Guerrero. Los lindes entre ambas sierras –subregiones a su vez de la Sierra Madre Oriental– los convirtieron en condiscípulos para el trabajo agrícola extracomunitario.

La migración rural-rural continúa hoy en día tanto para el corte de caña como de café, principalmente. Desde su inicio, el ciclo agrícola de estos dos cultivos se ligó al ciclo de agricultura de subsistencia que se sucedía en la parte alta de la sierra.

A la caña se empezaba a ir entre diciembre y enero, y regresaban en mayo. Entonces ya dejaban todo sembrado y la esposa se dedicaba a cosechar, a pisar y guardaban su mazorca. Cuando regresaba el señor, volvía a barbechar y volvía a sembrar. En Semana Santa, que les daban un mes, regresaban y sembraban. Luego se volvían a ir y regresaban en junio

o julio para empezar a limpiar la milpa. Terminaban y se volvían a ir al azadón a limpiar la caña (E-migrante Tehuipango, 2009).

Las condiciones de trabajo en sí no han tenido cambios significativos. Si bien existe una diferencia en el pago en virtud del paso de los años, las periódicas crisis se añaden a la magra remuneración.

Testimonio de un cortador de caña de 67 años, respecto al año 2009:

¡Ese día quién ganaba!: cinco centavos, treinta centavos. Cuando te pagaban bien, dos pesos. Dos pesos estaba bien; ya pagaba caro. ¡Me voy con él! Estaba yo chamaco, tenía como catorce o quince años, me llevaba mi papá. Las cañas eran como de un metro, veinticinco cañitas el manojito. Si te apurabas en un día, hasta cuarenta pesos. Pero sí rendía, porque cuatro kilos de tortillas, uno setenta. Después subió y subió, ¡y ahorita en cuánto está el kilo de maíz! Sacaba cincuenta, setenta manojitos al día (E-migrante Tehuipango, 2009).

Un cortador de caña, de aproximadamente 30 años, respecto al año 2008:

Voy a Potrero [municipio de Atoyac]²⁷ a buscar trabajo en la caña. Están pagando entre treinta y treintaicinco centavos el metro cortado. El que sabe puede cortar entre ciento veinte y ciento cuarenta metros en medio día; sería un metro de ancho y de ahí en línea. Uno puede llegar hasta seiscientos metros por día si va rápido y sabe (E-migrante Tehuipango, 2008).

La apertura del camino y la entrada de autobuses y camionetas marcaron la diferencia entre las condiciones de salida de antaño y las que comenzaron a organizarse después de 1987 cuando la terracería entre As-

27 Nota del autor: La municipalidad se encuentra cerca de la ciudad de Córdoba, sobre una carretera federal que culmina en el puerto de Veracruz. Durante la investigación, el nombre de la localidad no fue mencionado como un destino importante, aunque se le considera una opción.

tacinga y Tehuipango se concluyó. Antes de este año el tránsito era por veredas y caminos de herradura. La orografía serrana no significó una barrera infranqueable pues la necesidad de sobrevivir empujó a los temporeros por encima de su agreste geografía.

Los caminos los llevaban desde Tehuipango hasta Astacinga bajando la barranca del río Altotoco, lo que implicaba hasta tres horas de viaje entre una y otra cabecera. Otras rutas seguían hacia Mixtla de Altamirano y de ahí hacia el municipio de Zongolica. Una más bajaba por la comunidad de Tepetlampa (Tehuipango), al noreste de la cabecera, hacia el cañón que contiene al Altotoco, y subía hacia el centro del municipio de Texhuacan, justo en el otro lado del imponente desfiladero. Por décadas, los habitantes de Tepetlampa fueron testigos del paso de enfermos y heridos que eran trasladados en improvisadas camillas por familiares y voluntarios hasta la cabecera de Zongolica, en donde podían recibir atención médica. Asimismo, algunos todavía recuerdan a los reos junto con sus custodios atravesando el pequeño territorio del paraje para ir a escuchar y cumplir su sentencia en esa misma municipalidad.

Desde finales de 1986 inició el servicio diario de autobuses entre Tehuipango y Astacinga, lo cual fue visto por los nativos del lugar como un beneficio enorme debido a que ahora viajarían en camión y no caminarían. Años después, en 2002, cuando toda la ruta fue remozada y pavimentada, un habitante del lugar sintetizó: “ahora podemos irnos más rápido”.

Las facilidades que ofrece el transporte en autobús ocasionaron una migración más dinámica y pronta. Ocurrió igual con el viaje de regreso. La vuelta a la comunidad implicaba abandonar los plantíos a los que se iba a trabajar, hasta dos o tres días antes, a fin de llegar con tiempo a la fiesta patronal u otros eventos comunitarios. Ahora el traslado se podía hacer en un solo día si se salía a temprana hora. Otra ruta antigua como la que baja de Tehuipango hacia Mixtla de Altamirano también fue asfaltada recientemente, aunque el trabajo quedó incompleto y resultó de mala calidad, como lo atestiguan varios pobladores de

las comunidades de Tzompoalecca I y II, asentadas dentro del trayecto. Lo precario de la obra no fue óbice para que la diputada local en turno y el secretario de comunicaciones estatal montaran un acto inaugural para la entrega a la población del tramo “terminado”, a propósito de un año electoral más.²⁸

El paso de regreso por las zonas urbanas, con la paga por la labor en el corte, ocasionó paulatinamente la sustitución o la combinación de las prendas de manta y los huaraches por o con pantalones de dril o mezcilla, botas y, más tarde, calzado deportivo. Las implicaciones de este cambio tuvieron un primer impacto en el trato que recibían los jornaleros indígenas en las fincas donde los contrataban: la indumentaria tradicional era motivo de vergüenza para algunos debido al hostigamiento de que eran objeto por parte de algunos mestizos (Méndez López, 1988). La sustitución del calzón de manta menguó las burlas y evitó, en algunos casos, las agresiones de los avecindados en los centros de atracción jornalera.

Asimismo, el periplo animó a algunos migrantes a iniciarse en el comercio, así fuera de manera precaria, a partir de la década de los años ochenta del siglo pasado, invirtiendo parte de la paga recibida como jornaleros en la compra de abarrotes. Así, conformaron pequeños expendios improvisados dentro de sus propias casas de madera: azúcar, arroz, aceite, jabón, frijol y enlatados son colocados cerca de una ventana y por ahí mismo los despachan.

Yo salí diez años a trabajar en Acatlán Pérez, Oaxaca. Cortaba café, me gustó trabajar. Hace unos meses, regresé; otro año me fui a cortar café, caña. En diciembre comenzaba la caña. Yo tenía once años, como 1980, yo nací en el 68. Fui a Tezonapa, Villanueva. Hice mi ahorrito, compré tablas para hacer mi casita. Por principios de los noventa vendía refres-

28 Nota periodística: “Inaugura el titular de Comunicaciones tramo carretero Tehuipango-Mixtla de Altamirano”, junio de 2008.

cos, pero no había tiendas, la señora de acá junto también los vendía. Por el 2002 compré más tablita y fui terminando la casa (E-migrante Tehuipango, 2008).

Las diminutas tiendas son cerradas temporalmente por sus dueños, pues “no todo el año es negocio” y entonces reproducen la migración temporal de antaño. Son excepción aquellos jefes de familia que pueden enviar a sus hijos mayores a la zafra y a la *pixca* del aromático, en cuyo caso mantienen su pequeña miscelánea abierta prácticamente todo el año. Los hijos jornaleros garantizan la complementariedad del nuevo negocio, la agricultura de autoconsumo y los ingresos por la migración, para conformar el presupuesto familiar.

Esta complementariedad se ha diversificado pues cada vez son más los jóvenes que se desentienden del demandante trabajo en el campo y lo cambian por el aprendizaje de oficios que les permitan acceder a un estipendio seguro. Muchos de los pobladores de Tehuipango y de las demarcaciones vecinas menores de 30 años sólo conservan el recuerdo de cuando al no tener más alternativa acompañaban a sus familias al corte de café. Una vez que pudieron decidir optaron por separarse del trabajo jornalero agrícola. La decisión no pasa únicamente por una valoración del esfuerzo y la exigua recompensa obtenida como cortador, sino también por la disponibilidad de recursos familiares que de inicio puedan sufragar los gastos que implican el viaje y los primeros días de estancia en alguna ciudad. Igualmente, el nivel de escolaridad y el dominio del español suelen mejorar o disminuir las posibilidades del jornalero que piensa en nuevos horizontes.

Los temporeros nahuas que sobrepasan los 30 años de edad fueron sujetos de una dinámica comunitaria que comprendía el entrenamiento para el trabajo en el campo desde sus primeros años. Primero observaban y aprendían de su padre, después colaboraban en la pisca de café de las matas más pequeñas y luego, a partir de los 14 o 15 años, comenzaban a cortar caña. La escuela no era una opción atractiva pues indepen-

dientemente de la ausencia de centros escolares en varias de sus comunidades de origen, no contribuía a aportar al sostén de la familia; al contrario, suponía un menor desplazamiento de fuerza de trabajo. Sólo los comerciantes más prósperos podían enviar a sus hijos menores a la escuela primaria apoyándose en los excedentes que les producía la venta en sus comercios.

El trabajo en Tehuipango escaseaba más que en la actualidad. Salvo por la eventual labor de peón para ocuparse durante los periodos de siembra y cosecha en las comunidades, o para labores de mantenimiento solicitados por el ayuntamiento, no existían otras opciones. Incluso, quienes eran contratados para las actividades descritas no sostenían su labor por más de quince días o un mes, según la demanda.

LOS JORNALEROS DE LA SIERRA

El término “jornalero” con el que se nombra a estos trabajadores agrícolas nace junto con las viejas relaciones de explotación hacendaria en el siglo XVIII en México (Velasco Ortiz, 2000: 99). Los peones habitaban cerca o dentro de los límites de la hacienda para la cual trabajaban; se les pagaba con dinero o en especie, suficiente para su manutención y la de sus familias. Las relaciones de trabajo en los modernos campos agrícolas suelen ser tan similares que el uso del término se extendió. La pobreza de los actuales jornaleros no se origina únicamente por su condición de trabajadores agrícolas, sino por su histórica marginación como indígenas o migrantes. Lo cierto es que “estas relaciones laborales premodernas de explotación son la base sustancial de la reproducción del capital posmoderno o global” (Velasco Ortiz, 2000: 99).

Los jornaleros desempeñan labores durante cierto periodo durante el cual la mano de obra es imprescindible para completar con éxito el ciclo agrícola en los sembradíos destinados al mercado nacional e internacional. Para un nuevo desplazamiento hacia las fincas y los cañaverales, los nativos de Tehuipango vuelven a sus comunidades; ahí perma-

necen hasta la nueva temporada si antes no se enrolan en otro tipo de migración, con otras características y temporalidad.

Las formas de contratación son similares, con sus matices. Todas suelen mantener un nivel de incertidumbre para los trabajadores debido a que los acuerdos no otorgan ningún tipo de certeza salvo la promesa de un pago. En parte, los matices han sido generados por los propios jornaleros serranos a través de lo que ellos mismos llaman *contratistas*, que también son, en varios de los casos, nativos nahuas encargados de reconocer, en primer lugar, las condiciones de trabajo y los ofrecimientos de los patrones.

Generalmente se iba alguien primero y llegaba allá, y si se daba cuenta que había buen corte, a los quince días regresaba o a los ocho días. Y avisaba y entonces se comunicaba con los compadres, amigos, los hijos, el papá, los cuñados y ya se iba un grupo de diez o quince personas. Se iban niños, señoras, señoritas a trabajar al café (E-migrante Tlaquilpa, 2008).

El contacto con los dueños de las fincas y los cañales no conduce a los nahuas a un cambio de sus esquemas tradicionales. La relación pocas veces es placentera y los patrones ofrecen apenas condiciones mínimas de subsistencia, que saben que serán aceptadas por los indígenas ante la imposibilidad de acceder a otro tipo de trabajo. En la actualidad, esta es la situación de aquellos que no poseen los recursos o las aptitudes para buscar en las grandes ciudades urbanas o en los Estados Unidos oportunidades distintas.

En los testimonios se notan dos aspectos primordiales para la organización de la migración tradicional. El primero es la selección de los cortadores y de los enlaces, de acuerdo con las capacidades observadas por finqueros y contratantes a través del trabajo en zafras anteriores, como de hecho acontecía desde la década de los años sesenta particularmente en el ingenio de Motzorongo (Barjau Martínez, 1972), cercano a Tezonapa. Un proceso similar ocurre también para el corte de café.

El contacto con la economía orientada al mercado no ha traído mejoras al desarrollo de las comunidades de origen. En términos sociales, el trabajo jornalero es un campo de tensión y conflictos que somete a los nahuas a una franca explotación laboral y los aleja de beneficios como la atención a la salud, entre otras prestaciones de ley. La actual crisis del sector agrícola mantiene a este modelo de migración subordinado a la variabilidad de la oferta de trabajo.

El segundo aspecto es el del involucramiento de las mujeres, que es más obvio si se trataba del café, ya que tanto ellas como los menores se convierten en mano de obra y en ingreso “extra”. Niños y niñas son iniciados de forma lúdica regularmente por sus madres desde los seis o siete años de edad, cortando café de las ramas más cercanas al piso. Gradualmente se les concientiza sobre su trabajo y lo que significa en cuanto a ingresos para la familia de la cual forman parte.

Para el caso de la caña, la mujer por lo regular es tomada como compañera o como cocinera de una cuadrilla de hombres, entre los cuales se encuentra su propio marido.

Y ya ése venía y avisaba que había corte de caña y decía que inclusive se les iba a dar una gratificación, pero que hacía falta que se llevara a alguien que hiciera la comida. Entonces alguien decía: yo voy y voy a llevar a mi mujer que les va a dar de comer a cuatro, cinco, seis. Entonces la mujer también trabajaba (E-migrante Tlaquilpa, 2008).

El auge de la migración femenina desde Tehuipango ocurrió al tiempo que la economía campesina transitaba hacia la monetarización. La reproducción de la unidad familiar campesina tradicional ocurría a través de lo que se define como “la migración por relevos” de uno o más miembros de la familia paterna/materna (Maier, 2006: 235). Pero esta organización fue cediendo terreno a partir de la década de los años ochenta cuando con mayor profusión se dio la salida de familias enteras. Este hecho no era desconocido en la zona de Zongolica, pero

se matizaba por la permanencia en la comunidad de madres e hijos menores.

Ahí andaba yo trabajando. Me llevaba a mi esposa para el corte de café, terminaba y la venía yo a dejar y me volvía a ir. Porque aquí no es para andar así como ahorita tranquilo. Yo jalaba gente para allá, diez, quince. Sembraba picante, sembraba milpa. Me llevaba bien con mis patrones, a veces cuando llegaba ya tenían chapeado el terreno y ya nomás sembraba. Allá me daban casa: “ponte a vivir aquí, tráete a tu esposa”. Yo les decía que no: yo no vine a vivir aquí, nomás a trabajar (E-migrante Tehuipango, 2008).

El trabajo del jornalero solo fue redituable durante los años setenta, pero para poder sostener el mismo poder adquisitivo a partir de los ochenta la mujer y al menos un hijo debieron trabajar a la par (Maier, 2006: 235). Y aunque la contratación formal del jornalero nahua es individual, en realidad incluye la fuerza de trabajo de todos los miembros de la familia con capacidad de asumir este rol.

Así, las mujeres nahuas de la sierra pasaron a formar parte de la fuerza de trabajo de una manera más puntual, si bien la experiencia no les era desconocida en absoluto antes de esa década.

Íbamos por Villanueva, Tequila, Tuxpanguillo. Por esos cerros cortábamos cuarenta kilos, veinte, cincuenta. Cuando estaba duro cortábamos hasta de ochenta a noventa. Ya tiene muchos años, tenía como cuarenta años. Iba al café con mi esposa, por ahí del 70, que ya estaba casado. En el 76 ya no iba (E-migrante Tehuipango, 2009).

Además de esta nueva carga laboral, el desempeño de sus actividades domésticas sigue siendo exigido. Mientras permanecen en la comunidad, cuidan de los hijos menores, a veces de sus padres o suegros ancianos, además de que vigilan la milpa, pastorean borregos y lavan la ropa.

Hoy asisten también a las juntas escolares, atienden los pequeños expendios y participan en las asambleas a las que antes eran convocados sólo sus maridos.

Los hombres salen a trabajar, pero las mujeres se quedan. Si hay junta, las señoras van; si se pide una cooperación, las señoras dan las cooperaciones y no hay ningún problema. Si se necesita algunos trabajos, pues las señoras van a las cooperaciones. A nosotros no nos llaman mucho, porque ahí están las señoras (E-migrante Tehuipango, 2007).

Cuando salen de la comunidad, las mujeres hacen de cocineras de la cuadrilla y cuidan a los hijos menores que acompañan a la familia a la pisca del café. Además, se encargan de conseguir agua y comprar los alimentos que han de preparar para que la comida esté lista a eso de las seis de la tarde, cuando la diaria jornada en el cafetal o cañaveral termina. En las fincas del aromático son además cortadoras y se reinventan como animadoras del trabajo de sus vástagos. Otra actividad que “las mamás” realizan es la limpia de herramientas.

COMPOSICIÓN Y EXPERIENCIAS DEL GRUPO MIGRANTE RURAL EN EL CAFÉ Y LA CAÑA

Me centro en los cultivos de café y caña debido a que son los trabajos de corte más importantes, cualitativa y cuantitativamente, entre los jornaleros de Tehuipango. Es en estas experiencias en donde pueden hallarse elementos centrales de su organización y cultura laboral.

Al terminar la fiesta de Todos Santos, a principios de noviembre, los nahuas de la parte alta de la sierra se preparan para bajar, ya sea para el corte de café o la zafra de caña. Para el café algunos continúan buscando en enclaves de la propia Sierra de Zongolica, en la zona templada que abarca los municipios de Tequila y Zongolica, si bien estos son los menos, debido al desmembramiento del cultivo del aromático a finales de los

años ochenta del siglo pasado. La mayoría va hacia Huatusco y Zentla. En el caso de la caña de azúcar, otrora las labores se realizaban en Tezonapa, Omealca y otros puntos en los confines de la zona cálida de la sierra.

Es un lugar de Chicomapa, arriba del cerro, está para aquel lado. Por esos tiempos ya apareció la caña, de Chicomapa más adelante... le dicen Tili-ca. Ahí hay una casa donde vivía un señor: Paulino García. De ahí fue mi hermano, mi hermana también. Ahí vieron que ya era caña (E-migrante Tehuipango, 2008).

Actualmente varios prefieren Paso del Macho por las condiciones climáticas, aunque otros no encuentran una diferencia sustancial al respecto.

A Huatusco al corte de café; otros al corte de caña. Van por Orizaba, de ahí a Córdoba y luego a Paso del Macho. Casi no se va ya por Tezonapa o para Omealca; según que hace más calor allá. En Paso del Macho hace menos calor. Se iba a Tezonapa antes porque no se conocía Paso del Macho. (E-migrante Tehuipango, 2007).

El calor es igual en Paso del Macho y Tezonapa. Por abril o mayo comienza el calor. Se deja de trabajar a las once, se empieza a las cinco de la mañana. Regresamos de tres a siete en la tarde (E-migrante Tehuipango, 2007).

La salida hacia los plantíos de caña y de café suele hacerse actualmente a la vieja usanza, basándose en la organización de la cuadrilla. Por su parte, algunos otros cortadores deciden irse por su cuenta en el transcurso de la temporada de corte. La cuadrilla contemporánea tiene en el sistema de repartimiento colonial de naturales a uno de sus antecesores y quizás hasta su origen como expresión de periplos en colectivo, tras la Conquista.

El grupo familiar migrante identificado por Méndez López (1988: 65) en la segunda mitad de los años ochenta estaba conformado por la familia nuclear, acompañada por otros parientes (tíos, primos, entre

otros). Esta organización no implicaba que todos los miembros de la cuadrilla habitaran la misma casa. Aun con lazos consanguíneos, las familias extensas no hacen necesariamente vecindad con sus emparentados, sino que es justo la preparación de la salida a los plantíos la que conjunta a todos sus miembros y así se mantiene durante el trabajo foráneo.

Al café se podía ir toda la familia. Pero a la caña luego se iban nada más dos mujeres; pero algunos sí llevaban a sus niños. Pero por lo regular si se iban dos cuadrillas, de doce cada una, en total veinticuatro personas. Se iban entonces tres mujeres o sea tres familias que son los que tenían poquitos hijos, uno o dos; estaban jovencitas. En ese tiempo un niño de doce o trece años ya estaba en el corte de caña. En mi época era raro que alguien estuviera en la escuela (E-migrante Tlaquilpa, 2008).

Pero la salida hacia las plantaciones pronto dejó de ser producto de una invitación casi informal o un asunto de relaciones entre pequeños y medianos propietarios de tierra con las familias que aceptaban cada temporada trabajar en sus terrenos. La demanda de mano de obra comenzó a crecer al ritmo del notable desarrollo alcanzado por la industria del azúcar y del café en el estado de Veracruz.

Entonces, el traslado a los centros de trabajo se emprendió de dos formas: en la primera, a través de las familias que se aventuraban desde Tehuipango hasta las zonas de corte para buscar acomodo por su cuenta, a veces en lugares en donde ya habían trabajado y existía algún tipo de relación laboral. Para los patrones este tipo de traslados les implica vivir la inseguridad, ya que al no haber existido compromiso mediante un acuerdo y/o gratificación que asegure el trabajo en sus propiedades, los cortadores pueden permanecer algunas semanas y de improviso decidir trasladarse de vuelta a la sierra por unos días, donde gastan el dinero ganado. Una vez agotado el capital, el regreso a las fincas se impone.

Para asegurar un acuerdo conveniente, los cafeticultores, los dueños de cañaverales y los representantes de ingenios ensayaron una se-

gunda forma: poco a poco comenzaron a buscar a los oriundos de Zongolica en sus propias comunidades para que trabajaran en sus campos levantando la cosecha y en ocasiones permaneciendo durante la limpia del terreno. Esta última modalidad comenzó a volverse particularmente continua una vez que se abrió la terracería para el paso de automóviles desde Astacinga. Los finqueros accedieron con menores obstáculos al centro de Tehuipango para hacer sus ofrecimientos y, posteriormente, conforme se fueron extendiendo las brechas intercomunitarias, se presentaron en las localidades.

La búsqueda y la contratación son trámites poco complejos, pues los ofrecimientos de trabajo siempre son bien recibidos por los lugareños. Incluso, recién inaugurado el tramo Tehuipango-Astacinga el primer atractivo fue el simple traslado, que corría a cargo de los finqueros, a bordo de camionetas o camiones (Méndez López, 1988).

En un primer momento eran pocos los intermediarios o enlaces. Luego, la dinámica de contratación dio pie a la posibilidad de concretar acuerdos con algunos de los nativos que mostraban mejores habilidades para interrelacionarse con los mestizos hispanohablantes.

Comenzaron a conocer y ya nombraban a un capitán que iba primero en estos días cuando no había corte de caña, iban a limpiarla. Y siempre veían al más abusadito y le decían que llevara gente, que cuántos, pues tráeme dos cuadrillas de ocho, de diez, de doce y aquí les damos casa en una galera (E-migrante Tlaquilpa, 2008).

Los contratistas comunitarios son nahuas cuya expresión y dominio del español sobresalen del resto de sus coterráneos; otras habilidades de carácter más subjetivo son “las ganas” y “la iniciativa”, según algunos finqueros.²⁹ Estos enlaces reciben una “propina” que en los años 2008 y 2009 llegaba hasta los dos mil quinientos pesos con tal de que siempre

29 Cafeticultores de El Ocote, Huatusco, 2005.

hubiera cortadores disponibles. La propina, sin embargo, es denunciada en varios casos como un embuste o engaño, pues es común que este pago por adelantado posteriormente sea descontado unilateralmente de la paga diaria por el patrón.

Ahorita todavía sí llegan los patrones hasta acá. Te dicen que te vayas con ellos a cortar, te dan el enganche: dos mil, dos mil quinientos, era como propina. Se la daban a la gente, venían ofreciendo para que se animen, en septiembre en octubre. Y la gente anda con necesidad y pues lo agarra para el maicito, para comer. Y ya después nos vamos a ir a pagar (E-migrante Tehuipango, 2009).

Los patrones aprovechan temporadas en las que saben que la escasez de trabajo se agrava en las comunidades de la sierra alta. Aquellos que no logran enrolarse en alguna actividad urbana o carecen de los recursos suficientes para intentar el paso hacia los Estados Unidos quedan a merced del enganche. La cantidad ofrecida como gratificación atenúa temporalmente las necesidades más urgentes de las familias involucradas.

No te cobra [la gratificación] pero te descuentan el trabajo. No creas que de veras es propina. Y de salida otros dos mil quinientos o cinco mil, dicen que regalado pero no es cierto: te paga menos. Te descuenta en el trabajo, te paga barato, ahí te va descontando. Te da tu propina, te apunta en la lista, y si ya no vas [al corte], regresa y te acusa en Tehuipango [cabecera] con la policía, con el presidente y ahora hay que devolverle. Antes no firmabas, pero ahora sí vas a Tehuipango y ahí firmas para que no le engañes. Está duro, si no te vas, tienes que regresar esos dos mil quinientos (E-migrante Tehuipango, 2009).

La búsqueda de más cortadores no concluye con el inicio de la cosecha, sino que continúa según sea necesario. Las cuadrillas se multiplican durante el cenit del corte y empiezan a disminuir con la pepena y el

arrase. En cuanto a la fuerza de trabajo, la diferencia entre el café y la caña básicamente reside en la exigencia física.

De quince años en adelante ya cortaba caña. Ya llevo como tres años que no voy, antes cada año iba yo. También al café y al chapeo. En los cañales echábamos abono, cortábamos el zacate ahí en el calor, luego llegaban los aguaceros. En la tarde llegábamos al cuarto donde nos quedábamos; llegábamos bien mojados (E-migrante Tehuipango, 2007).

Para el corte de caña es muy pesado, pero los chicos de doce pa'riba, de trece ya cortan. Ahorita la caña por metro lo tiras y lo carga la alzada, la máquina. Antes sí cargabas, de sesenta de cuarenta kilos, lo que aguantaras, ahí le ponías un rollo. Ahora no, pones un montón, le dicen por burrito. Yo conozco, siempre he ido allá por Omealca, Paso del Macho (E-migrante Tehuipango, 2009).

EL TRABAJO EN EL CAFÉ: PROCESO E IMPLICACIONES

Una lejana bonanza cafetalera en la Sierra de Zongolica acercó a los nahuas de tierra fría a la experiencia de la pisca de manera masiva. En la década de los años cincuenta del siglo xx al menos dos sucesos detonaron el cultivo y la comercialización del café. Uno de ellos fue la apertura de la carretera Orizaba-Zongolica, a partir de 1951. La obra benefició principalmente a los comerciantes serranos, pero también a los migrantes temporales de la zona templada que ampliaron su perspectiva de trabajo (Romero Melgarejo: 1989: 168).

En cuanto al segundo suceso, en 1953 se establecieron en la sierra centros de compra de café como consecuencia de un naciente interés por parte de exportadores del aromático avecindados en la ciudad de Córdoba. La inversión se basaba en la expectativa de un desabasto generalizado en razón de una helada que había caído sobre las fincas cafetaleras en

Brasil (Romero Melgarejo: 1989: 168). Finalmente, el desabasto no aconteció. Sin embargo, algunas otras acciones ocurridas en el mercado internacional, en las que participaron importantes compañías estadounidenses tostadoras e importadoras del grano, impulsaron un dramático aumento en el precio del aromático. Mientras tanto, otros centros de compra eran abiertos en las inmediaciones de Zongolica, lo cual ocasionó una suerte de “fiebre del café” en la sierra (Romero Melgarejo: 1989: 169).

El auge cafetalero que abarcó toda la década, hasta 1960, supuso el incremento del área de plantación del café en toda la superficie cultivable de la subregión serrana, en especial en los municipios de Los Reyes, Mixtla de Altamirano y Zongolica.³⁰ Este hecho remplazó la siembra tradicional de maíz y de otros productos agrícolas. Mientras el precio del café se mantuvo “caro”, los temporeros de la zona fría participaron masivamente en la pisca. Desde la parte alta de la sierra bajaron múltiples familias que recorrieron las fincas cafetaleras de los municipios mencionados, además de Tequila. Incluso, llegaron hasta los plantíos de Coetzala y Naranjal, en los límites con la actual zona cañera.³¹

A partir de 1960 el precio del café acusó una sensible y paulatina baja. La caída solamente se detuvo en 1964 cuando debido a una nueva helada en territorio brasileño los precios se recuperaron ligeramente, situación que se prolongó hasta 1966 (Romero Melgarejo, 1989: 171). La superficie para el cultivo del grano disminuyó junto con el pago por la cosecha. El fin de la bonanza cafetalera reorientó los esfuerzos de los cortadores, que voltearon entonces hacia Tezonapa y sus cañaverales.

30 De 1950 a 1960 en Los Reyes se pasó de 14 a 78 hectáreas sembradas con café; en Mixtla, de 20 a 102, y en Zongolica, de 7 187 a 12 452 (Romero Melgarejo, 1989: 171).

31 En el transcurso de algunas visitas a la cabecera municipal de Naranjal (septiembre-noviembre de 2010), conocí algunos relatos donde se aseguraba que gente de Tehuipango participaba en el corte de café en ese lugar a mediados del siglo xx. En contrapartida, durante las entrevistas realizadas en el transcurso de mi investigación, ninguno de los informantes mencionó a Naranjal como punto de destino. La omisión se debe, posiblemente, a los escasos relatos que pude obtener sobre las migraciones durante las décadas de los años cincuenta y sesenta del siglo pasado, todos aportados por hijos o nietos de antiguos migrantes ya fallecidos.

LA PISCA

Para el café, el corte comienza desde mediados de octubre o hasta noviembre, según la altitud a la que se siembre, pues su maduración no es uniforme. El cafeto madura primero en tierras bajas y tres o cuatro semanas después inicia la cosecha en las tierras altas. Esta diferencia de maduración influye no sólo en la colocación de los jornaleros, sino en el ritmo de trabajo (Macip Ríos, 2005). La temporada más productiva es denominada “del buen corte” y culmina hasta febrero o marzo.

Al café nos íbamos en diciembre y regresábamos en febrero. Se hacían cuadrillas de cinco o seis, más la familia de cada quien. Llegando allá, se buscaba a Marcelo Mendoza, que era un patrón conocido. A veces no había café [todavía] y nos íbamos con otro patrón (E-migrante Tehuipango, 2007).

Los finqueros eligen a cortadores preferentemente jóvenes, pero también suelen conformarse con los experimentados, cuyo trabajo en otras temporadas haya sido provechoso. Las mujeres, por su parte, suelen trabajar con sus niños pequeños y aun los recién nacidos amarrados a sus espaldas.

El grande iba con su papá, cuando era soltero, al corte de caña. Ya cuando estábamos casados, fuimos tres veces al café, al Ocote, Huatusco. Una vez los dos solos, una vez con dos niños, y una vez con el chiquito que era el tercero (E-migrante Tehuipango, 2007).

En cuanto a las embarazadas, algunas de ellas continúan recolectando hasta poco antes del alumbramiento.³²

32 Observaciones en campo, Colonia Manuel González, Zentla. Enero-febrero de 2006.

El periodo de permanencia en el corte de café varía desde pocas semanas hasta tres o cuatro meses, entre diciembre y marzo de cada año, si el viaje lo realiza la familia completa.

Las señoras se van con sus esposos al café. Ahí comienzan también pasando Todos Santos, en noviembre. Se van poquitos: noviembre, diciembre, enero. Mediados de febrero ya se acaba. El corte de café no demora, no como la caña. Nomás tres meses hace (E-migrante Tehuipango, 2009).

Los que no se llevan a su mujer y a sus hijos regresan a su comunidad cada mes, aproximadamente. A pesar de que la cuadrilla es una forma de organización que en la actualidad se relaciona más con el viaje a la zafra, para el café se continúa utilizando en caso de no tener una familia con la cual fortalecer el trabajo y aumentar la ganancia.

El café es a Huatusco. Antes iba pero ahora ya no, iba cuando tenía como quince años. Pero no corto nada, como veinte o treinta kilos. Estaba de a peso de a ochenta centavos, no gano nada. ¡Y uno solito! (E-migrante Tehuipango, 2009).

La organización de la cuadrilla en el lugar de atracción procura que cuando menos alguien haga el viaje de regreso y permanezca en la sierra algunos días para entregar el dinero a las esposas que no han ido con sus maridos.

Alguien venía de allá para acá dos o tres días y entonces le encargaban que le diera dinero a la familia y llegaba a repartir o a avisar que fueran a recoger “su encargo” que les había mandado el marido. Y ya pasaban las señoras a recoger su dinerito para comprar lo que necesitaban en su casa (E-migrante Tlaquilpa, 2008).

Una visita a la zona cafetalera del municipio de Huatusco permite escuchar la versión de los finqueros respecto a “lo difícil de dar seguro social

a los jornaleros”,³³ cuando éstos no permanecen muchos días en una misma plantación. Al enterarse de la llegada de conocidos y familiares, éstos pueden moverse hacia otro cafetal sin dar aviso, para encontrar en los paisanos recién llegados apoyo moral y compañía. En las fincas, los nahuas suelen habitar casas de madera o sencillas galeras en donde comen y pernoctan. Algunos propietarios les facilitan utensilios de cocina y otros insumos, aunque por lo general no se trata de préstamos o regalos.

La selección de trabajadores para cafetales y la organización de sus labores es un proceso que ha relacionado a los nahuas de la sierra con los finqueros del centro de Veracruz, por al menos durante cuarenta años. Así como el destino hoy es Huatusco y anteriormente era la propia Sierra



FOTO 14. Este tipo de casa habitación, sin mobiliario, suele hacer de galera para individuos, matrimonios y familias que llegan al corte de café en Huatusco. (Fotografía: Alejandro Martínez Canales.)

33 Cafeticultores de El Ocote, Huatusco. Alejandro Martínez Canales, charlas durante diciembre de 2005.

de Zongolica, otras cortas experiencias llevaron a los “piscadores” hasta Coatepec, cerca de Xalapa, y a Tepatlaxco, en la zona de Coscomatepec.

Al café a Huatusco. Fui a Pacho Viejo [límitrofe con Xalapa], pero un año nada más. A Tepatlaxco entre el 75 y 1980. Ahora ya no van para allá. Hasta la colonia Reforma Agraria Zapata [Acayucan] también al café. Ya no se siembra desde que tronó el Chichonal.³⁴ La ceniza llegó hasta Tezonapa, pero a la caña no le hizo nada (E-migrante Tehuipango, 2008).

Por otra parte, el trato, las condiciones de trabajo y el pago propician en algunos jornaleros actitudes negativas, producto del desenfreno que ocupan como “fuga” de la situación en que viven. El alcoholismo como escape es recurrente en los varones, pero también como señal de que se llegó con dinero después del trabajo jornalero. La ostentación del consumo de alcohol con el dinero propio puede observarse en las calles de Tehuipango. Sus consecuencias obligan a la esposa o concubina a emprender actividades emergentes que poco después quedan como parte del ingreso familiar.

Se van a las cosechas y no regresan por cuatro meses. Tenemos el problema: muchos vienen y responsablemente atienden a la familia. Muchos vienen y se acaban el dinero en borracheras en un ratito, esperando que vengan otra vez a contratarlos para irse otra vez. Y entonces la que mantiene la casa es la señora. Quién sabe cómo le hacen. Gran parte, yo no sé qué porcentaje, de las señoras de Tehuipango venden el domingo: quelites, frutas. Eso les ayuda mucho. De las ventas caseras no sacan mucho, pero van sacando para la comida del día (E-párroco Tehuipango, 2009).

Los cortadores no encuentran normal el trato deshumanizado que reciben, pero se han adaptado por generaciones a la situación, pues han care-

34 Volcán ubicado en el norte del estado de Chiapas. Hizo erupción en marzo de 1982. Las cenizas producidas por su actividad llegaron a los estados de Veracruz, Tabasco, Oaxaca, entre otros del centro y del sureste de México.

cido de la organización y de elementos suficientes para manifestarse como conjunto a favor de mejor trato. Las malas condiciones laborales se incrementaron conforme los jornaleros fueron más lejos para cortar café. Al dirigirse hacia las fincas cafetaleras, en los años setenta y ochenta, la relación se alineó con las reglas del propio mercado: el contratante y el contratado, régimen laboral que no les restituye sino pecuniariamente la inversión de su esfuerzo. Macip Ríos (2007: 49) habla de un “espacio vacuo que es llenado por el estatus indio de los jornaleros”. Es precisamente ese estatus el que admite o tolera el trato que reciben durante el corte y la razón principal por la cual el régimen laboral no se modifica.

Así como los productores aducen dificultades insalvables para darles de alta a los cortadores en el régimen de seguridad social debido a su constante “brinco de finca a finca”³⁵ o porque algunos abandonan el trabajo y vuelven a sus comunidades después de pocos días, así también sostienen que el indígena no reacciona al estímulo del dinero. Según esta lógica, si se pudiesen pagar mejores salarios, los trabajadores laborarían menos, sólo lo necesario para cubrir sus gastos de reproducción, lo cual, de hecho, aseguran que ocurrió en el pasado cuando hubo mejores condiciones de trabajo (Macip Ríos, 2007).

El grueso de los trabajadores contratados en las fincas del municipio de Huatusco es de Tehuipango y de su vecino Ajalpan, en la Sierra Negra, considerados como los más indígenas de todos. Tal marcación étnica es muy importante, “pues es de acuerdo con los diferentes grados de indianidad, que se naturalizan los excesos y miserias de la cosecha” (Macip Ríos, 2007: 50). En esta lógica, los trabajadores procedentes de la parte fría de la sierra “son representados como poseedores de una mayor resistencia a las inclemencias del tiempo, agotamiento y con mínimos requisitos de vida” (Macip Ríos, 2007: 50).³⁶

35 Cafeticultores de El Ocote, Huatusco. Charlas durante diciembre de 2005.

36 Siguiendo a Macip Ríos (2007: 50-51), hay un momento en que la indianidad, criterio claramente cultural, es tal que se presentaría como una “alteridad irreductible”, existente “en un continuo que va del monolingüismo castellano, con una separación

Los cortadores trabajan a destajo y son pagados según el número de kilos que cortan a la semana. Una bitácora da cuenta cada día de cuántos kilos cortó cada persona, con la posibilidad de incluir, como en el caso de los jefes de familia que se hacen acompañar de su mujer e hijos, a aquellos miembros que también trabajan. El arreglo no se circunscribe solamente a la capacidad de explotación voluntaria, pues tienen que considerarse al menos otros dos aspectos: *a)* el imperativo de que una vez en cereza el café debe cortarse a tiempo puesto que se pudre rápidamente; y *b)* la compulsión a cortar un mínimo diario o semanal de acuerdo con las necesidades y las percepciones de los cortadores (Macip Ríos, 2007: 50).

El salario de garantía se fija justo antes de la cosecha, en medio de las negociaciones en las que cortadores y cafetaleros examinan y acuerdan las condiciones mínimas para trabajar y para obtener un margen de ganancia aceptable, respectivamente. Dentro de la cosecha hay variaciones en el precio del kilo cereza: la temporada comienza con un precio muy bajo y alcanza su máximo durante la cosecha en las tierras altas, donde el café que se obtiene es de mejor calidad.

El precio de inicio y fin de la cosecha no puede ser conocido puesto que se depende de la especulación en el mercado de valores a futuros. Las discusiones entre capital y trabajo giran en torno a lo que se identifica como “necesidades”: “Esto es, cuál sería un salario suficiente para cubrir las necesidades mínimas de reproducción de los trabajadores durante la cosecha” (Macip Ríos, 2007: 52).

El debate entre cafeticultores y los cortadores nahuas es sumamente desigual: “los cafetaleros deprimen las condiciones de vida y trabajo, dieta, cobijo, seguridad, salud y dignidad, mientras que los cortadores regatean y tratan de definir un mínimo de garantía” (Macip Ríos, 2007: 52).

jerárquica del metropolitano al montuno, al bilingüismo castellano/náhuatl, para terminar con el monolingüismo náhuatl”. Esta última condición sujeta a los jornaleros nahuas como si se tratara de un tipo racial nacido del menosprecio a su condición de indígenas.

En 1998 pagaban ochenta centavos el kilo cortado de café. Lo más que se cortaba a veces eran como tres costales de cincuenta kilos cada uno, a veces un costal y medio. Vivíamos en las galeras, teníamos luz y el agua estaba cerca. Había una manguera por tres o cuatro cuartos (E-migrante Tehuipango, 2007).

Las relaciones entre piscadores y propietarios cafetaleros se manifiestan en este contexto como una forma de dominación sociocultural, además de las negociaciones de índole económico/productivas. La dominación parte de la coerción que se ejerce sobre el recolector en razón de su urgente necesidad de trabajo para sostenerse a sí mismo y a su familia, pero no se detiene ahí. Además del desamparo en el que viven varios de los cortadores, se suscita en ciertos casos una especie de acomodo consciente a la situación cuando ésta difícilmente puede modificarse con la sola voluntad del cortador. Es entonces cuando otras valoraciones, ya mencionadas, entran en juego: posibilidades de trabajo en otro sitio, requisitos exigidos por el potencial nuevo empleo, existencia de redes de parentesco o similares, etc. Incluso, la emotividad respecto a la comunidad de origen y a la familia también es fuente de conflictos para el migrante consigo mismo.

Pues el dinero es más afuera, pero está uno lejos. Aquí no es bueno el sueldo, pero está uno con la familia. El dinero me ha servido para hacer mi casa para mi familia. Comida, dinero, ropa, que no haya pobreza entre esposos, para que los niños vean que hay respeto (E-migrante Tehuipango, 2007).

EL PROCESO DE TRABAJO Y NEGOCIACIÓN EN LA SIEGA CAÑERA

La bonanza cafetalera de la década de 1950 no ocasionó la disminución de la migración temporal hacia los cañaverales de la tierra cálida. El

abandono temporal fue resultado de las políticas instrumentadas por los gobiernos poscardenistas. Particularmente el régimen de Miguel Alemán (1947-1952) tras modificar la *Constitución* apoyó la protección de la propiedad y de las inversiones privadas de la intervención gubernamental (Romero Melgarejo, 1989: 173).

De esta manera, la industrialización rural se postergó salvo por algunos ingenios azucareros que por lo general eran de propiedad privada. El apoyo gubernamental a la reforma agraria y al sector campesino se fue transformando hasta volverse francamente hostil, al tiempo que la legislación agraria se modificaba a fin de alentar la consolidación del sector agrícola privado y de nuevos latifundios, cuyo desarrollo fue financiado con dinero del erario (Romero Melgarejo, 1989: 173-174).

En este contexto, los migrantes temporales bajaban a cortar caña a lugares relativamente cercanos a sus comunidades, en los lindes de la sierra, a los municipios de Motzorongo, Omealca, Tezonapa y, el más lejano, Tierra Blanca. Asimismo, algunos participaron en la limpieza de la caña, labor que se pagó por metro hasta el ciclo 1966-1967 tras del cual se comenzó a remunerar por día. La nueva forma de pago benefició a los patrones y perjudicó al jornalero, que tuvo que aumentar las horas de trabajo para intentar sostener un nivel similar de ganancia (Romero Melgarejo, 1989: 178).

Durante los años sesenta, Tezonapa se consolidó como el destino por excelencia de la población jornalera indígena. Ningún otro municipio veracruzano se le igualó en ese rubro (Romero Melgarejo, 1989: 181): llegaban trabajadores de las demarcaciones de Mixtla de Altamirano, Magdalena, Soledad Atzompa, Tequila, Texhuacan, Tlaquilpa, Xoxocotla, Zongolica y Tehuipango. Por su parte, el flujo de cortadores serranos hacia Tezonapa, Motzorongo y Tierra Blanca se sostuvo durante los años setenta (Romero Melgarejo, 1989: 181).

En los años ochenta, en Tehuipango existía la idea de que la caña ofrecía mejor rendimiento que el corte de café. No obstante, tal afirmación venía de la comparación que el cortador varón hacía de ambas la-

bores sin considerar que en el café el trabajo de mujeres y niños significaba mayores aportes a la economía familiar (Méndez López, 1988). Hoy la idea es distinta.

¡No, qué van a pagar bien! Pagan menos. Primero cuando no había grupos pagaban por tonelada de carro, y ahora ya cambiaron de idea. Ahorita por metro, por grupo. Bueno, si quieres cortar caña, hace contrato un capitán, hay un contratista. Por ejemplo llevan unos treinta o cuarenta. Por ejemplo viene un patrón y da una propina, da unos mil pesos, dos mil y a las mujeres también les da. El que cumple, cumple, y el que no, pues no gana en su salida (E-migrante Tehuipango, 2009).

A pesar del enorme esfuerzo requerido para el corte de caña, igual o más demandante resultaba el traslado a hombro de los manojos para subirlos al camión que los trasladaría al ingenio.

Ahí también cortaban y le decían por manajo. Pero ahorita ya es a hombro, ya lo ponen en rollo, lo echan a hombro y lo suben al camión. Pero en esos tiempos decían que hacían un rollito y lo aventaban pa'riba, no sé cuántas cañas, pero sí eran contadas. Lo cargaba el carro y lo mandaban a Tezonapa, al ingenio (E-migrante Tehuipango, 2008).

Les dan la propina para que vayan y cumplan: unas quince mil toneladas, unas dieciocho mil toneladas. Lo que tenga el grupo. Por ejemplo, un cañero que tenga mil toneladas o quinientas, una hectárea da ciento cincuenta toneladas. Según si está bien abonado da ciento cincuenta por hectárea. Ahorita ya metieron de riego y da más, pero a veces da setenta por hectárea y es poco. Y pagan veinticinco centavos el metro. Si cortan recio hacen ochocientos metros diarios, si está rala; como de setenta, ochenta toneladas por hectárea. Pero si está tupida hacen nomás cuatrocientos o quinientos metros (E-migrante Tehuipango, 2009).

El pago por manojos se mantuvo hasta 1968 cuando se comenzó el sistema por tonelada. Esta modificación obedeció a que antes de que los ingenios pagaran a los cañeros por tonelada y de que las cañas cosechadas resultaran más delgadas debido a que cada nuevo retoño era más raquí-tico, los cortadores entregaban manojos amarrados de 20 a 40 cañas (Romero Melgarejo, 1989: 179). El pago por manojos ofrecía una mejor percepción individual de salario. Pero al pasar al sistema de tonelada, la organización para el trabajo y el pago se colectivizaron, lo que derivó en una mayor cohesión de la cuadrilla (Romero Melgarejo, 1989: 180). Los cambios ocurridos tenían como propósito aumentar el control del proceso productivo y de la fuerza de trabajo por parte de los ingenios, siempre en detrimento del jornalero que quedaba cada vez más a merced de las imposiciones de los cañeros.

Durante los años setenta, la introducción de las alzas mecánicas modificó las condiciones de trabajo. Ahora el corte se podía realizar más rápido y más cómodo debido a que los jornaleros ya no tenían que caminar con las cañas a cuestas hasta el camión. El cambio fue gradual: algunos cortadores siguieron cargando la caña, por lo cual recibían un pago mayor que aquellos que ya sólo la cortaban, sin soportarla sobre sus espaldas. La diferencia podía ser casi del doble entre una y otra remuneración (Romero Melgarejo, 1989: 184).

EL CORTE

Año con año los nahuas suelen cambiar de lugar de corte, aunque pueden también mantenerse en el mismo municipio, que actualmente se trata casi siempre de Paso del Macho aunque algunos prefieren seguir buscando en Tezonapa o en Potrero.

Ya con la carretera, venían los patrones a llevar cortadores. Venían de Tezonapa, Omealca. Empezaron a ir a Paso del Macho, otros hasta Veracruz donde había cañales. Todavía vienen, pero también ya están los ca-

pitanes [contratistas] y ellos son de aquí y se llevan a los trabajadores. Casi siempre seis, normal; hasta ocho o nueve. Cuando hay salida por primera vez, no hay cabeza, se organizan entre todos y llegan (E-migrante Tehuipango, 2008).

El cambio está relacionado con las preferencias de los jornaleros, basadas en la presencia de paisanos en el sitio del corte, el trato y las condiciones en las que deberán de vivir ahí. Pero la decisión ocurre muchas veces en función de “quién ofrece primero” y de la veracidad del acuerdo logrado.

¿Sabes por qué? Porque a veces se consigue en otro lado otro patrón. Pasamos a otro pueblito, el patrón cuando necesita la gente viene a buscar la gente. Vienen diferentes patrones. El que viene primero es el que gana, el que viene después, de que no ganó, se va a otro lado.

Bueno, eso cuando no paga bien, te dice que te va a pagar tanto: dos pesos, pero a la mera hora de la raya, ¿cuáles dos pesos? Entonces ahí lo dejan, ya no cortan y se van a otro lado. A todos los patrones los conozco: muy cabrestos. Íbamos al corte de caña, antes era de a hombro el corte, te decían que te van a ofrecer setenta, pero te van a pagar cincuenta y ya los otros veinte no te los daban. El hombro era un rollo como de veinte kilos y te prometían setenta pesos, pero a la mera hora eran cincuenta pesos (E-migrante Tehuipango, 2009).

La decisión se complejiza más en razón del precio de la tonelada de caña, que permite vislumbrar el pago para ellos.

Depende el precio, como le pida la gente. Si le conviene se va, si no le conviene no se va uno. Ahorita no sé cuánto le pide. En aquel día estaba muy barato, estaba a veinte [pesos] la tonelada, ahorita ya subió y como ya nada más se corta y lo levanta la alzadora, pero antes lo cortábamos y lo subíamos al carro. Lo subíamos con escaleras. Estaba más barato la tonelada, de

a quince, tiene como seis, siete años. Ahorita ya un poquito subió. Aquel día sí ganaba uno, pero porque no estaba cara la mercancía que compraba uno, alcanzaba el dinero (E-migrante Tehuipango, 2009).

Los migrantes hablan, por supuesto, del pago que reciben por el corte y no del precio que se da a los cañeros. El precio de la tonelada de caña se ha ido incrementando, desde los 291 pesos hasta los 373 en 2007 y los 464 pesos acordados para la zafra 2008-2009. Durante el inicio de 2010 se especulaba con cifras que oscilaban entre los 500 y 600 pesos por tonelada según diversas fuentes.³⁷ A los jornaleros se les pagó 35 pesos por cada tonelada cortada durante la zafra 2009-2010.³⁸

Como se mencionó anteriormente, entre septiembre y octubre puede llegar un contratista foráneo a dejar el dinero (“propina”) para ser repartido entre la gente que contratará. Algunos de los invitados ya son conocidos por los patrones y se les recontracta debido a su buen desempeño y responsabilidad. La permanencia acordada es de un mínimo de cuatro meses en el corte, tiempo que puede llegar a medio año en los plantíos. Los trabajadores que deciden retornar a la sierra tras de dos o tres semanas de labor deben de regresar la gratificación.

A la caña se iban en grupo, una cuadrilla de doce o de diez, llevaban una o dos cocineras. Aquí nos juntábamos doce y nos íbamos a preguntar en dónde cortar. Si uno se va solo no se puede trabajar allá. Quieren por cuadrilla. Las galeras son para veinte personas. El patrón la da, no te cobran la renta, ya nomás tu compras tu comida (E-migrante Tehuipango, 2009).

La llegada de los cortadores a los cañaverales se hacía generalmente en cuadrillas, aunque también se acercaban individuos y pequeños gru-

37 Artículo: “Precios al productor de caña de azúcar” (SIAP). Notas periodísticas: “Inició FHB la zafra del ingenio El Potrero” (diciembre 2009), “El año dulce del azúcar” (enero 2010).

38 Nota en sitio web del diario *Imagen del Golfo* (enero 2010).

pos a pedir trabajo de manera directa sin la intermediación del capitán o del contratista nativo. Existieron diferencias entre ambas formas de contratación durante los años ochenta: mientras que los enganchados en sus comunidades tuvieron un pago más bajo en razón de la negociación colectiva, los cortadores “libres” consiguieron un mejor jornal pues su contratación, además de ser directa, se derivaba de una mayor demanda de mano de obra. Los patrones tenían que ofrecerles un estipendio más atractivo que el acordado con las cuadrillas en otro momento del corte. Particularmente en 1984 tuvieron que reconsiderar el pago ofrecido por el corte ante la amenaza de los trabajadores de abandonar la zafra e irse a trabajar a otros lugares (Romero Melgarejo, 1989: 202). En relación con lo anterior, los cortadores de Tehuipango no suelen concentrarse en uno o dos ingenios sino que deciden conforme al ofrecimiento que se les hace.

Depende del ingenio que vaya. En Omealca es el ingenio Providencia, el otro San José, otro San Nicolás, otro en Cuautlapan: El Carmen. De ahí para abajo Tezonapa hay otro; de ahí El Refugio; Motzorongo. En El Refugio son tres ingenios. Está La Margarita en Vicente, ahí ya es Oaxaca. Para abajo yo conozco en Tuxtepec [Oaxaca], hasta allá he ido a cortar caña.

Vino un contratista y no: me pagaba barato la tonelada, pagaba por arañazo y no fui. Dice que a quince pesos pero el arañazo tiene que agarrar quinientos kilos [la máquina]. Y ahora fui por aquí por... a un lado de Veracruz, un ingenio, no recuerdo su nombre. Desde aquí hasta allá son seis horas. Allá se acabó la zafra el 20 de abril (E-migrante Tehuipango, 2009).

Tomando como referencia esta última narración, el precio que ofrecía el contratista era, desde su punto de vista, “proporcionado”, pues si recién para la zafra 2009-2010 se esperaba el pago de 35 pesos por tonelada de caña cortada, los 500 kilos recogidos por la máquina se ajustaban a lo que los productores esperaban solventar. Por su parte, el trabajo conjunto de la cuadrilla da como resultado un esfuerzo compartido que, sin

embargo, no obstaculiza la parte racional de las cuentas y los cálculos a propósito de la labor en los cañaverales.

Por cuadrilla de ocho le ganamos como de a mil, de ochocientos, novecientos a la semana, cada uno. Cuando amontonábamos toda la tonelada hacemos cuentas a ver cuánto salió. A cada cortador le tocaba ochocientos, setecientos a la semana. Si no corta uno, se gana como quinientos. Depende si se adelanta uno, si se adelanta sí gana como mil pesitos a la semana.

Un montón te paga quince pesos, te cortas unos treinta rollos o manojos grandes. Cada rollo de ochenta kilos, lo levanta la máquina. Casi no se corta todos los días. Unos cortan de cuarenta a treinta y cinco rollos y si no cortas, entonces como veinte o quince; si cortas quince te ganas como ciento cincuenta pesos. Si cortas en un día cuarenta rollos son cuatrocientos cincuenta. Pero casi no cortan así, mucha gente se mete en tu corte, si no te apuras te ganan.

Si se respeta esa línea, sí se puede, pero no. Se tiene que meter y que se acabe todo. Si no le echas ganas, ahí te chingan (E-migrante Tehuipango, 2009).

Yo corto caña: un metro de ancho y de ahí a lo largo lo que alcance. Si vas lento, no pasas de veinte metros, te ganan los demás. Se trabajan cinco o seis horas diarias, te pagan treinta centavos el metro. Si te haces mil metros en un día, son trescientos pesos. A la semana te puedes hacer cuatro o cinco mil metros. Si te haces cuatro mil son mil doscientos pesos a la semana. De lunes a sábado mediodía, muy temprano y en la tarde (E-migrante Tehuipango, 2009).

Cuando el trabajo se realiza en cuadrilla, a cada cortador se le suele asignar una determinada cantidad de surcos y de esta manera todos sus miembros comienzan al mismo tiempo con la tumba de la caña. Solidariamente, aquel que se retrasa puede ser esperado por el resto de sus compañeros en donde termina el surco para reiniciar todos en el mismo lugar. Si al final

de la jornada alguno no logró “emparejarse”, se ve afectado el día en que se reparte el pago. A pesar de lo que pueda perder económicamente, al jornalero enganchado en su comunidad de origen siempre le beneficiará más seguir en la cuadrilla y obtener así el apoyo de sus paisanos.

En el cañaveral el corte se lleva a cabo desde poco antes de que el sol salga para tener el receso y el almuerzo durante las horas de más intenso calor. Luego se continúa hasta que cae la tarde, alrededor de las seis o siete. Después de la jornada, los cortadores son transportados a sus galeras en donde se reúnen en distintos números, según las dimensiones de éstas. No obstante que el descanso inicia a eso de las ocho o nueve de la noche, el sueño puede ser interrumpido por la llegada de un camión para ser cargado con caña.

Esta rutina de trabajo afecta la capacidad productiva del migrante y su aptitud física, que se va deteriorando conforme avanza la zafra. La apariencia física también sufre cambios extraordinarios: es común observar a cortadores de entre 25 y 30 años representar una edad mucho mayor. En la actualidad, la tecnificación alcanzó a los cortadores, que de acuerdo con la disposición de maquinaria reducen la jornada laboral e, incluso, encuentran mejores relaciones con los patrones.

Ahora el corte es luego de sólo tres horas, hay maquinaria [para levantar la caña]. Antes era todo el día, hasta las seis de la tarde llegaba la camioneta a recoger a la gente. A veces sólo se ocupa una jornada para quemar o limpiar una hectárea. Algunos patrones son buena gente y entre semana o el fin de semana les lleva refresco o cartón de cervezas con tal de que se queden (E-migrante Tehuipango, 2008).

Como en el caso del café, el trabajo en los cañales ha ocasionado una suerte de especialización étnica, en la cual sus actores resisten la violencia del régimen laboral al que son sometidos por un negocio que exige precios de garantía congruentes con la realidad económica nacional, un comercio justo con oportunidades equitativas, al tiempo que los explota.

MÁS ALLÁ DE LA CAÑA Y EL CAFÉ

Hacia finales de los años ochenta y principios de la última década del siglo xx, a la experiencia del corte en los cañales y los cafetales del centro de Veracruz se agregó el trabajo dentro de la esfera agroindustrial. La cosecha en los campos de cultivo del noroeste del país tuvo nuevas implicaciones para los jornaleros de Tehuipango y, en general, de Zongolica, debido a los tiempos de traslado y a la organización requerida.

Los relatos establecen temporadas de trabajo en el estado de Puebla, en la cosecha de maíz o limpiando la milpa. Pero, regularmente, el trabajo en esa entidad ya no es en el campo sino en oficios que se describirán más adelante.

Otros puntos intermedios previos al periplo hacia los campos cercanos a la frontera norte ubican a algunos nahuas de Tehuipango cerca de la cuenca del río Papaloapan y puntos circunvecinos.

Me fui hasta Acayucan a unas fincas que me gustaron: puro plan, pura tierra, no hay piedras, no hay nada. Lo malo es que te tienes que cuidar de las culebras, en un día mataba yo dos o tres. En el chapeo matábamos cinco, seis diarios. Estuve en Acayucan, cerca de Coatzacoalcos, por la carretera a Salina Cruz, Oaxaca, ahí estuve yo. Tiene como veinticinco, treinta años. Yo me fui en el 76 y regresé hasta el 82. Mucho calor, pero nos hallamos (E-migrante Tehuipango, 2008).

Estuve un año en Acayucan. Ahí aprendí carpintería. Anduve por Medias Aguas, el rumbo de Minatitlán. Sembraba arroz, frijol. Pero no me gustó (E-migrante Tehuipango, 2007).

En el municipio de Zongolica, primero, y en la sierra fría, después, comenzaron a aparecer camiones de pasajeros fletados por otro tipo de contratistas con la intención de llevar a los nahuas hasta Sonora y al valle de San Quintín en Baja California. Tras apuntarse en una lista, varones

y mujeres abordan uno de los dos o tres autobuses que se forman en las estrechas calles de las cabeceras municipales. La mayoría de los recolectores de Zongolica que han trabajado en el noroeste de México fincaron su experiencia tanto en el corte de caña como en el del café. Desde ahí conocieron el trabajo arduo del campo orientado al mercado.

Catorce años de edad en Temaxcalapa corte de café; Tezonapa a la caña cuando tuve quince años. Nos juntamos puro muchacho y fuimos a trabajar, nos juntamos ocho. Cuando se acabó el corte de caña, nos regresamos. Se hacen seis meses en el corte de caña. Ya más después fuimos a Sinaloa a cortar jitomate, pepinos; se acabó el corte y nos fuimos para Hermosillo al corte de calabacitas, hicimos ahí mes y medio. Después fuimos a Ciudad Obregón, ahí también puro tomate, estuvimos dos meses. Después fuimos a San Quintín, Baja California, ahí cortamos tomate y se acabó. Regresamos a Sinaloa entonces. Casi siempre puro trabajo en campo he hecho. Hicimos un año en todos esos lados y ya luego nos regresamos (E-migrante Tehuipango, 2007).

El largo viaje despierta expectativas diferentes a las del corte de caña o de café. En apariencia las condiciones serían mejores, el pago más seguro y en ocasiones se visiona la oportunidad de encontrar alguna otra actividad o al menos de conocer nuevos rumbos y trabajos. Pronto algunos de los migrantes reconocen que el engaño que ocurre con la propina para el corte de caña es apenas una muestra del modelo agroindustrial capitalista. Lo ofrecido por los contratistas sólo es un gancho para hacerse de la mayor cantidad de mano de obra. Esperan que al menos la mitad de los trabajadores se quede a cosechar en los huertos y los campos ante la imposibilidad de pagarse el viaje de regreso, una vez que el embeleco ha sido descubierto.

Fui a Mexicali a trabajar en el espárrago. El camión vino hasta acá a Tehuipango. El contratista arregla y ya se llevan cuarenta personas. Hay

otros, ahorita se fueron unos a Sonora a cortar uva. El contratista es de acá, le llaman y consigue la gente, le dan cinco mil pesos por conseguirla. Les dicen aquí cuánto van a ganar allá. Y si llegan allá y no, pues le dicen: “me mentiste”. Yo apenas fui en este mes y me dijo el muchacho: “vámonos, vas a ganar mil ochocientos a la semana en el espárrago”. Y a la mera hora nomás eran setecientos pesos y con [el gasto de] la comida, nomás quinientos.

Yo le dije, me peleé con él, le dije que tenía que ser derecho. Pero él dice que hace un año eso ganaban [mil ochocientos a la semana], quién sabe si sea cierto. Uno se regresa, nomás gana lo de los pasajes y se regresa. No les conviene, les conviene más en México o en Tehuacán: ganan mil doscientos, mil trescientos y está más cerca. O en el corte de caña en Tezonapa (E-migrante Tehuipango, 2009).

Así como son muchos los relatos sobre el trabajo en la zafra y en la *pixca* del café, las historias sobre la experiencia en el noroeste son menos, si bien los viajes continúan. Con la nueva expectativa de los oficios aprendidos, el ensayo en las ciudades ha ganado terreno.

COLOFÓN

A continuación sintetizo en una tabla los destinos, las épocas y los trabajos realizados por los nahuas de la migración rural-rural.

En suma, respecto a los actores de la migración rural-rural, la más antigua, su perfil es de nahuas monolingües con escasas posibilidades para desenvolverse fuera de su zona de origen debido al aislamiento y, consecuentemente, al escaso conocimiento que poseen sobre dinámicas distintas a las del campo. No obstante, existen casos de aquellos que logran desarrollar ciertas habilidades ostensibles para los contratantes mestizos, quienes de esta manera crean una relación que termina por personificar al enlace o “enganchador” en la figura de alguno de los nativos. Estas habilidades se refieren básicamente a las destrezas ganadas

CUADRO 2. El periplo de los migrantes nahuas para el trabajo agrícola

EPOCA/DÉCADAS	ACTIVIDADES	DESTINO(S)	FORMA DE TRABAJO
Primera mitad del siglo xx	Corte de café y maíz	Sierra de Zongolica	Salida en grupos organizados por paisanaje y parentesco. Individuos asociados ¹⁶
Primera mitad del siglo xx	Algunas experiencias en el corte de piña y arroz	Tierra Blanca; lugares no identificados en la Cuenca del río Papaloapan	Individuos solos o asociados. Algunas familias
1960-1970	Corte de café	Sierra de Zongolica, municipios de Tequila y Zongolica.	Familias, individuos asociados
1960-1970	Corte de piña, maíz, chile, arroz	Algunas experiencias en Acatlán Pérez Figueroa, Oaxaca Cuenca del Papaloapan, Veracruz, Oaxaca	Individuos solos o asociados
1970-1980	Corte de café y caña	Sierra de Zongolica, Ixtaczoquitlán, Tezonapa, Omealca, Motzorongo, Tierra Blanca	Individuos asociados, familias. Cuadrillas
1980-1990	Corte de café y caña. Siembra y cosecha de arroz, frijol, chile, milpa	Sierra de Zongolica, Tepatlaxco, Coatepec, Tezonapa, Omealca, Motzorongo, Cuenca del río Papaloapan, región de Minatitlán-Coatzacoalcos, Oaxaca	Familias, cuadrillas. Individuos solos o asociados, matrimonios, familias
1980-1990	Corte de maíz, limpia de milpa	Tecamachalco e Izúcar de Matamoros, Puebla; límites con Tlaxcala	Individuos solos o asociados
1990-2000	Corte de café y caña	Huatusco, Zentla, Tezonapa, Paso del Macho; Tuxtepec, Oaxaca	Individuos asociados, familias. Cuadrillas
Finales de los 90 hasta la actualidad	Café, caña. Espárrago, jitomate, pepino, calabaza, uva	Huatusco, Zentla, Paso del Macho, Omealca. Sinaloa, Baja California, Sonora	Individuos y familias. Cuadrilla. Individuos asociados

16 Me refiero a aquellos migrantes que coyunturalmente acordaban irse juntos en pequeños grupos de dos, tres o más miembros, sin que se constituyeran como un colectivo estable, cuadrilla o similar. Su asociación podía no repetirse.

durante el trabajo (siembra, limpia y cosecha), pero sobre todo a aquellas que conllevan un mejor manejo del idioma español, liderazgo natural y convocatoria.

Subrayo que la historia local que he descrito a lo largo de los dos últimos capítulos muestra los principales rasgos a través de los cuales los nahuas de la zona alta de Zongolica han construido su identidad, a través de un proceso dialéctico que ocurre de dos formas: la primera es hacia dentro, en el territorio constituido de manera formal, con su espacio físico y constituido simbólicamente con base en las interpretaciones y las relaciones culturales que se han creado y recreado por generaciones en su mismo contexto; la segunda, hacia el exterior, se constituyó del intercambio ocurrido en esferas agrícolas distintas a las desarrolladas por ellos desde la subsistencia. Se integraron al escalafón más bajo de la industria agrícola al tiempo que negociaban con actores tales como productores e intermediarios que respondían a intereses diferentes enmarcados en un sistema que distaba organizacionalmente del que se reproduce en la sierra.

Si bien su identidad se forjó de manera histórica a partir de herencias ancestrales y de los reacomodos que su contexto les demandaba, el trabajo en los ejidos cañeros y en las fincas cafetaleras los encausó a generar formas campesinas de adaptación en donde se combinaron sus estrategias de reproducción con el trabajo asalariado (Núñez Madrazo, 2005). La pauperización de las condiciones físicas y socioeconómicas de su entorno fue ocasionando, en forma gradual, un sesgo en sus procesos de autosubsistencia, varios de ellos al parecer irreversibles, como en el caso del progresivo deterioro de varias de las áreas ocupadas para la siembra del maíz y de otros productos.

IV. LOS PROCESOS DE LA MIGRACIÓN RURAL-URBANA

ANTECEDENTES

SON QUIZÁ LAS ZONAS CONURBADAS DE ORIZABA Y DE CÓRDOBA las que a partir de los años ochenta los nahuas de la zona alta de Zongolica pudieron haber visitado con fines laborales con mayor profusión, por su cercanía. Pero también fue en estos lugares donde históricamente encontraron patrones discriminatorios referentes a su lengua, su vestimenta y su trabajo. En el valle de Orizaba el *macehual* o persona era tomado sólo como peón o jornalero, como servidumbre; tal referencia no ha cambiado sobremanera. Las mujeres son “las marchantas”, es decir, vendedoras que a flor de calle o en los alrededores de un mercado formal organizan su puesto de productos varios, casi siempre agrícolas (aguacate, jitomate, chile, limón, algunas frutas, etc.), en pequeños montones, que ofrecen a los clientes ocasionales.

Históricamente el valle de Orizaba, a pesar de su clima más templado y menos extremo que en las zonas costeras veracruzanas, tuvo una baja densidad demográfica por lo que la mano de obra escaseaba. A principios del siglo xx no sólo las haciendas y los ranchos de sus alrededores ofrecían pocos trabajadores, sino que los indígenas de Zongolica permanecían en sus comunidades sin muchas noticias sobre el desarrollo de la industria local (García Díaz, 1997).

En contrapartida, los indígenas de la Mixteca llegaron a pie, remontando su lejana serranía, hasta el valle de Orizaba. Salieron sobre todo de los distritos mixtecos de Tepozcolula, Coixtlahuacan, Tlaxiaco y Nochistlán. Lo mismo hicieron también nativos de la ciudad de Oaxaca y de algunos pueblos del distrito de ETLA; inclusive, se reportan a algunos que salieron de la sierra de Juárez (García Díaz, 1988: 123). Los

oaxaqueños conformaron la última oleada inmigrante que llegó a la región de Orizaba en aquellos años para trabajar en esta ciudad y en las demarcaciones de Río Blanco y de Santa Rosa (hoy Camerino Z. Mendoza).

Por su parte, también llegaron poblanos a Orizaba, en particular aquellos que se habían especializado en la industria textil, aprovechando la bonanza ocurrida en la ciudad de Puebla y en sus villas fabriles aledañas en la segunda mitad del siglo xix. Arribaron en busca de un mejor sueldo, pues en Puebla se pagaba entonces uno de los salarios mínimos más bajos: 25 centavos, en contraste con los 35 centavos que remuneraban a los obreros en Orizaba (García Díaz, 1988: 122).

Los poblanos provinieron también de distritos agrarios como Chalchicomula, en especial del pueblo de San Andrés (hoy Ciudad Serdán), de Tecamachalco, Tehuacán y de otras localidades dominadas por las grandes haciendas. Otros más procedían de distritos con tradición más bien artesanal en el trabajo con lana en telares de mano (García Díaz, 1988: 123). Muchos de los inmigrantes que viajaban desde Puebla llegaban hasta Orizaba y continuaban rumbo a las tierras más bajas del distrito agrícola de Córdoba, en donde siempre hacía falta renovar la mano de obra en las plantaciones tropicales y en las haciendas debido al escaso y enfermizo equipo humano –susceptible entonces a fiebres y otros padecimientos propios del trópico– con el que contaba la tierra caliente (García Díaz, 1988: 123).

Ninguno de los inmigrantes de la Orizaba textil de inicios del siglo xx había tenido la experiencia de los nahuas de Zongolica en el trato con los mestizos del lugar. Este pudo ser uno de los factores que influyó en su periplo veracruzano, a pesar de que con anterioridad, oaxaqueños ya habían viajado en la entidad como jornaleros que eran enganchados en Huajuapán de León para la cosecha del tabaco en San Andrés Tuxtla (García Díaz, 1988: 124). Las condiciones en las cuales los naturales de Zongolica habían experimentado el trabajo en el valle orizabeño no habían sido propicias. Al contrario, siempre fueron discriminados y qui-

zás esa fue una de las causas por las cuales se alejaron de la floreciente industria textil regional de esa época.

MIGRACIÓN, PROCESOS Y RELACIONES

En un principio, varios grupos e individuos de la Sierra de Zongolica vieron a Orizaba como un lugar para el abastecimiento y los negocios y no como un punto de encuentro laboral.

Orizaba y Córdoba creo que nadie conocía, nadie había ido para allá. Pero hay algunos que se dedicaban al negocio. Iban a traer añil [tinte] a Orizaba, lo ocupaban para hacer manga, es como color. Por ejemplo: esta es manga de lana de borrego y es el color natural. Pero si a mí me gusta una manga que tenga en la orilla de color, entonces iban a Orizaba y traían el añil... la gente iba por negocio, a trabajar no (E-migrante Tehuipango, 2008).

Otras actividades en pequeño que por años conformaron parte de los ingresos de las familias serranas fue la venta de distintos productos del lugar.

Había gente que vendía huevo de rancho de aquí y lo llevaban a Orizaba, por ahí del 60 y hasta el 85. Ahora al revés: vienen a vender de granja desde Orizaba (E-migrante Tehuipango, 2008).

Los señores que no iban [al corte de café o de caña], como el caso de mi padre, que era raro que fuera para abajo, él se dedicaba al carbón y a acarrearlo a Orizaba en bestia. Se hacían tres días de aquí a Orizaba, dos días máximo. Le decía tres días porque [en el mismo viaje] bajaban a Zongolica [el municipio] (E-migrante Tlaquilpa, 2008).

Los nahuas, de vuelta a la sierra tras descender al valle, traían algunas mercancías para vender en la cabecera de Zongolica. Esto ocurría desde

la primera mitad del siglo xx, aunque tampoco hay muchos registros de ello, sino historia oral. Durante los años sesenta, este periplo desde la sierra hacia Orizaba y de vuelta a la zona alta continuó mientras el carbón tuvo demanda en esa ciudad.

En ocasiones, algunas historias sin mucho sustento se vertían en las comunidades, representando a las zonas urbanas como lugares peligrosos o donde ocurrían sucesos inverosímiles, a la vez que atroces.

Pues es que antes no salían, porque según un vecino que compró tamales en Orizaba o en Córdoba, dijo que venía con carnecita, pero que eran manos de un bebé. Por esa razón no quería ir a la ciudad, que porque allá los comen y se asustaba. Que ocupaban como carne a la gente. Por eso no se atrevían a ir a la ciudad. Según que en varias partes así les había pasado (E-migrante Tehuipango, 2008).

Méndez López (1988) reporta en su estudio sobre Tehuipango, de mediados de la década de los años ochenta, que entonces la migración urbana no representaba para sus habitantes sino un atractivo nacido del desconocimiento que existía sobre las ciudades. No obstante, ya desde entonces el investigador notaba los desajustes, tanto de orden material como simbólico, que causaba el periplo hacia el contexto urbano:

El migrante, al encontrarse en la ciudad, con sus valores, infraestructura urbana, ritmo de vida, siente que el medio citadino es contradictorio a su forma de ser, como individuo proveniente de un medio diferente. Este sentir produce reflexiones en el migrante al grado de tomar conciencia del significado de la marginación, burlas y agresiones de que es objeto en la ciudad (Méndez López, 1988: 86).

Un factor preponderante para las sensaciones del nahua de la sierra sobre su identidad y la discriminación que sufría era desde entonces su escaso manejo del idioma español, lo que se tomaba como reflejo de

“ignorancia” o “testarudez” ante los ojos del mestizo, quien lo señala todavía hoy como “atrasado” o “necio”.

La dificultad [es] que regresaban los muchachos con la idea de ser broncos, ya veían menos a los demás, ya había pleititos en las calles; esto los que se iban a trabajar a México. Cuando empezaron a salir a las ciudades, fue que empezaron a hacer esas locuras. Esto porque en las ciudades los sobajaban, los obligaban a defenderse: el hecho de tratarte de indio, de humillarte, tenías que buscar la forma de cómo defenderte. No podías hacerlo con palabras sino con golpes. Y ahí se aprendía, y luego ya aquí, entre ellos, se empezaban a dar y les enseñaban a otros. Mientras la migración fue a la caña o al café, no hubo problemas (E-migrante Tlaquilpa, 2008).

El tiempo, el interés y los recursos que suelen ocuparse en las ciudades para lograr una instrucción escolar desde los primeros años de vida no solían tener sentido en la sierra, ya que las prioridades marcaban el rumbo del trabajo foráneo. Los menores debían acercarse al padre para aprender su quehacer en el campo dentro de la comunidad y fuera de ésta. Como ya se ha descrito, aun los más pequeños de edad eran inducidos al trabajo en las fincas cafetaleras siendo ésta su principal formación.

La necesidad puntual de contribuir a la economía y con ello a la unidad familiar, así como la concentración, prácticamente exclusiva, hacia el trabajo jornalero agrícola, motivaron, en parte, la desatención de la educación formal y del idioma español. En cierto sentido, no existía la necesidad, lo que ocasionaba mayor distanciamiento entre los nahuas y los “extraños”. “Antes, decía mi abuelo, cuando llegaba gente de fuera, los hombres se escondían porque no sabían español. No había casas arregladas, eran de otro tipo, no de material” (E-migrante Tehuipango, 2007).

Los nahuas precursores de la migración urbana accedieron únicamente a oficios como el de cargador, lavador de autos o empleada doméstica en el caso de las mujeres. Otro trabajo que comenzaron a desempeñar fue el de la albañilería.

De albañil aprendí en el rancho en Acayucan, ahí fui con un maestro. Primero carpintero, luego albañil y ahora electricista. Cuando llegué acá hice tres aulas en Tzacuala. Si quieres que te inyecte yo, te inyecto. Castro cochinos, soy jardinero.

Yo todo conozco, esa cosa: herrero; de albañilería, todo lo conozco. Es más pesado el de herrero, la varilla. Eso lo hice en México, un maestro me lleva y enseña cómo. Salí de oficial. En México trabajé como quince años, ahorita todavía voy, tiene como dos meses que no voy apenas. Ahorita no sé, hay poco [trabajo]. Es para mantener a los hijos (E-migrante Tehuipango, 2009).

Este aprendizaje permitió a los nativos encontrar trabajo en su propia comunidad o dentro de la sierra, cuando llegaron las remesas provenientes de la Unión Americana. Los nuevos recursos incentivaron la edificación de viviendas particulares, tiendas y otras construcciones como oratorios o capillas, además de casas de salud, agencias municipales e, incluso, lápidas y nichos en los panteones municipales.

Aquí en Xopilapa casi no trabajé, muy poco en el campo. Estuve cuatro años en México, las más veces he trabajado fuera, en el café con mi papá; en México, en Puebla, pura construcción. Aquí en Xopilapa no he trabajado la construcción, pero mis carnales sí: mi carnal hizo mi tienda. Desde antes que yo regresara le mandaba dinero, ellos son contratistas (E-migrante Tehuipango, 2007).

De acuerdo con Méndez López (1988), la incipiente migración urbana de los nahuas de Tehuipango durante los años ochenta no representaba tendencia histórica alguna. Los movimientos respondían a causas individuales como el deseo de aventura o la atracción de la ciudad. También estaban aquellos jóvenes, pocos, que podían continuar con sus estudios en el nivel medio superior, gracias a los ingresos económicos de sus padres, producto de su actividad comercial, cuya monopolización era no-

table en esos años. Otra razón de orden coyuntural para la salida y la permanencia en centros urbanos fue el conflicto social y político ocurrido en el municipio en 1980.

En el 84, que nos tocó venir del INI a Astacinga, vinimos en un jeep; era lo único que entraba. Bajábamos y todos cerraban las puertas [de sus casas], nadie te daba un vaso de agua. Tuvimos que dormir a la intemperie. Esto ocurría por la desconfianza del problema que se suscitó en Tehuipango. Yo creo que los pueblos de Tlaquilpa, Astacinga, donde sea, llegaba un fuereño y en seguida: “¿tú qué?”. No era tan fácil. Llegábamos veinte, los del INI, entre ingenieros, promotores, y nos cerraban la puerta, ni agua nos daban. Creo que era la experiencia que se había tenido en Tehuipango y más que fue domingo. Tehuipango siempre ha sido el centro de plaza para toda la zona de alrededor. Por eso se escondían (E-informante Zongolica, 2008).

Con el tiempo, la relación con los foráneos tendió a normalizarse y entonces las salidas hacia las ciudades se incrementaron durante la última década del siglo pasado. Los desplazamientos con fines comerciales destacaban. A Tehuacán comenzó a viajar la gente para hacer sus compras e iniciarse en el comercio. Esta fue la ruta principal de abastecimiento durante al menos veinte años y a la fecha continúa.

En Tehuacán, en Orizaba también. Pero en Orizaba es más caro. El pasaje a Tehuacán está en 30 pesos. De Tehuipango para Orizaba son 50 pesos. Muchos van a comprar mejor a Tehuacán, Tepeaca, San Martín. Quién sabe por qué esté más barato y en Orizaba más caro (E-migrante Tehuipango, 2009).

Los nahuas consideraban a Tehuacán, Puebla, como una ciudad comercial, mientras que a Orizaba la veían como una ciudad industrial. Hacia Tehuacán el viaje era con fines de comercio, en donde algunos, hasta la

fecha, expenden sus pequeños excedentes de papa, haba, ejote y algunas hierbas medicinales. No obstante, es mayor la cantidad de insumos que compran, sobre todo ahora que la construcción crea bonanzas temporales: varilla, cal, cemento y arena, además de alimentos para su consumo o reventa. En la vecina Astacinga y un poco más allá, en Tlaquilpa, de quince años a la fecha comenzaron a abrirse tiendas especializadas en materiales para la construcción, coincidentes con el incremento de las remesas en dólares.

Por su parte, los comerciantes avecindados en Orizaba vieron un nuevo mercado en Tehuipango cuando por fin se inauguró el tramo pavimentado desde Tequila hasta esta última frontera serrana. La nueva competencia matizó la relación comercial con Tehuacán a partir de que mayoristas orizabenses comenzaron a subir con sus camionetas para surtir a varias de las nuevas tiendas de Tehuipango.

Hace dos años mi marido me puso la tienda, se nos ocurrió a ver qué salía. Cuando empecé, puro abarrotes, hace como un año metí papelería;



FOTO 15. Comercios en la cabecera municipal de Tehuipango. (Fotografía: Alejandro Martínez Canales.)

se vende aunque sea poco. Cada martes y jueves sube un camión de Ori-
zaba y las tiendas le compran. Se le encarga para que suba la siguiente
vuelta (E-migrante Tehuipango, 2007).

El comercio de abarrotes se diversificó paulatinamente debido a la aper-
tura de nuevos centros escolares y a la influencia que la entrada de la
señal televisiva ocasionó en los gustos de los más jóvenes. El paso de los
jornaleros por las ciudades jugó el mismo papel reflejado en pantalones
de mezclilla, botas, sombreros tipo texano y, posteriormente, tenis y ca-
misetas estampadas, además de joyería de fantasía.

La forma de vestir cambió del calzón de manta [varones], lío y blusas con
mucho encaje [mujeres], ahora ya no. Sólo en bailes. Se fue cambiando
porque la gente comenzó a salir y trajo otras cosas. También por la comodi-
dad: un lío pesa, no se puede correr, hay que cuidar cómo sentarse.
También porque fue mejorando la economía. Los líos los hacían las seño-
ras de acá, pero ahora hay más recurso (E-Hab. Tehuipango, 2007).

En los años ochenta, los primeros centros urbanos receptores de migran-
tes de Tehuipango fueron la cabecera de Zongolica, Tehuacán y la Ciu-
dad de México, principalmente. Uno de los casos resaltados por Méndez
López (1988) fue el de un migrante local que en 1977, en compañía de un
amigo, salió hacia la Ciudad de México en donde ambos se contrataron
como carpinteros, devengando un sueldo de 750 pesos diarios que les
resultaba extraordinario. Su experiencia sólo duró dos meses debido a
que consideró prudente regresar a Tehuipango, pues era muy joven y aún
no contraía matrimonio. Un migrante más relató que había trabajado
como repartidor de refrescos en Tehuacán, pero siendo su ganancia tan
poca, optó por engancharse nuevamente como jornalero para el corte de
caña y de café, que, a decir de él, le generaba mejores ingresos.



FOTO 16. Nativos de Tehuipango edificando una casa en la cabecera municipal. (Fotografía: Alejandro Martínez Canales.)

El estado de Puebla presentó a los habitantes de Tehuipango la oportunidad de trabajos de corte urbano o cercano a éste. Si bien existía la ruta comercial entre su *altepetl* y Tehuacán, más allá, en la zona conurbada de la capital con la población de Cholula, los migrantes encontraron trabajo en pequeñas fábricas de ladrillo y bloque.

Me fui para Puebla, ahí ganaba otro poquito, ahí era el corte de block, de ladrillo con cajoncito: tiene diez ladrillos, cinco cajitas ya son cincuenta, de diez son cien. Tenías que cortar treinta o cuarenta y ya se ganaba un poquito. Ahí por San Francisco, por Mihucán, San Nicolás, Cholula (Emigrante Tehuipango, 2009).

La invitación para el trabajo en las ladrilleras surgió de los vecinos de Tepezintla, Vicente Guerrero, a principios de la última década del siglo pasado. La estrecha relación entre esta comunidad y Loma Bonita, Tehuipango, es histórica. Por estas dos comunidades cruzó la primera

brecha para la rodada que comunicó a Puebla con Veracruz en esta zona serrana. Además, mientras que entre Tecpanzacoalco (Ajalpan) y Tlaxcotepec hay que salvar la cañada del río Moyoatempa, Loma Bonita y Tepezizintla sólo estaban “separadas” por una mojonera que hoy ya delegó su función a un tramo de asfalto que, viniendo de territorio poblano, culmina justo donde comienza Veracruz.

Hay muchos que fueron desde Tepezizintla, pero yo fui a saber por el 92 que fui al tabique. Antes no iba nadie. Como fueron unos de Tepezizintla pa'llá, nos dijeron que había trabajo y pues nos fuimos. Para aprender es difícil, son como dos meses para que aprendas a trabajar en eso. Mientras sí le pagan a uno, pero si ganas ciento cincuenta, te van a dar [mientras aprendes] como a sesenta pesos el millar. A mí así me pagaban ese día (E-migrante Tehuipango, 2009).

El millar de tabique rojo se pagó entre 100 y 150 pesos durante 2009. De acuerdo con migrantes de Loma Bonita, un trabajador llega a elaborar entre cinco y seis millares en una semana. Esto es, mil tabiques por día, para devengar alrededor de 800 pesos.

Trabajando todo el día, nada de descanso. Te tienes que levantar como a las cinco de la mañana y tienes que descansar hasta como a las ocho. Pa'que te ganes unos cien, ciento cincuenta, si no lo haces [de esta manera] no ganas nada (E-migrante Tehuipango, 2009).

El trabajo no tiene una temporalidad y puede realizarse durante todo el año, aunque el periodo de lluvias suele ser un inconveniente para la labor. El agua “se lleva todo el tabique”, lo deshace si no es resguardado previo a su entrada al horno que es donde se endurece. Los ladrillos y los tabiques revitalizaron el horizonte migrante de los nativos de Tehuipango, justo cuando la crisis cafetícola y cañera mellaron la complementariedad tradicional de su economía agrícola.

Hay muchos de aquí que se van a trabajar allá, nomás de mis carnales estuvimos allá como cinco, aparte mis primos; mis tíos allá andan. De aquí a Puebla, pues agarras el camión aquí a las nueve y llegas a Azumbilla³⁹ como a las diez y media. Y de Azumbilla agarramos a Puebla, hace como tres horas. Y de Puebla para allá donde trabajamos hace como otra hora. Allá nos ponen donde quedarnos, un lugarcito.

Nosotros aquí ahorita nos quedamos [en la comunidad] para ver en dónde vamos a trabajar. Por Tehuacán, por Puebla, se trabaja en la quebradora para sacar piedra. Y si no se va uno a la limpia de la milpa, o a hacer tabiques, lo que saben ellos. Cada quien hace su salida a buscar trabajo. Sacamos como dos mil pesos al mes. Es poco y ahorita está caro todo. No alcanza (E-migrante Tehuipango, 2009).

Hasta aquí podemos destacar dos hechos que diferencian a la migración rural de la urbana, de la dedicada al jornaleo agrícola a la que inserta a los nahuas en oficios fabriles y de la obra civil:

1. Las primeras salidas desde Tehuipango con rumbos urbanos resultaron en una experiencia individualizada, lo cual marcó un nuevo referente organizativo: la cuadrilla, sustituida por el acuerdo, en principio coyuntural, de los consanguíneos; el acompañamiento de la familia o al menos de la esposa o concubina, probable pero incierto.
2. La temporalidad agrícola que facilitaba la complementariedad entre su calendario y el calendario ritual tampoco era posible ya.

La compañía de la familia del migrante hacia zonas urbanas o lindantes con las grandes ciudades tiene otros referentes que se tienen en cuenta para planear la salida: en la ciudad los espacios colectivos que se ofrecen

39 Población ubicada justo en el entronque de la carretera que va hacia Vicente Guerrero y el tramo federal que comunica a Tehuacán con el estado de Veracruz.

a los trabajadores para pernoctar y comer son distintos en cuanto a su dinámica. Hay gente de distintos lugares y, por lo tanto, mayor posibilidad de convivencia con desconocidos y menor intimidad. “En México me quedaba con mis hermanos ahí mismo en la construcción, más otros que también se quedaban. Cooperábamos para la comida, había una casita de cartón. Se quedan unos diez, mis carnales y otros seis de otro lado, eran de ciudad” (E-migrante Tehuipango, 2007).

El solo viaje hasta el sitio laboral es una primera gran inversión, alrededor de trescientos pesos por persona, si se trata de Puebla; hasta cuatrocientos pesos si el traslado se hace a la capital del país. La compra de los víveres requiere un gasto mayor; no en todos los casos la preparación de los alimentos por parte de la esposa es viable, lo cual impacta en el presupuesto y en la ganancia. Respecto a la contratación antes del viaje, continúa vigente como cuando la zafra se trata de traslados largos que ningún trabajador de la sierra podría sufragar por su cuenta. En estos casos a la necesidad se une un afán por conocer lugares lejanos.

Aquí en Orizaba me pagaban doscientos diez a la quincena, me tuve que ir de plano. Allá en Mérida me pagaban trescientos diez a la quincena. No era mucho, pero no pagabas nada del viaje. Eso sí: allá la pasabas mal comido. Pero yo sí me fui porque quería conocer, me llamaba la atención. Un compañero me dijo que estaba bien, que podíamos ir al mar, ver los barcos, los aviones que pasaban bajito (E-migrante Tequila, 2009).

Así, conforme se fueron desarrollando las relaciones de los nahuas, a partir de la migración urbana las salidas hacia las ciudades sirvieron como estímulo para equiparar de una forma más informada el trabajo agrícola con el trabajo citadino, distinto en intensidad y en oportunidad.

Yo voy a México, a Puebla, donde encuentre yo chamba. En Puebla a veces encuentro de albañilería, esa es mi chamba. En México igual, llevo como dos años que voy. Antes salía, pero como no agarraba bien la onda,

me iba a cortar caña, a cortar café. Pero ahora me voy a México, se gana un poquito más; un poquito, no digo que mucho. Se trabaja toda la semana y en el campo no es igual, a veces llueve y descansamos y no se gana. En la albañilería, a veces encontramos trabajo adentro y trabajamos aunque llueva (E-migrante Tehuipango, 2009).

Los que se van a México trabajan en carpintería: como oficiales de carpintería ganan mil, mil doscientos, por ahí así. De la construcción también. Yo nunca he ido, más que a pasear una vez. Luego se accidentan, están altas las casas ahí, como cincuenta niveles (E-migrante Tehuipango, 2008).

A México se va, pero luego la chamba no se encuentra. Unos como saben de oficiales de albañil o de oficiales de ferreros, sí encuentran chamba. Nosotros como unos no saben ni albañil ni ferrero, nada, pues de macuarro como le dicen; de macuarrito, como chalán [pero] no ganamos. Ahorita está como a mil pesos a la semana en México. Está difícil en México: un edificio que haga como de veinticinco niveles, qué tal que te descuidas hasta allá arriba. Yo como andaba de chalán ahí, estaba abajo del edificio, y estaban trabajando allá arriba: qué tal que te tiran una madera, qué tal que te pega ahí, pues ya está cabrón (E-migrante Tehuipango, 2009).

La verdad yo me regresé por dos cambios importantes: uno, porque una vez ya me estaba cayendo en la obra; otro, porque una vez también entraron los asaltantes, nosotros éramos tres y por poquito le dan cuello a un compañero. Yo dije: ¿sabes qué?, mejor me regreso a mi pueblo, allá frijoles y todo [pero] como (E-migrante Tehuipango, 2008).

Mi muchacho sólo un año en la caña, luego sólo dos meses y ya para México en la construcción. Se gana más cuando se llega a oficial, de chalán como mil o mil doscientos semanal. De oficial como dos mil a la semana (E-migrante Tehuipango, 2008).

La diversificación de los lugares de trabajo trajo a colación la inevitable transformación de los calendarios y las previsiones para el regreso a la comunidad de origen. Conforme el lugar se alejaba de la sierra y del estado las opciones disminuían, al tiempo que las experiencias se complejizaban.

No sé qué se sienta en el avión, pero una vez el arquitecto que nos contrató para ir a Mérida nos dijo que si queríamos él nos pagaba la mitad y nos íbamos en avión de Veracruz a Mérida. En aquel entonces nos cobraban cuatrocientos pesos. Fue como en 1995. Para venir de regreso, salíamos el sábado de trabajar a las cinco de la tarde y ya a las seis o siete nos íbamos en el camión. Estábamos llegando aquí el domingo a las cinco de la tarde. Luego ya ni quería venir. Nada más llegaba a dormir y el martes temprano ya estaba otra vez el ADO esperándonos. En camión una vez nos aventamos como treinta y seis horas hasta Mérida. Uno va en el camión y ya no sabe qué hacer.

Una de las primeras veces fuimos por una parte en la que vas en medio del mar, antes de Campeche. Pero yo no conocía entonces. Me acuerdo que cuando llegamos a la orilla, antes de meternos al agua, el chofer paró y nos dijo que nos bajáramos a caminar o si alguien quería ir al baño. Y uno me dijo: “¿Ves aquella tierra? Pues hasta allá vamos a ir”. Yo le dije que sí veía y pensé que sería como media hora y ya llegábamos. Empezó el camión a avanzar y a avanzar rápido, y yo veía que no llegábamos. Vi el reloj y ya teníamos dos horas, y el cerro seguía ahí, parecía que no se movía. Le pregunté a un compañero, que ya había ido antes, y ya me dijo que eran cuatro horas. Antes de esa vez, nunca había ido tan lejos (E-migrante Tequila, 2009).

La lejanía de los viajes y las prolongadas estancias coinciden con las apreciaciones de algunos actores locales sobre lo cambiada que está la comunidad y el enfrentamiento a situaciones inéditas, en comparación con la situación hasta antes de los viajes a las zonas urbanas.

También otro problema es la migración, porque en las casas están quedando puras madres de familia. El papá se va a trabajar, póngale a temporadas de corte de caña, temporadas de corte de café, a las obras en México; a Cancún, que ahora se están yendo mucho. Otro también está en Puerto Vallarta, tuvieron un accidente. Apenas un señor llegó ya en caja, muerto el pobre señor. No sabemos qué pasó, según los anales del hospital dicen que fue muerte natural. Se desmayó, el cerebro se deshizo, los pulmones estaban secos (E-migrante Tehuipango, 2008).

No existen muchos informes sobre accidentes laborales de los nahuas fuera de su comunidad, en las localidades no se habla de ello y los migrantes con los que se conversó dicen no conocer de casos. Como rumor se escucha infrecuentemente “que dos se murieron en Estados Unidos y ya los traen”; “uno mejor se regresó, porque de los que trabajan con él en la obra, se cayó de muchos pisos y le dio miedo”. Los afligidos parientes del migrante lesionado reciben versiones incompletas y confusas sobre el estado de salud de su familiar a través de llamadas telefónicas. Las llamadas urgentes se remiten en ocasiones a la parroquia del lugar y de ahí “se mandan los recados”. Los familiares esperan más noticias, pero a veces éstas no llegan con la celeridad deseada.

LAS MIGRANTES

En el caso de las mujeres, más notoriamente a partir de la década de los años noventa empezaron a contratarse como trabajadoras domésticas. Conocer experiencias sobre mujeres migrantes de Tehuipango resultó sumamente complicado, pues regularmente se ve mal que un hombre, más un foráneo, hable a solas con una muchacha. Las mujeres jóvenes se acercan a un *pinotl* sólo en compañía de una mujer mayor, que puede ser su madre, su abuela o su suegra. Pero no charlan, dejan que sea su acompañante adulta quien pregunte o dialogue, por ejemplo con el tendero, cuando llegan de compras a la cabecera municipal. Si es su marido o un

hermano mayor con quien caminan por el pueblo, las charlas son con ellos, mientras que la mujer se coloca a un lado o detrás de su acompañante, sólo escuchando la plática. Los pequeños grupos de las *takomeh* (muchachas, chavas) de secundaria o de bachillerato que pasean por la plaza central de la cabecera al término de la jornada escolar tampoco representan una oportunidad segura para invitar a la conversación.

De forma indirecta conocí parte de la situación migrante de las mujeres de Tehuipango y qué situaciones condicionan su salida de su comunidad de origen.

A México sí. A Estados Unidos hay un grupo minoritario de mujeres jóvenes que sí han salido. Últimamente ya no, pero se nota y se habla que se van las chicas. Aquí a la zona cálida, sí es muchísima la mujer que sale. Regularmente son solteras, incluso hemos encontrado casos, en los últimos seis meses, de chicas que encuentran otro escape: salen a trabajar y se quedan allá, se consiguen un novio y se quedan (E-párroco Tehuipango, 2009).

Hay referencias sobre muchachas que, en efecto, salen al trabajo doméstico. Pero su salida a ocuparse como sirvientas no siempre se entiende como necesaria o como resultado de una decisión propia. Las nahuas que van a las ciudades serían en gran porcentaje aquellas que tras cumplir la mayoría de edad continúan solteras o viviendo en el hogar paterno. Muchas no llegan a los 15 años cuando ya fueron raptadas por un *choko* (niño, chavo) o alguien mayor que ellas, lo cual les complica su permanencia en la comunidad.

Una niña de entre diez y doce años: se desarrolló bonito, tenía cuerpo de muchacha grande. Y se la roban, muy normal: iba en el camino de la escuela y resulta que ya se fue. A esta niña se la llevó un hombre de dieciocho años, ya era mayor de edad. La mamá de la niña me vino a ver, que si yo no sabía algo, que nada más la había mandado a comprar algo al cen-

tro. Yo sí me preocupé, y le dije: “pues pregunte”. Su papá estaba encabronado, pero por voluntad no hace nada. Una niña ya en esa situación ya no vale. Como a los quince días me llega un recadito: “maestra, venga a traerme, no me gusta estar con este hombre”. Y lo que hago es mandar a llamar a su madre y le digo “mira tu hija está acá y me dice que vaya yo a traerla”. Y la señora la fue a traer. El esposo le puso una tranquizita a la muchachita, a la mamá y a todas las hermanas. Ya no valía. Ya había estado con un hombre. Y como a los veinte días que ya estaba en su casa, que me manda otro mensaje: “maestra, quiero seguir estudiando”. Le digo a otro maestro que qué hacemos. “Pues que venga”, dijo. Pero cómo la íbamos a proteger de los chamacos. Me dijo que él hablaría fuerte con ellos, que si yo quería echarme el paquete, nos lo echábamos. Y que le mando un recado, y se presentó el lunes con pena, no quería ver a nadie, una semana estuvo sin salir al recreo. Se sentía mal, los comentarios de los muchachitos: “que ya no servía”, “que ya no valía”. Esto fue por 1998.

Yo les decía: “bueno, pero por qué no vale”. “Es que tú entiendes”, respondían. Sí, yo entiendo, pero no discutamos más, vayan con el supervisor, vayan con el presidente municipal, vayan con quien ustedes quieran. Que les den un reglamento o una ley donde diga que este tipo de niñas no pueden entrar. Y si lo manda la ley y así dice, me voy. El papá andaba ofreciendo a la muchacha a quien sea. Yo le dije que eso no se valía y me contestó que a mí qué me importaba: “no sabe la vergüenza que me está haciendo pasar, que dicen que soy un alcahuete”. “¿Pero a poco no la quiere?” [Le dice la maestra al papá]. “Pues sí, pero ya no vale, ya no sirve”.

Ya en la secundaria no aguantó las críticas, los maestros no se preocupan por los chavos. Hizo como de septiembre a diciembre y se fue para Orizaba. Y nada más llevaba para el pasaje. Llegó como a las diez de la mañana allá, y se sentó en la terminal. Hasta las cuatro llega una enfermera a la terminal –no sé cómo, así me contó ella–. Y le dijo que quería trabajar aunque no le pagara, para que le diera de comer nada más. La enfermera le preguntó que qué sabía hacer, y le contestó que lo que ella le enseñara. Y se la llevó, y le dio secundaria, le dio bachillerato y una carrera técnica. Y

luego se casó con un soldado. Se tiñó el cabello, tanto que me la encontré un día en una terminal, ella me saludó y no la reconocí. No sé cómo es que ella se salió, se hubiera quedado: el destino de las mujeres que no se casan es ser sirvientas de sus hermanos (E-docente Tehuipango, 2008).

Otras más, aun cuando están estudiando la secundaria o el bachillerato, huyen de alguna situación familiar áspera o dolorosa, debido a las confrontaciones con la figura paterna. Curiosamente, la ausencia del padre de familia también es otro un motivo para dejar la casa y refugiarse con otro hombre, éste de su misma edad y con poco qué ofrecerle salvo un espacio en la casa de los suegros mientras encuentra la forma de independizarse.

Gran parte del problema que tenemos, independientemente de la migración internacional, es la migración a las partes bajas, a las cosechas. Entonces, independientemente de dónde vayan, las familias se quedan solas, los hijos crecen sin papá. Entonces regularmente el concubinato de menores es porque apenas están saliendo de la secundaria y ya están juntos. Por la misma situación, es un círculo vicioso: en la casa no está el papá, la niña ya creció, necesita una figura masculina y lo mejor es juntarse (E-párroco Tehuipango, 2009).

Otra ocasión para la migración femenina hacia las ciudades es cuando quedan como madres solteras, entonces la salida tiene una causa menos “grave”, pero igual de vergonzosa para sus familiares. Ante la falta de alguien más, la muchacha asume la responsabilidad total de su vástago e, incluso, de sus padres, si estos ya son ancianos o si tienen alguna incapacidad o enfermedad que los alejó tempranamente del trabajo. La joven nahua, contrario a lo que ocurre con su contraparte varón, no sale a conocer el mundo porque tenga algo qué demostrar delante de sus coterráneas; lo hace con urgencia en busca de un trabajo que le permita sostener su hogar y quizá mejorarlo materialmente.

Algunas de estas jóvenes, principalmente las marcadas por alguna situación particular que deshonra a su familia, incluso no vuelven sino sólo a las fiestas marcadas en el calendario ritual, tiempo que aprovechan para ver a su hijo, que quedó al cuidado de la madre o de los abuelos. Ocurre exactamente lo contrario con los hombres, quienes pueden volver a su comunidad aunque su comportamiento haya sido censurado y tomado por irresponsable o irreverente. Sólo una amenaza real para su vida por parte de algún rival podría hacerlo permanecer, contra su voluntad, lejos de su comunidad de origen durante varios años.

En otros casos, la situación se matiza. Se conocen relatos por fuentes indirectas de muchachas que salieron a trabajar de Tlaquilpa y Astacinga, principalmente, desde comienzos de los años noventa. Se empleaban en fondas o restaurantes para trabajar en la cocina, lavando trastos o ayudando en la preparación de los alimentos, según sus habilidades. Algunas volvieron embarazadas a sus comunidades después de haber sido abandonadas por su pareja. Si bien no habrían enfrentado excesos por parte de sus padres, de cualquier manera volvieron a salir hacia la ciudad en busca de trabajo tras el alumbramiento. Pocos años después de que los hombres comenzaran a salir hacia los Estados Unidos, ellas comenzaron también sus propias experiencias, como se describirá más adelante.

COLOFÓN

Como en el caso de la migración rural, a continuación sintetizo en un cuadro los destinos y los trabajos de los nahuas de la sierra fría en zonas urbanas (véase el cuadro 3).

De 1940 a 1980 la subsistencia campesina atravesó una gradual urbanización de sus sistemas laborales (López Ruiz, 2001). A este proceso llegaron prácticamente diez años después los nahuas de Tehuipango. La urbanización se manifestó a través de las transformaciones de las estructuras económicas de los pueblos y de las ciudades pequeñas, con lo cual sus mercados de trabajo se diversificaron, al tiempo que la migración

CUADRO 3. Migración rural-urbana de los nahuas de la zona fría de Zongolica

ÉPOCA/ DÉCADAS	ACTIVIDADES	DESTINO(S)	FORMA DE TRABAJO
Primera mitad del siglo XX hasta 1970	Comercio de carbón vegetal, aves de corral y algunos alimentos. Compra de alimentos para su reventa en la comunidad de origen; compra de materia prima como añil para el teñido de la lana	Orizaba. Desde el estado de Puebla, sin necesidad de salir, llegaban compradores	Individual, asociación coyuntural en pareja o pequeños grupos
1960-1970	Salidas esporádicas en donde a la par del trabajo agrícola se aprendieron oficios como carpintería y albañilería	Cuenca del río Papaloapan, sin registro de otros lugares	Individual, asociación coyuntural en pareja o pequeños grupos
1970-1980	Salidas esporádicas para trabajar en la construcción o como empleados. Comercio (compra y venta)	México, Orizaba. Tehuacán, Puebla	Individual, asociación coyuntural en pareja o pequeños grupos; parientes o paisanos
1980-1990	Salidas para trabajar en la construcción, en la carpintería o como empleados. Comercio (compra y venta)	Orizaba. México. Tehuacán, Puebla	Individual, asociación coyuntural en pareja o pequeños grupos; parientes o paisanos
1990-2000	Salidas para trabajo en la construcción, la carpintería, la balconería, la elaboración de tabiques y ladrillos, en las quebradoras de piedra y otros empleos. Trabajo doméstico (mujeres). Comercio (compra y venta)	Estado de Puebla: Cholula, Tehuacán, San Nicolás. Región Orizaba-Córdoba. México	Individual, asociación coyuntural en pareja o pequeños grupos; parientes o paisanos
Finales de los 90 a la actualidad	Salidas para trabajo en la construcción, la carpintería, la balconería, la elaboración de tabiques y ladrillos, en las quebradoras de piedra y otros empleos. Trabajo doméstico y restaurantes (mujeres). Comercio (compra y venta)	Estado de Puebla: Cholula, Tehuacán, San Nicolás. Región Orizaba-Córdoba. Cancún, Quintana Roo. Ciudad de México	Individual, asociación coyuntural en pareja o pequeños grupos; parientes o paisanos

estacional o temporal rural-urbana comenzó a proveer de recursos cada vez más numerosos a los hogares campesinos y jornaleros. No obstante, los indígenas que comenzaron a establecerse en las ciudades, así fuera por periodos, padecieron la pérdida de dinamismo de la economía urbana, que terminó por excluirlos de los empleos.

De esta forma, a partir de 1980 los campesinos pobres y jornaleros perdieron una fuente de subsistencia en las ciudades, y a partir de 1989-1990 enfrentaron otra situación peor producida por el retiro de los subsidios de precios y de crédito (López Ruiz, 2001). Fue a partir de este periodo cuando se intensificó la búsqueda de empleo en las zonas urbanas, en medio de la crisis que llevaba ya una década.

Con todo, la migración urbana fue un parteaguas. Los vecinos de Tehuipango conocieron diversidad de trabajos y gradualmente tomaron conciencia de su capacidad para aprenderlos. A diferencia de la retribución que recibían en el jornaleo agrícola, el trabajo citadino les proporcionó mayor seguridad, pues encontraron una remuneración fija. Sin embargo, en cualquier trabajo urbano la paga sigue siendo actualmente baja y sus posibilidades de negociación hasta hoy nulas.

Los problemas para los migrantes de la región de Zongolica, en su enfrentamiento con ciudades como Orizaba y Córdoba, en el estado de Veracruz, y con las capitales de algunos de los estados del centro del país, no es sólo encontrar acomodo laboral, sino la adaptación a un medio diferente al rural en donde el ascenso social depende de capacidades y/o de conductas que no les son requeridas en su lugar de origen. No obstante, contrario a lo que ocurre con la migración rural-rural, la salida hacia las ciudades tiene mayores posibilidades de convertirse en una situación permanente a pesar de las dificultades, una vez que el migrante encuentra la forma de adaptarse, teniendo como principal aliciente, por supuesto, la necesidad del trabajo y una remuneración, si bien exigua, usualmente más segura.

Existe una falta de reconocimiento de las autoridades, y en general de la población urbana, a sus capacidades y sólo se les ve como fuerza de

trabajo barata o como servidumbre. En los hechos, la respuesta de los nahuas ha sido el esfuerzo para adaptarse a las circunstancias laborales exigidas por el contexto urbano, pues ven en éste una oportunidad diferente a la del campo. Esta nueva posibilidad no los lleva necesariamente a renegar de su propia cultura, pero sí a la modificación de prioridades, como tener dinero para apuntalar la economía familiar, pero también ahora para el consumo de satisfactores y bienes como ropa, calzado y música, entre otros, que en su conjunto los transforman y convierten en miembros colaterales de la sociedad consumista. La modificación sigue respondiendo, por igual, a la gama de necesidades convencionales relacionadas con la subsistencia.

Esta subsistencia encontró siempre complemento fuera del territorio formal y simbólico en donde los nahuas reproducían su cultura. Las zonas urbanas, sin embargo, no se podrían identificar solamente como un lugar laboral más debido a las características ya descritas en páginas anteriores. La reproducción de la unidad doméstica con la intervención del trabajo urbano generó una dependencia más nítida de la economía monetaria: una familia nahua en la actualidad puede conformar su presupuesto con los elementos que se muestran en el cuadro 4.

Este cuadro no busca limitar o separar de tajo las opciones a las cuales recurre una y otra familia. Se trata más bien de ilustrar la diferenciación y la complejización de los dos casos y cómo, en función de las actividades, la mano de obra familiar se diversifica, primero de manera complementaria para las tareas mayormente dentro de la comunidad, después con la migración urbana, diversificación que resta capacidad de maniobra a la unidad familiar por periodos de tiempo indefinidos debido a los trabajos ajenos a la temporalidad agrícola.

Los nahuas que participan en la migración urbana subsisten de un salario y alrededor de éste gira el resto de las actividades de la unidad familiar, de su correcto uso, para satisfacer las necesidades básicas de sus miembros, o de su corrupción, para la ingesta desbordada de alcohol. Circunstancias como esta última predisponen el rescate de actividades

CUADRO 4. Conformación del presupuesto familiar según actividad migratoria en Tehuipango

FAMILIA NAHUA	FUENTES E INSUMOS	ACTORES Y FUNCIONES
MIGRACIÓN RURAL-RURAL REGIONAL	Agricultura de subsistencia, jornales por la cosecha en plantíos orientados hacia el mercado nacional y/o internacional. Intercambio de bienes intra e intercomunitario. Cría de animales de traspatio	Todos los miembros de la familia según sexo y edad. Complementariedad de calendarios agrícolas
MIGRACIÓN RURAL-URBANA	Agricultura de subsistencia, salario semanal o quincenal por empleo en el sector de la construcción o fabriles de pequeña y mediana escala (ladrilleras, bloqueras). Comercio de abarrotes. Algunos: venta de pequeños excedentes de producción de parcela o traspatio	Varios miembros de la familia en las actividades comunitarias; pago de peón para el trabajo en la parcela (ausencia del jefe de familia e hijos solteros mayores). Comercio a cargo de la mujer

que se habían abandonado o el intento del microcomercio, con la ya relatada venta de elotes, quelites o frituras por parte de las mujeres.

El trabajo urbano se diferencia del trabajo agrícola por su atemporalidad, pero le secunda en cuanto a la explotación. Ambos buscan o contratan el trabajo indígena sólo por periodos. Las fases preproductivas y posproductivas de los migrantes no son pagadas por el capital sino por las unidades domésticas (Macip Ríos, 2005: 189). Por ello, el retorno es inevitable, pues en la sierra el salario tiene más posibilidades de invertirse en la propia unidad familiar. Un solo sueldo no permite la reproducción de la familia en el área de trabajo. Ya era complicado en el corte de caña, pero se vuelve imposible de realizar en la ciudad.

La expansión del trabajo urbano a la mano de obra nahua ha ubicado a la Sierra de Zongolica dentro del sistema del capital “moderno-

dependiente y subdesarrollado” (Macip Ríos, 2005: 190) del país, pero todavía en inferioridad de condiciones y oportunidades aunque su opción ofrezca nuevas perspectivas a los nativos. El trabajo citadino no sería suficiente como para solventar la continua crisis social de esta zona indígena, pues la diferenciación étnica crea una correspondencia que encasilla, hasta ahora, al indígena en el peonaje como parte del último escalafón laboral de las grandes ciudades.

V. LA MIGRACIÓN INTERNACIONAL DESDE LA SIERRA

NÚMEROS

LA MIGRACIÓN INTERNACIONAL HA SIGNIFICADO un reto para la población de la sierra alta de Zongolica. Conviene recordar que los nahuas que viven en las demarcaciones por encima de los 2 mil metros de altitud fueron de los grupos más recientes en incorporarse a los flujos migratorios hacia Estados Unidos. Tehuipango destaca entre estos por haber sido el último en ofrecer a sus habitantes como mano de obra indocumentada, apenas en la última década del siglo xx y de manera masiva a partir del año 2000.

El empleo dentro de las comunidades del *altepetl* es sumamente precario e inestable, además de que la remuneración obtenida es insuficiente.

Es notorio el salto que dieron los sectores secundario (industrial, manufacturero) y terciario (construcción, comercio y servicios en general) en

TABLA 3. Población Económicamente Activa (PEA) por sector en Tehuipango⁴⁰

	POBLACIÓN		PEA	PEA SECTOR	PEA SECTOR	PEA SECTOR
	TOTAL	PEA	OCUPADA	PRIMARIO	SECUNDARIO	TERCIARIO
1990	12 520	3 147	2 940	2 749	20	67
1995	15 844	4 577	4 255	3 978	29	188
2000	17 640	5 069	5 030	3 370	1 196	389
2010	23 479	5 195	4 124	3 011	577	454

40 Elaboración propia con base en Contreras López (2001: 103) e INEGI 2000 y 2010.

tan sólo cinco años. De representar sólo 0.68% de la Población Económicamente Activa Ocupada (PEAO), el sector secundario pasó hasta 23.77% en 2000, si bien los números de 2010 muestran un deslizamiento importante hasta 14.2%. Lo mismo ocurre con la PEAO en el sector terciario: de 2.12% en 1990 a 7.73% en 2000, y hasta poco más de 11% en 2010. De 73% es el porcentaje ocupado en el sector primario para 2010, lo que representa un incremento desde el 2000 (66.9%); la PEA durante esa década, de acuerdo con el INEGI, decreció, pero el porcentaje de los ocupados en el campo no.

La población económicamente activa en Tehuipango apenas llega a los 5 195 habitantes, en contraste con la población de 12 años o más del municipio, que alcanza los 15 324 pobladores. La PEAO llega a los 4 124 residentes, lo cual arroja 1 071 habitantes dentro de la PEA que no estaban ocupados al momento del censo. Sobre la población económicamente inactiva (PEI), el Censo 2010 arrojó 10 013 habitantes de Tehuipango en esa situación. En este grupo destacan las 6 444 personas dedicadas a las labores del hogar, de las que no se indica si son todas mujeres, pero es de inferirse. El siguiente grupo dentro de la PEI que destaca numéricamente, de acuerdo con el mismo censo, es el de los estudiantes: 2 583.

La reorientación del empleo de los nahuas de Tehuipango está estrechamente relacionada con su salida hacia las ciudades y hacia Estados Unidos, ya sea por el trabajo foráneo en esos escenarios o también por el entonces naciente trabajo en la construcción en el municipio, ante la llegada de remesas que empezaron a ser utilizadas para la edificación de casas y comercios.

Los números que muestra el INEGI serían apenas un atisbo a la situación laboral en Tehuipango. La gente del poblado no suele ofrecer datos fidedignos sobre su trabajo y sus ingresos; tampoco lo hace sobre el paradero y el trabajo de sus migrantes. Del notorio vaivén que muestra la estadística en el sector secundario de la producción, por ejemplo, podría deducirse que la temporalidad de los trabajos en los que se inser-

tan los nativos es diversa, estrechamente dependiente de la demanda del mercado de los productos en cuya producción participan, como en el caso de las ladrilleras en el estado de Puebla. De mis observaciones en campo también puedo inferir que la oportunidad laboral en “el norte” jugaría un rol importante, pues del cambio de estatus de peón en México al de trabajador indocumentado no se reporta a los encuestadores con la misma precisión por parte de los familiares.

RELATOS Y EXPERIENCIAS

Historias contadas por la gente de la sierra ubican cierto número de experiencias aisladas que representarían los primeros pasos de los nahuas de la zona fría en los Estados Unidos.

En 1976 se fue uno con gente de México. Y regresó más o menos como en el 85 y llegó y traía dólares; nomás vino a dar una vuelta. Pero estuvo en Astacinga y ya luego se bajó por acá, ya había carretera [de terracería], como en 1980 o el 82. Se fue derecho a Astacinga y allá lo vieron diferente. Le preguntaron que quién era, de dónde vienes. Les dijo que venía de Estados Unidos pero que era de Tlaquilpa: lo que pasa es que ya estuve muchos años allá y ahora vengo por mis papeles. Y traía dinero, dólares y los empezó a invitar a tomar y le dieron el paquetazo. [Decían] este canijo sí, se gana bien; él fue el que les dio la noción para irse. Se subió a Astacinga y de ahí tomó el camión y se volvió a ir. Hasta el día de hoy no se sabe dónde anda, pero vino esa vez por sus papeles para legalizarse. Él se fue desde México en el 76. Yo estuve ahí con él y ahí se despidió de mí. Me dijo: “¿sabes qué?, me voy a ir al norte”. Yo ya tenía mi compañera, mi esposa; si no, a lo mejor me hubiera ido yo con él. Pero yo ya tenía un hijo y él era soltero. Yo no tenía ni la idea de los dólares, él se fue con los que encontró de Guerrero, de Michoacán, con los que encontró de las obras [albañilería en el Distrito Federal]; se conocía a mucha gente. Él ya no regresó jamás. Quizás regrese cuando

esté viejito. Según que estaba en San Francisco, pero no sé (E-migrante Tlaquilpa, 2008).

La historia es relevante, pues como tema de otros relatos sobre el inicio de la migración al norte es precisamente la gente de Astacinga la señalada como precursora del paso hacia Estados Unidos tentativamente a partir de 1985, poco tiempo después del tiempo en que se ubica la anécdota anterior.

Yo tengo una referencia en el 86 o el 87 [cuando] un muchacho me decía: “me voy pa'l norte”. Y yo ignorante: ¿pa'l norte? Como a los dos meses andaba el mismo muchacho jalando una camioneta porque trabajaba para el ayuntamiento y chocó y murió una persona. De ahí ya no se supo nada. Pero preguntamos porque nos llevábamos con él y nos dijeron que se fue pa'l norte. Y fue la primera vez que yo escuchaba que alguien se iba al norte, pero yo no sabía qué quería decir o a dónde se había ido (E-migrante Tehuipango, 2008).

Los de Astacinga comenzaron a platicar: “vino uno de Tlaquilpa y nos empezó a invitar esto, el otro, dice que no trabaja. Y aquí nosotros nos andamos matando con los bultos de cemento, calhidra, tierra, varilla [en el Distrito Federal]. Y dice que él nada más andaba de jardinero y se gana buena lana”. Y por ahí empezó la comunicación y se empezaron a ir.

Cuando los de Tlaquilpa empezaron a ver que de Astacinga se iban, empezaron a hacer sus casas, a traer sus carros. Ahí fue donde se empezaron a destapar de un solo momento. Yo me fui en el 97 ya de cierta edad. Mi primo ya no volvió, era el único que tenía de parte de la familia de mi papá. Se van jalando uno al otro, comienza el chismorreo y se van, se van (E-migrante Tlaquilpa, 2008).

En distintos relatos encontramos evidencias de cómo el movimiento hacia Estados Unidos fue influido por migrantes de otros estados de la república mexicana, a raíz de la convivencia debido al trabajo urbano. De

ahí las invitaciones, y las historias, comenzaron a tejerse en función también de la oportunidad de mejorar los ingresos, aun cuando esto suponía arriesgarse en un territorio totalmente desconocido. Se trataba, entonces, de extender la conciencia y también el territorio simbólico (Sánchez Mastranzo, 2003), si bien esto último no representaba un propósito.

Tú veías a Estados Unidos en el mapa y no te llegaba al cerebro. Es como cuando a un niño le hablas del cosmos y te pregunta: “¿a poco ya fuiste?” Y le dices que no, que ahí está en el libro. Y como que no te creen. Estados Unidos era tan lejano y ahora parece que está a la vuelta, por la gente que está transitando (E-docente Tehuipango, 2009).

Reitero aquí la idea expresada en otro momento sobre la diferencia entre la migración intraestatal y regional y la urbana e internacional. La primera pertenecía a un ciclo complementario de subsistencia, que se había reproducido a través de varias generaciones de migrantes rurales. Sus modificaciones se dieron en el transcurso de décadas, lo cual las hizo casi imperceptibles para sus actores. Asimismo, los cambios ocurrían en niveles de comunidad y de relaciones dentro de un mismo marco: la sierra representando “lo interno”, mientras que los campos de cultivo de caña y de café, así como la siembra de “mano vuelta”, “lo externo”.

Este externo no se alejaba culturalmente de los patrones reconocidos por los nahuas. De esta manera podían establecer cierto número de relaciones que merced a su similitud o cercanía con su propio ámbito intermediaban con el contexto y con las relaciones construidas con productores, finqueros o patrones.

El “nuevo externo”, tras el inicio de la migración urbana, acentuada casi de forma paralela al inicio del paso indocumentado hacia Estados Unidos, fue obligado por circunstancias económicas, pero también de otra índole. El trabajo jornalero en la sierra o en sus inmediaciones conformó un escenario complementario identificado por los nahuas como asequible por desarrollar un trabajo agrícola en circunstancias

controladas por ellos mismos. Mientras tanto, el largo viaje más allá de la frontera y el realizado a las ciudades desvaneció su posibilidad de maniobra por tratarse de una experiencia lejana a los términos de su cultura. Las circunstancias de control a las que me refiero son aquellas que les dejaban un margen de decisión respecto al regreso hacia su comunidad en poco tiempo, o el abandono de un lugar de trabajo para emplearse en otro cercano, con motivo de mejores condiciones, o por la presencia de parientes o paisanos. Esto ya no fue posible en el “nuevo externo”. Una nueva concepción como trabajador y proveedor de su familia comenzó a construirse.

Aproximadamente en 1990 Tehuipango empezó a comentar sobre sus migrantes internacionales. Los primeros comenzaban a irse. Para el inicio del siglo XXI el fenómeno era ya evidente.

No tengo idea concreta de fechas, pero por lo que comentan, parece que la migración de la sierra fue a principios de los 90, ya masiva. Incluso estando en Estados Unidos, yo estuve a fines de 80 y principios de 90, era poco lo que se escuchaba de gente de Veracruz. Estando allá, los migrantes en masa eran de Oaxaca, toda la parte norte-centro de México. Pero lo que era Veracruz, Tabasco, muy pocos. Yo conocí a principios de los 90 a dos veracruzanos. Y eran del puerto. La migración [de Tehuipango hacia Estados Unidos] fue de mediados de los 90 en adelante, cuando empezaron a ir. Y la migración masiva ha sido de los últimos seis años, calculando lo que dice la gente de los que se han ido, de que piden misas. Misas para que los cuiden (E-párroco Tehuipango, 2009).

A Estados Unidos se empezaron a ir hace como quince años. Más fuerte como cuatro o cinco años, ahora hay un viaje cada mes (E-migrante Tehuipango, 2007).

Se empezó a oír más fuerte que se iban a Estados Unidos hace como cinco o seis años. Ahora a veces terminan la secundaria y ya se van. Se van

chamacos, catorce o dieciséis años, aunque hay señores de más de cuarenta que también. Con mi esposo se fueron otros doce de Tehuipango (E-ama de casa Tehuipango, 2007).

La travesía de los nahuas hacia Estados Unidos no es diferente a la del resto de los indocumentados, debido a que, como lo describe la primera narración, una vez que a su paso por las grandes ciudades del centro de México conocieron a otros trabajadores, éstos los encausaron en su ruta hacia el norte, cruzando el desierto de Altar, Sonora, hasta la frontera.

De aquí salimos hasta Altar, Sonora. Vamos a Tehuacán y de ahí a México. De la Central del Norte hasta allá son treinta y seis horas, va parando para comer y vámonos. En el camión va gente para Estados Unidos, pero unos nomás van cerca, ahí por la frontera. Depende de los carros, unos que son los chihuahuenses, te cobran como mil ochocientos. Pero hay otros que son como piratas, los agarras en Orizaba y te llevan hasta San Luis Río Colorado, te cobran setecientos pesos. Tan madreados los camiones; los van arreglando [en el trayecto], algunos van despacio (E-migrante Tehuipango, 2009).

De allá mismo de Tepezizintla [Vicente Guerrero, Puebla], un muchacho que ya sabe y él iba por delante. Él ya había pasado, ya conoce bien y tiene amigos en Estados Unidos. Llegamos a la frontera y nos jalaron para allá. Pasamos por Sonora, a un ladito, caminamos por el desierto, caminamos dos noches y media. Llegamos a la frontera y nos levantaron, nos llevaron al hotel. En la frontera nos estaban esperando (E-migrante Tehuipango, 2007).

De México a la frontera se va uno en autobús y se hace como dos días. Se llega a Sonora, a Altar, a Nogales. Llegas a la frontera, y la tirada es que caminas tres noches por el desierto. Tienes que llegar a un pueblito, le dicen Tucson. Llegas a la carretera y ahí te levantan y te llevan a Los Ángeles, son ocho horas. A veces cae la migra.

La parte más difícil del paso: caminé en el desierto tres días, se me acabó el agua y aguanté todo el día sin beber; todos aguantamos, las muchachas también. Pasamos en tiempo de calor, caminábamos de noche y de día como unas cinco horas; casi no dormíamos. El guía era chido, se portó bien con nosotros (E-migrante Tehuipango, 2008).

Tardé treinta y dos días desde que salí de aquí, hasta que llegué al lugar donde me esperaban ya. Quince días estuve en el monte, cinco días sin comer, sólo agua limpiquita: verde, verde, donde se zurraban las vacas (E-migrante Tlaquilpa, 2008).

DESTINOS Y TRABAJO

Los destinos que comenzaron a manejarse desde entonces son Carolina del Norte, Florida, Mississippi y, en menor medida, entidades como Alabama, Colorado e Illinois. El estado de Arizona, así como Los Ángeles, California, son destinos cuando se llega. Varios coinciden en señalar que la permanencia en estos lugares es temporal, “de paso”, mientras preparan el traslado al lugar previamente fijado.

En Los Ángeles las dos semanas [que estuve ahí] vendí naranja en una carretera. Yo me paraba en medio y ahí vendía. Me contrató un amigo: cada bolsita de naranjas de a tres dólares, yo me quedaba con un dólar. Después en Carolina del Norte. Después fui a un estado que se llama Mississippi, hice año y medio ahí; en este último lugar trabajé en una pollera, limpiaba cajas. Dos años seis meses estuve en Estados Unidos. Trabajé en las naranjas, construcción, y la pollera, en donde estuve más tiempo. En Carolina del Norte fueron ocho meses en la construcción.

Del hotel nos llevaron en un carro allá en Los Ángeles, California. Sólo estuvimos tres semanas y nos fuimos. En Los Ángeles nada más estuvimos esperando, ahí no trabajamos (E-migrante Tehuipango, 2008).

En Estados Unidos, a Mississippi. Tiene cuatro años que fui, estuve año y medio. Trabajé en el campo, en la construcción y fábricas. Del campo, se levanta la calabaza, sandía. En las fábricas: pollerías, hacer tabiques (E-migrante Tehuipango, 2008).

Estuve en Virginia para corte de manzana, Florida, para la naranja, Carolina del Sur, el tomate, Ohio, el tabaco y [del mismo modo] Florida. También [en Florida] se trabaja en lavandería y restaurante; estuve en la construcción de muros de contención (E-migrante Tehuipango, 2007).

Los riesgos son medidos en función de varios criterios, entre los que destacan el paso por el desierto, el monitoreo de la frontera por parte de las autoridades de Estados Unidos y la preparación para el recorrido. En las comunidades, antes de la partida, algunos organizan una “comida de despedida” en donde se comparte con los familiares y amigos más cercanos, “porque puede que no regresen”. La disyuntiva es nítida: “o arriesgas, o te quedas en donde estás”.

Las actividades de los nahuas indocumentados se concentran mayormente en la recolección de la cosecha, en la construcción y en el empleo como empaquetadores en fábricas de alimentos y similares. Algunos otros en las cocinas de los restaurantes, los *car wash* y los talleres mecánicos. El trabajo en los restaurantes es para los varones un enfrentamiento extra, de orden cultural, debido a que se desempeñan como lavaplatos.

Cuando llegué allá no me gustó el trabajo que era en un restaurante. Me sentí muy mal, incluso hasta me enfermé. Entonces me fui a lo de la construcción y ahí sentí que ese sí era trabajo para mí. Porque eso de andar acarreando y lavando platos no era para mí, no nació. Me fui a la construcción y me fue bien gracias a Dios (E-migrante Tlaquilpa, 2008).

LA PREPARACIÓN Y EL VIAJE

Desde Tehuipango se llegó “tarde” a la gestación y al desarrollo de redes y contactos, como los organizados en el sur y en el norte de Veracruz (Pérez Monterosas, 2003). Las relaciones han ocasionado una diferenciación entre los migrantes actuales y los que salían de sus lugares de origen hace varias décadas. Los grupos migrantes de los últimos años son más heterogéneos y comienzan a forjar sus propios enlaces.

Estuve en Los Ángeles, hice dos semanas y después me fui a Carolina del Norte, en donde estuve ocho meses. Ahí trabajé en la construcción de casas. Iba yo solo, de aquí de Xopilapa. Había más mexicanos, pero no me acuerdo de dónde eran. Creo que eran del estado [de Veracruz]. Había como cincuenta personas (E-migrante Tehuipango, 2007).

Se fue alguien primero [a Estados Unidos]. Empezó a mandar dinero para acá: mi marido le está yendo bien, mi hijo le está yendo bien. Entonces le dicen a la señora que quieren hablar con él, les contesta que tal día va a hablar [por teléfono a la comunidad]. Y le dicen: “échame la mano para pasar para allá”. Les contesta que sí, cómo de que no, ¿cuántos van a venir?; pues tantos. Y ya se organizan y se van los que sean. Allá cada quien tiene su aval, ya los están esperando (E-migrante Tlaquilpa, 2008).

Los chamacos ya no van al café, ellos van a Estados Unidos. Unos muchachos ya se fueron para allá. Sale caro, como unos veinte mil pesos. Los consiguen, se los prestan y se van. Ya luego desde allá mandan y pagan, es en confianza. Unos cobran interés: tres por ciento mensual (E-migrante Tehuipango, 2008).

Cuando me fui, éramos seis que salimos de aquí. Después nos juntamos con otros de Guerrero, Michoacán, Guanajuato, y llegamos a ser trece con el coyote. Pero ya en la frontera llegamos a ser ochenta y tantos. De los

ochenta que íbamos, cada coyote tenía su gente. El que me pasó a mí le decían el Miguelito, al otro el Diablo, que el Ángel; sus apodos no sus nombres.

Me dijeron mis sobrinos: “si vienes, nosotros te pagamos el pasaje, tú nada más consigues hasta la frontera, cuando llegues acá me pagas”. Yo inclusive les decía a los que se querían ir: no se vayan, miren aquí aunque sea poquito pero sí hay. Y cuando me dice mi sobrino, porque yo ya debía un dinero, y me dice: “[trabajando] aquí lo pagas en ocho días”. Y yo decía: ¿será posible? En ese tiempo debía como dos o tres mil pesos (E-migrante Tlaquilpa, 2008).

El préstamo que se consigue en la propia comunidad es complicado en razón de la pobre economía local. De inicio, las relaciones con comerciantes locales a través del parentesco o el compadrazgo han facilitado relativamente hacerse de los recursos necesarios; pero esto es algo que ocurre en pocos casos. Las redes no son todavía el común en la zona fría de la Sierra de Zongolica, pero cada año la organización se fortalece entre los que hace dos o tres años se fueron y los que ahora han forjado su propia perspectiva, basándose en los relatos y en los envíos de remesas. Los contactos y todo tipo de ayuda se van convirtiendo en imprescindibles tan sólo por el hecho de que el paso hacia Estados Unidos es caro. En 2009 se cobraban entre 20 y 25 mil pesos por persona, es decir, entre 1 700 y 1 800 dólares aproximadamente.

El cobro tiene una referencia estándar, pero otros matizan conforme a la distancia a recorrer. De acuerdo con algunos migrantes de Tehuipango, el traslado dentro de Estados Unidos es el fundamento de la diferencia del monto del pago; así, mientras quien sólo iba hasta Los Ángeles, en 2006 pagaba entre 16 y 17 mil pesos, y quien tenía como destino final Carolina del Norte, por ejemplo, debía desembolsar entre 25 y 30 mil pesos.

Un coyote te lleva por veinticinco mil pesos o treinta. Y si no pasas, tienes que gastar unos diez mil, porque te llevas para comida y allá le das unos

cinco mil. Y ya cuando pasas, pues ya le pagas trabajando allá (E-migrante Tlaquilpa, 2008).

Me cobraron treinta mil pesos, fue por 2004. Pasamos veinticinco personas, dos mujeres. Todos eran del estado de Puebla. Yo lo había pensado, pero mi sobrino me animó. El dinero para pasar me lo prestó un amigo de Puebla, con intereses. Ya le terminé de pagar.

Se animaron unos amigos y me fui con ellos. De aquí de Xopilapa aquella vez nos fuimos dos. Pero después se ha visto que se van más personas de aquí. Cuando salimos nos juntamos con gente de Tepezintla, del estado de Puebla; unos amigos de allá iban. Éramos en el grupo veinticinco y todos pasamos. Sólo éramos dos de Xopilapa (E-migrante Tehuipango, 2007).

Algunos otros han conocido ofrecimientos diversos. Por ejemplo, se les ha dicho que por cuatro mil dólares pueden pasar sin necesidad de caminar por el desierto, ya que el dinero se utilizará para elaborar un pasaporte falso. Regularmente este tipo de ofertas no tienen eco en los nahuas debido a lo oneroso del trámite.

Con el aumento del tráfico de los pobladores de Zongolica a través de la frontera norte pronto aparecieron “coyotes” y enganchadores en la zona. Estos son también nativos, algunos ofrecen llevar a sus paisanos hasta Estados Unidos, otros más sólo los acercan a la frontera en donde son entregados a los verdaderos coyotes. En Tlaquilpa, Astacinga y Tehuipango se sabe de la existencia de al menos dos en cada municipio. El cobro que hacen es similar al de cualquier coyote foráneo, sólo que los locales son elegidos por inspirar más confianza a los viajantes. La confianza en los locales se extiende no sólo a Tehuipango, sino a polleros y enganchadores de los municipios de la colindante Sierra Negra de Puebla.

Es caro ir a Estados Unidos. Los de aquí que te llevan, les vale madre si no ganas, si no trabajas. Ellos tienen que ganar. Eso es a huevo. Te pasa el

desierto y ya, él no sabe nada. Cobra como veintidós mil pesos, pero hay unos que no le dan el completo, sino la mitad y ya hasta allá le dan lo demás (E-migrante Tehuipango, 2009).

Para ir a Estados Unidos encuentras gente de diferentes lugares. Pasamos con unos de Puebla. Cada coyote lleva su gente, aunque te vas encontrando con otros. El coyote de aquí es más confiable no por la experiencia, sino porque uno lo conoce y no te puede ir a dejar en otro lado. Te cobran veinte mil. Hay uno en Vicente Guerrero y eso te cobra. Hay uno que cobra como dieciocho mil, pero nada más a Los Ángeles (E-migrante Tehuipango, 2008).

Pero esos no son exactamente los coyotes, sino los que enganchan. Hay uno, me platicaron la semana pasada, que en Astacinga anda casa por casa: “ándale, vámonos”. Pero él no [es coyote]. El día que se le muera uno, se va a tener que ir de aquí, porque él nada más va a encaminar a Orizaba o a la frontera (E-migrante Tlaquilpa, 2008).

Hay como dos coyotes en Tehuipango, pero luego sólo [te llevan] a la frontera. Sólo uno que sí los lleva hasta donde van a trabajar. Ese es el bueno (E-migrante Tehuipango, 2007).

Ahí había uno que el mismo día que lo deportaron estaba otra vez pasando por tener coyotes conocidos o también familia. Lo pasaban y ya allá le pagaban. Si te agarran luego luego, el coyote te vuelve a esperar. Si lo conoces, te vuelve a pasar y ya no te cobra. Mejor contratar a alguien de confianza. Luego unos te sacan el dinero, te pierden y te dejan a medio desierto (E-migrante Tehuipango, 2008).

Los enganchadores llevan a los nahuas hacia centros urbanos en donde conocen a quien los acompañará en su recorrido. El trayecto no se hace siempre con la misma persona y ocurre según la logística del paso indocumentado.

Cuando se van, se junta un grupo, los busca el coyote y se ponen de acuerdo. Son diez o quince. Van juntando de otros municipios, hasta llegar a veinte o treinta. Ya van por Sonora para empezar a caminar (E-migrante Tehuipango, 2007).

Conocí al coyote en México; [era] uno de Oaxaca. Ahí le dimos parte del dinero. Lo demás hasta la frontera, en el hotel; ahí nos vimos otra vez. Lo volvimos a ver en Galveston [Texas], en la casa donde nos fueron a meter. [Lo vimos] sólo como veinte minutos. De ahí, lo volví a ver hasta Houston [Texas], en el hotel. Todo el tiempo que estuve en el monte no vi a ninguno de ellos; eran otros, sus trabajadores. Y después de ahí, lo volví a ver hasta Norte Carolina; y de ahí no lo volví a ver jamás. Porque él regresa y va otra vez con más gente. Cuando lo veíamos, nos preguntaba que cómo estábamos y nos decía: “No se preocupen, van bien. Vamos a pasar, échenle ganas”.

El último que me fue a sacar del monte era una mujer que decía llamarse Paloma. Después la vi por televisión, cuando la agarraron. Yo ya estaba acá [de regreso en México]. Yo la conocí por su cara. Yo siempre tuve esa idea: voy a conocer bien al que me va a pasar. Tengo que grabarme su fisonomía, por cualquier cosa, no me quiera cobrar de más; equis motivo. Y yo a esa mujer la conocí bien; me fue a dejar a Houston con un tal Coco, ese era otro. Es una cadena grandísima, por eso nunca agarran al verdadero coyote; es difícil. Agarran a los empleados, a los trabajadores. A los del billete no (E-migrante Tlaquilpa, 2008).

Por otra parte, al riesgo de la marcha por el desierto y al periodo de escondite al que se enfrentan algunos se añade el paso de droga o la invitación para su comercialización.

Cuando pasamos, pasaron droga ahí mismo. Y lo pasaron los migrantes. Yo estuve en la policía y en el ejército y tuve más o menos muchas nociones y les decía a los de mi equipo: “no vayan a agarrar esas mochilas, no

las vayan a cargar; que nos abandonen lo que quieran, pero no las vayan a cargar porque ahí llevan droga. No crean que es otra cosa”.

Se da uno cuenta porque llevan armas, porque empiezan a caminar y los de las mochilas desaparecen. Me di cuenta cuando uno ya no podía caminar, se estaba muriendo y entonces dijeron: “ahorita le damos la pastilla”. Le dieron droga para aguantar. Cargaban la mochila siempre los más fuertes, los que iban adelante e iban a aguantar. No tuvimos comunicación con ellos, eran de otros estados (E-migrante Tlaquilpa, 2008).

LOS RIESGOS ACTUALES

Experiencias como las precedentes obligan a los nahuas a nuevas definiciones respecto a su propósito fuera de su comunidad y del país. El aspecto central es el económico, pero el rehusarse o acceder a entrar al negocio del narcomenudeo tiene que ver con la conciencia personal. En este caso particular se trata de preguntarse cómo el tráfico de estupefacientes puede o no ayudar en la obtención de ventajas y certezas en su trabajo.

Allá también hay chamba, en restaurant. Y también si vendes... ¿cómo se dice?... marihuana. ¿Pero si te agarran? Ya valió madre. Lo que ganó y pasó bien, bien ganado su dinerito. Pero si no, valió madres.

Allá son un chingo, se meten droga. Aquí no hay. Pero en [la Ciudad de] México también; en Tehuacán no he visto. Allá en Estados Unidos puedes trabajar de vender droga, pero te agarra la policía y ya. Si te animas, te metes; pero te arriesgas. Y [si] no te ven en un año, sacas una feria. Unos veinte dólares, un poquito, “de piedra” que le dicen. Un señor, que estaba trabajando allá con él, me invitaba. Pero yo le decía que no (E-migrante Tehuipango, 2009).

Me regresé por una deportación. Algunos les pasa por andar tomados o los agarran vendiendo droga o consumiendo. O hacen cosas malas y por

eso los agarran. Los meten a la cárcel, cumplen sus días, el proceso, y los mandan para México. Les dan una sentencia de diez años, de no pisar tierras americanas. Y después de esos diez años, ya tienes derecho de regresar (E-migrante Tehuipango, 2008).

La relación más tirante al respecto ocurre con la población afroamericana y con otros inmigrantes residentes en Estados Unidos, de origen aparentemente antillano.

Los morenos meten problema porque casi no trabajan. Se dedican a la drogadicción y todo eso; tratan de buscar, sacarle dinero a uno. Son malos, no son como los gringos. Los gringos, hay unos que son racistas, pero [la mayoría] son buenos. Los morenos no, son malos, te tratan mal. Se meten droga, es por eso también [que son malos]. Allá se ve que venden la droga. Hay morrillos como de seis años consumiendo eso. Estaría bien como ganancia, pero estamos como perdiendo al pueblo, enviándolo (E-migrante Tehuipango, 2008).

El problema que se ha derivado de este contacto con el tráfico de drogas ha sido el involucramiento de algunos migrantes de retorno en el consumo e, incluso, en la venta dentro de la misma sierra: “vi en la escuela a unos compañeros con esa marihuana blanca que se echa por la nariz”.

En escuelas secundarias y de bachillerato de la zona, principalmente en cabeceras municipales, empiezan a ser recurrentes estos señalamientos. Las versiones corren como rumor, siempre con la petición de no decir nada, de no dar el nombre del informante. Actores regionales señalan a la migración como la causante de esto y deducen que serían sobre todo los jóvenes solteros, aquellos que no rebasan los 30 años de edad, los que traen consigo los estupefacientes e, incluso, se dedican a su comercio al menudeo. Habría muchachos más jóvenes, entre 14 y 17 años de edad, involucrados en el incipiente tráfico y consumo.

LAS NAHUAS RUMBO AL NORTE

La organización para salvar la frontera con Estados Unidos ha incluido en los últimos años a las mujeres, a partir del año 2000 con mayor notoriedad, según señalan algunos informantes. Si bien no es una percepción generalizada, la comunidad ya no ve mal, como antes, que una muchacha “sin compromisos” se involucre en el viaje en compañía de varones solteros. La prioridad sería, al igual que en el caso de los hombres, hallar trabajo y enviar dinero.

No se veía mal, porque finalmente o eran madres solteras o solteras y se iban. Las mujeres allá no tienen las mismas oportunidades que acá: si quieren ganar igual que un hombre tienen que trabajar igual. El gringo no hace diferencia en ese aspecto, porque la gringa es independiente. Trabaja como cualquiera (E-migrante Tlaquilpa, 2008).

De aquí se han ido varias muchachas, ahí van revueltos todos. Algunas están en Florida, de aquí son como diez muchachas. Yo luego platico con la familia y digo que es raro que ellas se vayan. Los muchachos, está bien. ¿Pero ellas?... se va revuelto (E-migrante Tehuipango, 2007).

Fueron madres solteras las primeras protagonistas de la migración al norte desde esta zona. Así, mientras él o los hijos quedan al cuidado de sus padres, la joven se va hasta por periodos mayores de un año tras de los cuales regresa con la intención y los recursos suficientes para mejorar, en primer lugar, su vivienda familiar.

Generalmente las que se van, van con su marido. Y las que se van solas, pues van cinco o seis muchachas. Allá, de todos modos se tienen que juntar con todos los varones. Y la mujer va dispuesta a todo lo que se presente, no le queda de otra. Es la única forma de tratar de superarse de un país en el que hay pobreza. No queda de otra, la gente no lo ve de esa

forma [negativa]. Dicen: “Qué bueno que salieron a buscar una forma de vida más diferente” (E-migrante Tehuipango, 2007).

La situación económica superó a la costumbre observada por la población local respecto a la convivencia entre jóvenes de uno y otro sexo. Los casos de concubinato de menores ocurren regularmente sin el consentimiento de los padres. El acompañamiento durante el trayecto hacia Estados Unidos modificó el sentido de esa convivencia: “hay que juntarse, pero para caminar”. La convivencia entre ellas y los varones es similar a la que ocurre entre el resto de los miembros del grupo: se realiza sin inconvenientes debido al propósito compartido de superar los obstáculos del viaje. Una vez en el vecino país del norte la convivencia continúa.

Las chavas también se van. Poquitas. No está más peligroso que se vaya si conocen a alguien. Aguantan hasta más en el desierto. Cuando yo fui, llevábamos como tres chavas: una de Puebla, otra de aquí abajito y otra de Paso del Macho. Nos fuimos en diciembre, hacía frío, sí aguantaron. Cuando vas en el autobús, uno va platicando con ellas. Pero cuando llegas al desierto, ya nada. Ya no dan ganas de hablar.

Es parejo, pero si uno ve que no aguantan, hay que ayudarlas. Ellas trabajan en fábricas, allá el que quiera trabajar entra. No hay diferencia. Las mujeres ahorran más que nosotros. De que salen, salen igual a pasear. Pero ni modo que ella te saque a pasear a ti [invitar, pagar]. Se van algunas solteras y otras dejan a sus niños. Otras van a alcanzar al marido (E-migrante Tehuipango, 2008).

Las nahuas han tenido que luchar contra el prejuicio masculino. El sometimiento al que regularmente se les mantiene en sus localidades las hace dependientes económica y socialmente de los varones: primero del padre o del hermano mayor y después del marido. No obstante, la precariedad económica y los programas de apoyo que llegan a las co-

munidades, en donde la mujer juega un rol importante ante la ausencia de los hombres, les ha permitido asumir responsabilidades antes impensables dentro de la organización de la unidad familiar y aun de la comunidad.

En Tlaquilpa y en Astacinga puede observarse a varias muchachas tras el volante, situación totalmente nueva para ellas. Uno de los principales atractivos y actividades de los varones tras su incursión en las ciudades y en Estados Unidos es operar vehículos, sobre todo camionetas. Es a la vez un símbolo de triunfo y “progreso”. Al mismo tiempo, no dejaba de ser también un símbolo propio de hombres, una extensión de su dominio y control.

Ahorita ya hay varias muchachas que están manejando. De eso ya tiene mucho más ratito. Todavía no era migrante y ya había empezado a manejar, la empezaron a ver como marimacha o no sé qué tanto. Pero hoy en día eso ya aquí se superó, ya pasó a la historia. Eso fue de cuando las primeras que se comenzaron a ver. Al contrario, ahora todas quieren manejar (E-migrante Tlaquilpa, 2008).

No sólo los hombres veían como inusual que las mujeres asumieran una actividad, que si bien nueva se había sobreentendido como propia de los señores y después también de los muchachos. Las señoras y otras mujeres jóvenes se convirtieron en críticas de las que manejaban, en ocasiones más que los hombres. Así, comenzaron los accidentes de tránsito de jóvenes, hombres y mujeres, en varios de los nuevos caminos pavimentados de la sierra. En ambos casos por falta de pericia y por exceso de velocidad.

IMPACTO DE LA MIGRACIÓN FEMENINA EN LA ZONA

Las migraciones emprendidas por las mujeres desde la Sierra de Zongolica es un fenómeno todavía menos estudiado que la salida de los varones de la misma región. No obstante, su presencia en las zonas de atrac-

ción agrícola ha sido permanente. Por décadas no se les consideró como fuerza de trabajo y por tanto integrantes productivos de la familia. Solían asumir la labor de cocinera y acompañante, lo que se les reconocía de manera enunciativa. Al paso del tiempo, su presencia comenzó a fraguarse también en las ciudades.

Desde municipios como el de Zongolica, varias esposas iniciaron el viaje en los últimos cinco o seis años para alcanzar a su marido en algún lugar de Estados Unidos. Lo mismo se sabe de otras de Astacinga y de Tlaquilpa, pero sus historias están pendientes de ser relatadas. Desde Tehuipango, el movimiento es todavía más incipiente. Si a ello le agregamos el retorno de varios varones a partir de la segunda mitad de 2009 ante la falta de trabajo ocasionada por la crisis financiera, su participación se complejiza más aún. Las noticias que comenzaron a llegar del otro lado de la frontera en los últimos meses de ese año y durante el primer trimestre de 2010 no fueron alentadoras.

La migración urbana no dejaba de ser una lejana posibilidad para la mujer de la sierra, particularmente para las nativas de Tehuipango. Su emancipación sobrevenía debido a alguna situación emergente, como un embarazo, violencia intrafamiliar o al quedar como jefa de familia ante la ausencia del varón por muerte o abandono.

De los municipios serranos más cercanos o comunicados con las zonas urbanas de Orizaba y Córdoba comenzaron a llegar algunas nahuas a casas de familias de clase media alta. En algunas residencias puede verseles vistiendo el uniforme asignado por sus patronos. Las jóvenes, ya sea aquellas egresadas del bachillerato o mayores de edad con un dominio básico del español, se contratan actualmente como niñeras, actividad que no siempre desempeñan por semana sino sólo cuando necesitan ahorrar dinero o, como en los últimos años, para continuar sus estudios. Desde la parte alta de la sierra el fenómeno tardó en reproducirse debido al escaso dominio del castellano.

Cuando los apoyos de programas de gobierno comenzaron a llegar a toda la sierra, en especial el Progreso, en 1997, el intercambio de las

nativas con sus contrapartes mestizas originó un movimiento relativamente notable hacia distintos puntos, todavía dentro de su municipio. La diferencia fue que ahora los maridos no influían sobre las dinámicas a las que convocaban estos programas. La mujer comenzó a hacerse de un lugar como referente para la política gubernamental, lo cual no cambió su rol comunitario. Acaso se convirtió en depositaria de ciertos valores e insumos que al hombre le resultaron atractivos, como las becas y otros beneficios económicos o en especie que el varón mal utiliza en ocasiones.

Pero el intercambio con otras mujeres, diferentes en cuanto a su lengua y cultura, les proveyó de una nueva experiencia. El marido o el padre no obstaculizaron en demasía los roles asignados desde afuera para sus hijas y esposas, pues el interés por los recursos rebasó a la costumbre. La dificultad para que la mujer saliera de su casa con el propósito de participar en faenas y juntas se moderó. El permiso del varón se dio prácticamente sin dificultades debido a que la convivencia durante el trabajo es casi siempre con otras mujeres, salvo por algunos varones que fungen como coordinadores de los programas.

La diferencia se nota cuando la salida de la mujer es por el interés en otro tipo de invitaciones. Por ejemplo, la alfabetización o la culminación de la educación primaria o secundaria es vista por algunos esposos como insustancial o improductiva. Tras las primeras sesiones, muchos prohíben a sus esposas o concubinas volver a asistir. Por su parte, las mujeres en ocasiones, antes de cualquier señalamiento del marido, optan por dejar pasar invitaciones que no reditúan a la familia. Las recusas pueden sustentarse en función de lo poco atractivos que suelen resultarles algunos de los procesos que deben atender. Es el caso, por ejemplo, de aquellos implementados por el Instituto Veracruzano para la Educación de los Adultos (IVEA) debido a su insuficiente compaginación con la realidad y su rutina en la sierra.

Particularmente en Tehuipango, el IVEA recién comenzó hace pocos años su actividad en el municipio. Salvo por el fracaso del proyecto

de secundaria abierta (muy pocos graduados, escaso poder de convocatoria y muchas deserciones), en el cual participaron mujeres, la experiencia era demasiado nueva en el tiempo de esta investigación. El problema es multifactorial y merece un estudio aparte.

En suma, este tipo de relaciones, más allá de sus resultados y beneficios, permitieron a la mujer de la Sierra de Zongolica asumir roles distintos, como vocales, responsables, representantes o beneficiarias directas. Los nuevos roles, sin embargo, no han permeado en las comunidades en donde salvo por la ausencia del esposo migrante su capacidad de decisión sigue acotada.

Por otra parte, situaciones de orden estructural fueron las principales impulsoras de la experiencia extraterritorial para las mujeres de Tehuipango y de otros municipios. El cierre de las vías campesinas de desarrollo implementadas por el régimen neoliberal canceló no sólo las opciones aprendidas y adoptadas por los nahuas de la zona fría, sino que repercutió negativamente en la organización comunitaria y familiar. Se fincó un nuevo tipo de migración que, como he destacado, exigió nuevas dinámicas, entre ellas la migración femenina independiente de la del hombre.

Es importante la experiencia de la mujer en contextos ajenos a los de su comunidad, debido, entre otros aspectos, al trascendental rol que juegan en la permanencia y la reproducción de los rasgos culturales propios de su etnia, como la lengua materna. Si el varón comenzó a hablar y, en muchos casos, a preferir el español por encima del náhuatl debido a su más antiguo y constante intercambio con productores y patrones mestizos, ¿qué ocurrirá con la mayor presencia de mujeres adultas jóvenes y jóvenes en las ciudades? ¿Prescindirían del náhuatl, al menos parcialmente?, ¿continuarían inculcándolo a sus hijos o, por el contrario, los educarían en español desde temprana edad?

La mujer de Zongolica ha sido un baluarte en el sostenimiento de la colectividad cultural de las comunidades serranas, basando esta importancia en el papel asegurador o promotor de un conjunto de relacio-

nes primarias significativas. Estas relaciones permiten la residencia temporal de sus maridos e hijos fuera de su localidad de origen, al tiempo que permanecen como miembros de la misma. Los vínculos que sostienen la relación de los hombres con su comunidad están ligados, en parte, al recuerdo y a la añoranza que sus familias les provocan. No puede generalizarse, pero el retorno de varios de los hombres, aun desde Estados Unidos, responde a su compromiso familiar. La mujer juega aquí un papel fundamental en la generación y el sostenimiento del constructo social que termina por substituir, en ciertos casos, a la unidad territorial como referente identitario.

BENEFICIOS Y PERJUICIOS DE LA MIGRACIÓN SEGÚN LAS EXPERIENCIAS

Los migrantes en Estados Unidos representan una estructura poblacional heterogénea debido a la multiplicidad de lugares de origen y el lugar donde trabajan o residen, así como también por su estatus migratorio, sus características socioculturales y el tipo de actividad laboral que realizan. En cuanto al trabajo y al género de los migrantes, predomina la presencia de varones en las actividades laborales, y sus ocupaciones difieren de las desempeñadas por las mujeres. Sin embargo, en los últimos años se han diversificado los nichos de trabajo, tanto para ellos como para ellas.

Los migrantes agrícolas mexicanos son contratados por intermediarios y cumplen las actividades menos calificadas de la cadena productiva. Sus ingresos promedio son más bajos si se comparan con los percibidos por migrantes residentes y migrantes de otras nacionalidades (Rojas Rangel, 2009: 61). Para obtener datos precisos de los jornaleros agrícolas indocumentados es difícil a causa de su condición de ilegales dentro del territorio estadounidense. También, debido a que no cuentan con una residencia fija ya que suelen vivir en los campamentos cercanos a las zonas de cultivo.

LA BÚSQUEDA EN ESTADOS UNIDOS

El trabajo en Estados Unidos es una experiencia totalmente nueva y distinta a lo que con regularidad se hacía en las zonas rurales de Veracruz. El ambiente es otro, al igual que el trato o las relaciones entabladas con los patrones. Se aduce mal trato y paga injusta por parte de los contratistas de la Ciudad de México, a tal grado que algunos indígenas serranos consideran que, con todo y el paso por el desierto, el trabajo en el vecino país del norte es menos pesado y mejor recompensado, cuando se encuentra.

Uno busca la chamba: limpiar el piso, limpiar los vidrios, si lo encuentra uno así. Si no lo encuentra, ni modo, sale para otro lado, al campo. Algunos se van para allá [Carolina del Norte]. Va con uno que ya está allá y le busca chamba. Colorado también hay chamba de campo. Mi primo está más lejos. Aquí apenas son como las cinco de la mañana y allá ya son las siete de la mañana (E-migrante Tehuipango, 2009).

Hay mucho calor en Florida, me cuenta uno. Pero nomás trabajan mediodía, hasta las once. Por ahí también se gana uno el billetito. Ahí se acomoda uno, de que hay chamba, lo encuentra. Te ve la migra, te regresan. Pero no se raja uno, regresa uno otra vez. Unas cuatro veces, hasta que pasas (E-migrante Tehuipango, 2009).

Muchos se han ido, casi todos a Estados Unidos, aquí no hay nada. Están en Florida o en Los Ángeles. Yo nada más fui hasta Tijuana, ya no pasé. Hace calor de a madres. Los que se van, se han ido cinco, seis años, mínimo dos (E-migrante Tehuipango, 2009).

Entre ellos ya se conocen. Allá hay gente de Veracruz, ahí se ven. Porque los patrones allá te hablan y no puedes contestar, no entiendes. Trabajas en el campo y no te pagan mucho. Más que aquí, sí. Pero como ganas, gastas.

Mi hijo trabaja dos días, [otras veces] una semana seguida. Andan en el campo y siembran pinos, por millar de plantas un día. En el tabaco también, lo cortas con machete. Es pesado el tabaco (E-migrante Los Reyes, 2009).

La diversificación de las fuentes laborales ha alcanzado a los de Tehuipango, quienes participan no sólo en el campo, sino en la industria y en el sector servicios. Todos los sectores suelen estar ávidos de mano de obra barata, que no les exija el cumplimiento de derechos ni de contratos.

Otro [de mis hijos] está en Mississippi, tiene veintitres años de edad. Manda dinero y le estamos haciendo su casa. Tiene cinco años que se fue y no ha venido. Primero dijo que se iba nomás a conocer. Anduvo por Nueva York, trabajó ahí tres meses hasta la helada; también en la construcción. Pero ya tiene dos años que empezó a trabajar parejo en una fábrica de pollos.

En Mississippi se trabaja en puras fábricas. En Colorado: naranja, uva, cebolla. Ya estando allá, los jalan. Pero apenas se fueron; aquí después del 90. Pero en Astacinga desde el 80 (E-migrante Tehuipango, 2008).

A las dificultades para pasar la frontera se van uniendo las complicaciones del trabajo y también de la estancia como indocumentados. Diversas experiencias laborales, problemas de convivencia, deportaciones, entre otras, se van conformando dentro del imaginario.

Pues en la fábrica si te encuentran sin papeles, pues ahí [te detienen]. Pero a mí me agarraron por complicidad de un señor que le pegó a una mujer. Por nosotros estar ahí en el mismo apartamento, nos agarraron también. Nada más como lo estaban buscando a él y no lo encontraban. Ya se había ido pa' México. Y nos encontraron a nosotros y como no teníamos papeles, pues pa' México (E-migrante Tehuipango, 2008).

Se vive lejos, a veces te toca cerquita, pero no siempre te toca. Luego como de Orizaba a Tequila, o a Tlaquilpa [entre cuarenta minutos y una

hora y veinte minutos de camino, respectivamente]. El patrón trata bien. Nos daban de comer (E-migrante Tehuipango, 2008).

En Estados Unidos vivía con mis hermanos y vecinos. Estuvimos en uno como albergue y ahí nos quedábamos con ciento cincuenta personas. Era temporal el lugar por ser trabajadores del campo, estuvimos como diez meses. Había gente de otros lados: Oaxaca, Distrito Federal, Astacinga (E-migrante Tehuipango, 2007).

Los indocumentados de Tehuipango suelen hospedarse cerca de sus lugares de su trabajo, lo cual reduce las posibilidades de una eventual localización y deportación. Mas como lo indican los testimonios anteriores, esto no es una constante debido al deseo de privacidad o al menos de convivencia con paisanos de la misma etnia, u otros con los que hayan logrado cierto nivel de afinidad. Ya sea en pequeños departamentos o en viviendas similares, se aprovecha para compartir las vivencias diarias de la experiencia laboral, razón principal de su viaje y el alejamiento de su tierra.

A Estados Unidos ya se fueron muchos. Yo nunca he ido. Hay muchos que están allá. Regresan, pero tardan unos dos, tres años, unos cuatro. Allá trabajan yo creo en el campo, porque aquí la verdad no podemos encontrar chamba. Porque en un restaurant, pues no, porque no entendemos el inglés. Siempre es en el campo. Si se van unos veinte, entonces entre ellos se hablan en náhuatl, como acá.

Mis hermanos, tengo cuatro en Estados Unidos y dos en el Distrito Federal. En Estados Unidos, tres están en la construcción y uno de jardinero. Uno lleva cinco años; otros dos, dos años y medio; el otro un año y medio, pero ya es su tercer viaje. Los otros, su primer año. Aunque no le guste a uno, la necesidad. A la semana, allá, como ayudante, hasta quinientos dólares o doscientos si no hay mucho [trabajo]. No está bien, es difícil, pero aquí no se gana lo mismo; [es] la necesidad. Depende si uno quiere. La mayoría se regresa (E-migrante Tehuipango, 2007).

Estuve cuatro años en Estados Unidos, llegamos el 5 de octubre de 2002 y regresé el 23 de noviembre de 2006. Allí, pisca de manzana, naranja, jitomate, tabaco. A pegar ladrillos, luego a una lavandería. Luego, unos ocho meses en un restaurante mexicano. Trabajan casi puros mexicanos [en el restaurante]; también de Honduras y Puerto Rico había (E-migrante Tehuipango, 2007).

La mayor competencia de los nahuas en Estados Unidos se da por su resistencia física y por el menor pago que puede dárseles. Esta situación, en palabras de algunos nativos, provocaba algunos problemas debido a que se considera una competencia laboral “injusta” de su parte.

En los trabajos afuera, a veces había problema por lo que se ganaba; según unos [ganaban] más, porque sabían más. A veces había problema con los americanos que no querían a los mexicanos. Uno se defiende, pero uno no sabe inglés. Otros sí te llevaban a trabajar. Los mexicanos aguantamos más de fuerza, más el calor y por eso tenemos más trabajo. Nos conformamos con diez dólares la hora y el americano quiere más, treinta dólares. Y se molestan de que estamos ahí metidos (E-migrante Tehuipango, 2007).

No hay una recurrencia en las disputas por el trabajo poco remunerado, pero es uno de los hechos de los que el migrante de Zongolica hace conciencia en virtud de la propia remuneración. Así, profundiza su análisis sobre las ventajas y las desventajas del viaje. El comparativo principal suele ser con el trabajo arduo del corte de caña y con el trato recibido en la Ciudad de México. Estos son, además del salario, sus dos mayores referentes.

Estoy pensando en que voy a ir otra vez a Estados Unidos. Como aquí el trabajo está más pesadito, como por ejemplo el corte de caña, ahí en el calor todo el día, se siente más pesado. Allí no es igual, se gana más o menos, se gana un centavo más; el trabajo es menos pesado. Allí trabajé en el campo: cortábamos lechuga, cilantro en rollitos y los sacábamos en cajas y

cargamos el carro. Allá sólo conocí un campo que era de lechuga, coliflor. Una vez he ido a Estados Unidos, tiene como año y medio que regresé. Hice allá un año cuatro meses; fui como en 2004. Estuve en Colorado (E-migrante Tehuipango, 2007).

Se va nada más por el trabajo. Se gana más dinero allá. No tanto, pero los que no saben pueden pensar que van a ganar más. Pero [sólo] si uno junta el dinero y lo ahorra. Pero si llegan allá a tomar [alcohol] de su quinceña, pues no les alcanza. Algunos sí lo ahorran, otros no porque toman. Yo ganaba doscientos cincuenta dólares a la semana. Al mes, yo pagaba mi renta, mi *raite* a los que me llevaban al campo. Cincuenta dólares de comida a la semana. A la semana me quedaban como cien dólares. Al mes mandaba yo doscientos dólares para acá. Dos mil pesos mexicanos (E-migrante Tehuipango, 2007).

En Carolina del Norte había como cincuenta personas, todos mexicanos. Convivíamos más tranquilos, el trabajo no era tan pesado. Era más pesado en México, y allá casi no. La paga era de cuatrocientos o trescientos cincuenta dólares cada semana. Mandaba dinero cada dos meses, a veces cinco o seis mil pesos para mis jefes. No sé para qué lo usaban. Mientras estuve allá, casi no se enfermaron. Mi jefe lleva 65 años y mi jefa 59. Siguen viviendo aquí en Xopilapa. Una parte del dinero que ganaba lo guardaba; lo ocupé para la tienda que hice acá. No sé si me vaya otra vez, no lo pienso. Mis carnales no quieren ir, tienen trabajo acá (E-migrante Tehuipango, 2007).

En las fábricas no tienen un estándar para el pago, según su dicho. Depende en mayor medida del ofrecimiento y de la aceptación del trabajador indocumentado. Un aspecto referido por los nativos de Tehuipango es la jornada laboral, por la cual, si no es completa, suelen pagar cantidades equivalentes a lo que se ganaría en el trabajo urbano nacional: “Hay que trabajar ocho horas normal; las pagan, entrando, como de a ocho dólares, o sea sesenta y cuatro dólares”.

En la construcción se paga más: cien dólares el día. En el campo sale igual que en la fábrica, como nueve dólares la hora. En la fábrica de pollos pagaban ocho dólares. Cumpliendo tres meses, te suben veinte centavos. Y al año te dan tu doble cheque: lo que saques esa semana te dan el doble. También en tu cumpleaños te pagan tu día, días festivos.

Además del pago, ya nada. No tienes derechos a los ahorros, como los americanos, que te van guardando [los contratantes]: unos veinte mil dólares. No tienes derecho a recogerlos, [aunque] si lo retienen. Pero no te lo devuelven, se lo queda la fábrica.

Es más pesado el campo: hay que estar agachado todo el tiempo. No hay seguro médico. Pero en la fábrica sí. En el año y medio que estuve allá, duré unos cuatro meses en la fábrica. Luego a la construcción otros cuatro meses y luego otra vez en la fábrica. Y cumplí el año ahí. Me salí de la fábrica, la primera vez, para ganar bien, [para] buscar otra cosa (E-migrante Tehuipango, 2008).

Contrario a algunas conjeturas de los nativos que no se han aventurado a ir a Estados Unidos, varios de los indocumentados que han regresado aseguran que el inglés no es indispensable en su ámbito de trabajo. Siempre hay quien lleva el proceso de intermediación con los patrones. Además, la convivencia ocurre en el idioma natal, si se produce el encuentro con paisanos.

Yo tengo la experiencia de uno de mis hijos. Él, aquí, no se juntaba de chiquillo con otros, nomás se juntaba con su hermano; aprendió a hablar sólo el español, no aprendió el náhuatl. Y después de la primaria, se fue a la secundaria a Orizaba y ahí terminó la secundaria; igual el bachillerato. Ya no se volvió a rolar para acá. Y entendía el náhuatl, pero no lo hablaba; entre los hermanos se hablaban en puro español. Y allá en Estados Unidos fue a aprender el náhuatl, porque en su mayoría con los que estuvo, su mayoría lo hablaban. Entonces ellos empiezan a hablar allá. Siguen la misma tradición, hablarse en náhuatl (E-migrante Tlaquilpa, 2008).



Foto 17. Migrantes de Tehuipango, en la cabecera del municipio.
(Fotografía: Alejandro Martínez Canales.)

Por otra parte, de acuerdo con algunos migrantes jóvenes, con experiencia previa en la Ciudad de México y en otras zonas urbanas, no habría un nuevo aprendizaje concreto relacionado con el trabajo desempeñado más allá de la frontera, al menos no uno significativo para ellos.

No aprendí nada, era lo mismo de construcción. En lo otro era lavar cajas, no aprendí nada. De la construcción yo trabajaba de ayudante, no pegaba bloques, sólo hacía mezcla. Aquí en México sí pegaba yo ladrillo. Aquí en México ganaba como mil pesos semanales (E-migrante Tehuipango, 2007).

Casi nada, hasta uno del campo puede ir para allá. Hay algunos que están ahí y no saben [inglés]. En el campo no hace falta, ni en la construcción. En la fábrica es cuestión de saber leer y escribir. No es cuestión de que

tengas estudios completos. No sale lo mismo estar allá que acá. Allá, ganar bien, comer bien, pasearte. Y aquí no. Una camioneta sale como unos diez mil dólares, una arreglada, como siete mil dólares.

En Mississippi me conecté con un primo, ellos mismos buscan el trabajo. Sacan unas micas chuecas y con ésas vas a aplicar y ya te contratan. Si necesitan gente, el mismo día te contratan. Aplicas hoy y en la tarde ya estás trabajando, o al otro día (E-migrante Tehuipango, 2008).

CUADRO 5. Lugares de destino y actividades laborales de migrantes de Tehuipango en Estados Unidos, 1995-2010

LUGARES DE DESTINO	ACTIVIDADES
LOS ÁNGELES, CA.	Comercio ambulante: venta de fruta al menudeo. Espera para traslado a otras entidades
ARIZONA Y TEXAS	Paso o espera para traslado a otras entidades
NUEVA YORK	Servicios: lavado de trastos y ayudantía en restaurantes
KENTUCKY	Forestal: siembra y cultivo de árboles
COLORADO	Agrícola: cosecha de lechuga, coliflor, naranja, uva, cilantro y cebolla
MISSISSIPPI	Agrícola: cosecha de sandía y calabaza. Construcción y elaboración de tabiques. Fábricas: empaquetadoras de alimentos
CAROLINA DEL NORTE	Construcción. Servicios varios: limpieza de casas o edificios,
ALABAMA E ILLINOIS	mecánica automotriz, jardinería. Fábricas
CAROLINA DEL SUR	Agrícola: cosecha de tomate
FLORIDA	Agrícola: cosecha de naranja. Servicios: restaurantes (lavado de trastos y ayudantía en la cocina), lavado de autos, lavandería; limpieza de casas o edificios, jardinería. Construcción: vivienda y muros de contención
VIRGINIA	Agrícola: cosecha de manzana
OHIO	Agrícola: cosecha de tabaco

Como un producto más entre las actividades, las perspectivas y los pensamientos sobre la migración internacional, la cultura de los nahuas de Zongolica se sitúa entre las nuevas circunstancias materiales que confrontan su realidad y a ellos mismos como individuos (Roseberry, 1989). El cambio que se va dando en tales condiciones los motiva a conducir sus actividades, que pueden ser similares a las ya conocidas pero bajo nuevas circunstancias, que son afectadas por sus concepciones culturales. Estas concepciones no son permanentes. La cultura se va conformando de las experiencias que aportan a los individuos recursos cognitivos para interpretar y actuar en el mundo material, del cual la propia cultura forma parte (Zamudio Grave, 2009).

Desde su inicio, la experiencia migrante exige capacidad de adaptación a las circunstancias que se van presentando. La experiencia surgida de la necesidad de supervivencia y de trabajo desarrolla una flexibilidad singular para sobrevivir, para conservar algunos elementos de la propia cultura (lengua, religión, convivencia), al tiempo que permite participar, al menos colateralmente, en cambios económicos, políticos y sociales. Esta capacidad de adaptación, en el caso de los nahuas de Zongolica, continúa con notoriedad supeditada a la comunidad de origen.

EL USO DE LAS REMESAS

Las remesas que llegan a Tehuipango y otras demarcaciones, a la par de la llegada de productos comerciales (comestibles, ropa, accesorios, electrodomésticos) a los mercados locales, han incentivado, sobre todo, el consumo. Aquí encontramos una de las principales inversiones de las remesas. Otro rubro importante es el de la construcción de viviendas y la apertura de tiendas de abarrotes u otros expendios dedicados a la venta de calzado, ropa, mercería, música y películas. Menos visible es la inversión en alimentación o insumos escolares para los hijos menores, aunque sí ocurre.

Las remesas son enviadas desde el otro lado de la frontera a través de servicios particulares o de depósitos bancarios. Un problema identificado está en la recepción del dinero y no en el servicio de envío desde Estados Unidos.

No, en absoluto: hay tiendas que allá se dedican a recibir el dinero, le dan a uno la boleta, le avisa uno a la familia el número de envío e inmediatamente. Si es urgente, en quince minutos está el dinero, y si no pues máximo en dos o tres días. Hay mucha honestidad. El problema es aquí en México, en los bancos y en las tiendas de envío. Hay unas tiendas rateras, ahí es donde a la gente le esconden su dinero, no les dan completo. Allá hay un buen servicio.

Si usted manda mil dólares, le pueden cobrar ocho o diez dólares. Si manda como cien dólares, de todas maneras le cobraban como cinco [dólares]. Entonces yo siempre mandaba cuando era mucho porque pagaba la misma cantidad. El otro aspecto era que hay veces que sube el dólar y hay veces que baja. Entonces, cuando paga más era cuando yo enviaba. Como yo no tomaba ni fumaba, no me metía en los centros o antros, o por mi edad a la mejor, pues era lógico que siempre anduviera yo con mis centavitos. Y cuando subía, pues ahí está. Y cuando no, pues ahí los traía yo en la bolsa. O simplemente como allá le pagaban a uno con cheque, pues no lo cambiaba hasta el momento preciso (E-migrante Tlaquilpa, 2008).

Para enviar dinero tenía una tarjeta ID [para identificación] que le dieron donde trabajaba. Era más fácil trabajar y mandar dinero (E-hab. Tehuipango, 2007).

La inversión en vivienda o en un vehículo suele ser el propósito de los varones con familia. La vivienda mejora sensiblemente la calidad de vida de sus integrantes, aunque el dinero de hecho sólo es o alcanza para concluir la obra negra y algunos detalles de la construcción. La edificación puede llevar desde varios meses hasta más de dos o tres años e implicar,

asimismo, más de un viaje a los Estados Unidos. El migrante envía su dinero, y son los familiares que han trabajado la albañilería los que construyen la casa o la tienda. A su retorno, tan pronto llega, el interesado se une a las labores para concluirla. Para los solteros, su tienda es también su vivienda y de esa forma se independizan.

Unos de por aquí ya llegaron, traen su carrito, hicieron sus casitas. Nomás trabajando acá no se va a hacer su casita. La vamos a hacer pero de made-rita nomás, pero así de concreto no. Eso ya es ir dos veces. Qué bueno y regresa bien. Uno anda por allá y aquí está su hermano, uno llega y el otro se va otra vez (E-migrante Tehuipango, 2009).

Los teléfonos que tengo aquí son del patrón de Córdoba, yo los administro. Pero casi no me dan [gratificación, sueldo], es como un favor; me dan poquito. Vienen a hablar a Estados Unidos, a México. También llaman para acá; de todo: señoras y señores. Les mando a avisar cuando les van a hablar. La tienda tiene como tres años. Yo regresé de Estados Unidos el año pasado [2006], la tienda ya la había hecho mi hermano y él la atendía. Vivo aquí mismo en mi tienda.

Pues el dinero es más afuera, pero está uno lejos. Aquí no es bueno el sueldo, pero está uno con la familia. El dinero ha servido para hacer mi casa para mi familia, para el negocio. A Estados Unidos sólo fui una vez, pero estuve cuatro años (E-migrante Tehuipango, 2007).

Algunos de los más jóvenes, de entre 18 y 25 años de edad, migrantes de retorno o receptores de remesas, buscan invertir en un pequeño negocio personal. No necesariamente en el comercio establecido, sino vendiendo discos o películas, al igual que ropa y enseres. Su paso por el extranjero abre sus expectativas. Comienzan a considerar nuevas opciones que no parecían tan claras, al no contar con dinero propio y sin la referencia de un trabajo diferente para gente de su edad. Los jóvenes que se han aventurado en el comercio en los últimos años lo han hecho empujados

por el ejemplo que han observado en otros lugares, lo cual los terminó de convencer, junto con la imposibilidad de dedicarse a otra cosa a su retorno, siendo que la agricultura ya no es vista por ellos como una opción.

El imaginario creado por aquellos que regresan con cierto éxito crea expectativas muy altas: sin nada que perder y pocas opciones locales, el “exterior” gana atractivo. Las novedades que los migrantes de retorno observan no son muchas cuando se refieren al conjunto de su comunidad. Se trata, sobre todo, de la visión de cómo las posesiones materiales manifiestan algún cambio que no llega a influir en el desarrollo colectivo.

No, allá fuera está cabrón. Trajeron esa camioneta del otro lado, pero ahorita está cabrón para legalizarla, son como veinte mil pesos. Luego aquí te vale como cuarenta mil en Puebla, mexicana. Está barato. Yo me traje una camioneta, es estándar, ya llevo un año, es una Ford modelo 98; cabina y media. No se ha descompuesto. Nomás le cambio aceite y bujías. Encuentro las refacciones, hay un chingo: en Tehuacán, Orizaba, en Río Blanco. Sí hay, pero un poco caras. Para afinar la camioneta me sale como en mil quinientos. A mí no me gusta la automática, se chinga la transmisión si le metes más carga; se madrea. Y la estándar no, sube parejito. Estas camionetas tienen apenas un año. Hay como cinco camionetas. Con la mía son seis, nomás en este pueblito (E-migrante Tehuipango, 2009).

Para hacer mi casita, compré el material aquí y la hice con la tiendita. No sobraba mucho, como doscientos o trescientos dólares al mes. Como treinta mil pesos al año. El viaje de arena valía mil seiscientos, y la grava, mil seiscientos el viaje también. Alcanzó para la casita. Cuando llegué aquí vi que era cambiado, algunas casitas que apenas hicieron, como de lámina, de bloque. No había casitas así, pero cuando regresé ya había. De lo demás nada cambió, estaba lo mismo.

El dinero de Estados Unidos es para hacer casas, comprarse un vehículo, se pone un negocio. Hay tiendas de mucho tiempo, pero otras son nuevas, las de abarrotes. Pero hay una de ropa y una farmacia allá. Sí hay resultados [de la migración] porque son diferentes (E-migrante Tehuipango, 2007).

Bastante beneficio. ¡Cuánto vehículo hay a través de eso! ¡Cuántas casas, cuántas tiendas y negocios han subido! Mucha gente que no ha salido, pero se hizo de dinero por los envíos de allá para acá. La casa de varilla y material, los dos negocios grandes de acá se han hecho por dinero de la migración (E-migrante Tlaquilpa, 2008).

LAS NUEVAS PERSPECTIVAS

Las novedades o los cambios notorios han llegado junto con la reorientación de los lugares de destino de la migración, el contexto al cual se llega y la propia experiencia del viaje (riesgos, mortificaciones, camaradería). Este nuevo bagaje dentro del proceso de su cultura y conciencia se traduce posteriormente en una serie de acciones complejas para el nativo de la sierra.

De alguna forma, ahora los nahuas ofrecen su trabajo en otras condiciones, y aunque no es mejor recompensado en términos reales, les significan un panorama distinto. Al mismo tiempo, experimentan la reorganización de su conciencia ciudadana, que se genera a partir de la experiencia migratoria sin que al parecer existan límites espaciales, temporales o incluso personales (Zamudio Grave, 2009). Esta reorganización alcanza también a los no migrantes, quienes persuadidos de las historias y de los relatos de sus familiares y paisanos comienzan a modificar también sus expectativas. Es decir, la vuelta de los migrantes a sus comunidades de origen permea al total de cada una de las localidades, al tiempo que modifica la posición social y económica de éstas respecto al resto del municipio. Esto ocurre a pesar de que por el momento

los cambios más evidentes sólo tienen que ver con infraestructura particular y con el comercio.

Los migrantes internacionales modifican su conciencia al “remover” o “añadir” elementos de interpretación cultural que filtran su definición y posición ante la realidad que viven. Quienes regresan, destacan fórmulas pensadas desde sus nuevas posibilidades: mejora de vivienda, un vehículo propio, dejar la agricultura y dedicarse al comercio; incluso regresar “al norte” en caso necesario. Sin embargo, estas nuevas posibilidades tienen sus raíces en la rutina histórica de la salida y la ausencia de la comunidad, la valoración de las opciones laborales según la paga comprometida y la que finalmente se recibe en los sitios de atracción.

La migración internacional también los remite a la necesidad de salir, a pesar de que la evaluación de los riesgos y el conjunto de incertidumbres los llamen a posponer o cancelar el viaje. Esto es con frecuencia un imposible debido a la urgencia económica, que es una situación periódica. Los cambios de los que habla la gente son sobre las ideas que consideran nuevas, fundadas en el recurso económico: “regresan y ya construyen su casa de material”, “vienen y ponen su tienda”. Ambas actividades requieren de una reorganización familiar que inicia con el migrante todavía lejos de su comunidad.

El envío de las remesas suscita acciones: colaboración de los familiares para la construcción de las casas; en su caso, contratación de peones de la misma comunidad u otras vecinas; pensar en otro tipo de presupuesto, mayormente monetario; negociar la compra directa de materiales e insumos. Asimismo, encargan responsabilidades tradicionales a otros, como puede ser la preparación del terreno agrícola mientras participan o supervisan que la casa de su hijo sea construida apropiadamente. Por otra parte, si la tienda se termina de construir, ahora debe comenzar a dar servicio. La siguiente remesa se usa para surtirla, alguien debe atenderla, ese alguien encarga, a su vez, sus labores cotidianas a alguien más o las abandona temporalmente.



FOTO 18. Uno de los nuevos negocios en Tehuipango: la reparación de calzado. (Fotografía: Alejandro Martínez Canales.)

Al interior de las comunidades, toda esta actividad genera una nueva conciencia, expresada en nuevas formas organizativas familiares, entre grupos del mismo paraje o con otras localidades vecinas. La observación por parte de vecinos de estas nuevas dinámicas alimenta la expectativa y la percepción de que una vida diferente es posible afuera de la comunidad, pero también dentro de la misma. Las nuevas prácticas reavivan o sostienen el dinamismo dialéctico entre los miembros de una familia y entre éstos con otras unidades familiares, y así sucesivamente, según el nivel y la extensión de las relaciones preexistentes y de acuerdo con la generación de otras más. Las nuevas prácticas interrogan gradualmente a sus actores acerca de su estatus, sobre la validez de estas prácticas y la permanencia o la modificación de las que conforman la tradición y la costumbre.

Los habitantes de Tehuipango aún no dedican tiempo e interés para reflexionar sobre cómo su trabajo indocumentado interpela la concepción misma del Estado-nación y la definición de su ciudadanía y su lugar



FOTO 19. Transporte de pasajeros y arreglo de caminos. Dos opciones de empleo locales. (Fotografía: Alejandro Martínez Canales.)

dentro de la comunidad (Zamudio Grave, 2009). Su experiencia extraterritorial los libera de fronteras políticas y los relaciona con espacios físicamente lejanos. En estos espacios tienen la opción o no de reproducir su propia cultura, de modificarla, de enriquecerla, pero también de cambiarla de forma definitiva o temporal. Pueden, a su vez, adscribirse a nuevas formas de hacer y de ser, con base en una reflexión más crítica sobre sus prácticas sociales y culturales, confrontadas con otras que les parecían desconocidas.

EL TERRITORIO SIMBÓLICO EXPANDIDO Y LA CONCIENCIA DE LA DIFERENCIA

Hace como cuatro o cinco años ya se animaron los jóvenes a emigrar; que por cierto no han regresado. Y si te das cuenta, en Los Reyes nadie sabía manejar. Los choferes venían de Zongolica y si no, quién sabe dónde los conseguían. Cuando se fueron a Estados Unidos aprendieron a

manejar y ya son dos choferes. Ayer estaba yo platicando con alguien y decíamos que Reyes se ha levantado, ya son choferes igual que Atlanca [comunidad del mismo municipio].

En Estados Unidos el que tiene carro es como si tuviera una bicicleta; normalmente tiene cinco, diez, quince carros. Si usted trabaja con él, puede agarrar un carro del que usted quiera. No desconfían, tan sólo que te vean que eres un buen muchacho ya te dan el carro para que los lleves o los muevas. Es diferente, porque aquí los mexicanos que tienen carro, ¡ya mero van a querer que lo toques! Entonces hay esa gran diferencia. Yo pienso que si no fuera [a Estados Unidos], el pueblo de Atlanca estaría bien atrasado.

Por ejemplo, Zincalco [en el mismo municipio de referencia], ninguno ha migrado: ¿cómo está el pueblo? No hablamos español bien, le tenemos miedo todavía cuando llegan los señores de fuera.⁴¹

El territorio de la zona fría de Zongolica es un ente dinámico y como todo constructo social está sujeto a cambios. Éstos se originan a partir de los conflictos y las contradicciones que sus habitantes experimentan hacia su interior y en sus relaciones con otros grupos (Velázquez Hernández, 1997). Las transformaciones ocurridas de forma paulatina en el territorio de Tehuipango reflejan la correlación de fuerzas con distintos actores: los habitantes de las comunidades vecinas dentro del mismo municipio, los dueños de las tierras que sirvieron a la “mano vuelta”, y los finqueros que les contrataron para el corte de café y de caña.

Partiendo de un nivel elemental o nuclear, representado en este caso por la familia, las necesidades y las acciones se fueron complejizando. Las nuevas circunstancias fueron prorrumpiendo más allá de la unidad familiar (prolongación territorial del individuo) y permearon al resto de la comunidad, que es, desde esta perspectiva, un territorio con-

41 Migrante de Atlanca, Reyes, Eleuterio Xilohua Citlahua, Universidad Veracruzana Intercultural, Sede Grandes Montañas, 2006.

tiguo o extensión del hogar (Velázquez Hernández, 1997). Así, las apreciaciones derivadas de la rutina y de las dinámicas de sobrevivencia se manifiestan en el espacio público donde el individuo descubre cómo sus ideas e imaginarios se convierten, por lo regular, en reflexiones compartidas por el resto de los pobladores del territorio.

Los relatos de la sobrevivencia y de la relación, primero con la naturaleza, para partir de ahí hacia relaciones más complejas y diversas, mostraron a los nahuas serranos como sujetos sensibles, apegados a sus condiciones. Los cambios, según el caso, fortalecieron o matizaron las formas a través de las cuales han interpretado y manejado su realidad. Esta base social se finca en la seguridad del sustento, en la solidaridad vecinal y, como producto más acabado, en la creación de redes de ayuda extraterritoriales que siguen pendientes. Estas redes sirven como experiencias intermediarias con la posterior negociación laboral dentro de un paradigma pecuniario que era ajeno a su ciclo de creación, circulación y consumo de cultura (Boege, 1988: 27).

Cuando a este contexto territorial se le adhirieron la migración urbana e internacional como realidades que suplantán o matizan las expresiones de la tradición serrana, los nuevos interlocutores de los habitantes de Tehuipango y la región fueron los mestizos. A través de estas nuevas relaciones negociaron y acordaron el trabajo. Así también, tuvieron contacto con extranjeros en Estados Unidos. Del mismo modo, actores foráneos cercanos a la dinámica de la sierra juegan sus respectivos roles a través del impulso de políticas de gobierno, o de sus acciones individuales, como en el caso de maestros, médicos y promotores, entre otros.

La orientación o el “horizonte” de estos procesos transforma el territorio de la sierra y regenera un proceso que en Tehuipango funda sus bases en la necesidad de irse o salir a trabajar. La apropiación del espacio y la construcción de un territorio ha sido el resultado de una constante negociación y reciprocidad entre éste y los nahuas y entre ellos mismos y los actores que se han ido añadiendo a su imaginario. La reciprocidad con su territorio está permeada por “implícitos culturales”

reconocidos por todos los del mismo grupo (Velázquez Hernández, 1997: 21).

La lectura que los nativos han hecho históricamente de su territorio posee características valorativas y expresivas. El hecho se entiende debido a la radicación de su familia en éste, así como la posesión de sus precarios bienes y la circunstancia de compartir ahí las ideas y las costumbres relativas a su comunidad de origen. Los actuales fenómenos sociales y de movilidad laboral que experimentan modifican estas consideraciones hasta hace pocos años no inamovibles, pero en tal circulación rutinaria que en su persistencia convertía al “cambio” en un acto que se contaba por largos periodos (Oehmichen Bazán, 2005).

“Pensar en otras cosas”, “cambio de pensamiento”, “nuevas ideas”, son apreciaciones que resultan de la interiorización de la experiencia vivida fuera de la comunidad de origen. Quien no ha salido suele regirse por las formas y las costumbres que a través de las convenciones sociales definen cada situación y cada acción de cualquiera de sus miembros. No es sólo la presión social la que obliga a observar un comportamiento y una actitud respecto al resto de la comunidad y cómo debe participar en ésta, es también la posibilidad y la necesidad de “ser” enlazado con el conjunto, las otras familias, el paraje, etcétera.

El cambio de pensamiento, aunque en principio no refleja actitudes diferentes –“de todas formas alguien tiene que cooperar o trabajar, en nombre del migrante ausente”–, sí abre posibilidades y variables que en su conjunto modifican patrones de conducta y de trabajo, aun antes de que éstos lleguen a la conciencia del individuo o del colectivo. Así también, emergen nuevas restricciones, posiblemente inadvertidas al inicio, o poco reflexionadas, amparadas en la diferencia que antes no existía o no era tan evidente. Con la experiencia, se cuentan las representaciones de lo cambiado en el círculo más cercano y las evidencias de la diferencia.

Ya piensan otras cosas, se gana el dinero y se hace su casita, o se compra la camioneta. Como yo no he platicado con los que ya regresaron, no sé

cómo piensan o cómo tienen su idea. Yo no he pensado otras cosas (E-migrante Tehuipango, 2007).

Se sembraba plátano, picante, jícama, cacahuate. Pero ahora ya no. Luego ni el maíz. Los muchachos se van al norte o a México. Regresan y ya no pueden trabajar aquí, les da pena o no sé. Regresan y mejor contratan a un chalán [para sembrar]. Luego nos reunimos con los que van al norte y se les dice que siembren ocote o café, pero no quieren. Ponen sus casitas.

Vienen un año, dos años, se aburren, se les acaba el dinero y se vuelven a ir. No tienen fecha, se van y regresan. Van y hacen dos o tres años y luego regresan en enero o febrero. Vuelven y no los ves en el campo, ni leñando. Se evitan eso o andar limpiando café. Manejan puro dinero, algunos ahorran su dinero. Pero ahí depende de uno, de cómo piense uno.

Cuando regresan no hay mucha comunicación, no te platican. Traen su dinero, como que se creen. Andan ahí chupando [ingiriendo alcohol], dicen que se gana más que acá. Mi hermano fue allá [a Estados Unidos], pasó por muchos estados y dice que no ganó (E-migrante Los Reyes, 2009).

Hay, en algunos casos, una dislocación de lo que era la organización y el intercambio interfamiliar y comunitario debido a la experiencia y al reconocimiento de otros ambientes, de la confrontación de su cultura y de su contexto con otro diferente. Al conocerlo, reconfiguran su conciencia y de ésta suelen emanar procesos que a su vez generan diferencias entre ellos.

A mi papá le gustó de afuera que era más bonito que acá, que la gente tiene todo lo que necesita y que trabaja menos por un buen salario. Dice que hay más respeto en Estados Unidos. En el Estado de México luego los roban, los regañan. En Estados Unidos hay más leyes que amparan a la gente allá; no hay mucha corrupción. La gente es comprensiva, les intentaban hablar en español o por señas (E-migrante Tehuipango, 2007).

Yo no pensaba en lo que podía hacer sino hasta que estuve en Estados Unidos. Allá pensé que al regresar pondría una casa, un negocio, tener una troca. Que mis hijos estuvieran bien (E-migrante Tehuipango, 2007).

La diferencia es la conciencia. La experiencia genera una nueva conciencia. La mayor aportación o la más trascendente de la migración internacional parece hallarse en el ámbito de las relaciones y de las modificaciones de la cultura. Se ha cimentado un proceso a través del cual surge una nueva concepción de sí mismos: los que éramos, pero, a la vez, lo que somos capaces de ser y de hacer en adelante.

La migración internacional les supone una concepción diferente, todavía ambigua, pero que ha despertado intereses y expectativas que los mantienen entre la identificación y la diferenciación (Zamudio Grave, 2009). En la observación de este proceso se destacan aspectos positivos y negativos de la migración y del regreso: la mejora en la economía y el disfrute de nuevos satisfactores, la nostalgia, pero también el no saber qué hacer con la cultura heredada de sus padres.

Tal vez ya no quieren hablar en su idioma. Pero yo, como mis abuelos y mis papás nos enseñaron, seguimos hablando así. Algunos como que ya no quieren, como que se sienten más; quieren español o inglés, pero algunas palabritas nomás, porque está difícil aprender el inglés. Salen y como que creen que ya saben más cosas. Para ellos, piensan, es mejor. (E-migrante Tehuipango, 2007).

Yo extrañaba poquito la tierra, me acordaba de mi jefa, de mi jefe y de mis hermanos. Hablaba por teléfono cada semana, platicábamos de cómo está la familia. De la gente que conocí [en Estados Unidos], todos eran gente pobre (E-migrante Tehuipango, 2007).

Unos, lo que pasa es que ya no quieren hablar náhuatl. No se les olvida, pero les da pena; no sé por qué. Como que ya se cree, se presume, por eso

ya no quieren. No creo que sea porque ya sepan inglés; no saben. Estando allá sí te hablan en náhuatl, pero ya acá, de regreso, como que no. Se creen (E-migrante Tehuipango, 2007).

Algunos les da pena decir que hablan náhuatl, dicen que se les olvida, pero no. Es porque según hablan mejor el español. No depende mucho del tiempo sino de la persona que se cree. No quieren que se sepa ni dónde viven, prefieren decir que son de otro lado, del centro, y que no son de comunidad. Se quieren sentir más (E-hab. Tehuipango, 2007).

LA INFLUENCIA DEL EXTERIOR EN LA RECOMPOSICIÓN COMUNITARIA

La migración internacional ha traído consigo, al territorio nahua de la parte alta de Zongolica, la conciencia de la diferencia. Así como se observan y definen las nuevas actitudes y acciones de los miembros de una comunidad, así también comparan y deciden sobre situaciones que les competen, cada vez con visiones más diversas.

Aquí en lo rural nosotros, cuando hablan por sonido que hay que ir a faena, pues todos van; están organizados. La propia comunidad se da cuenta cuando la autoridad no hace caso, que un agente municipal no mantiene limpio el camino. Entonces se pregunta qué pasó, y entonces todos vamos a la faena para hacer un buen servicio. Nosotros no dependemos tanto del gobierno. En algunas partes sí, pero no como lo que vemos en los medios masivos o medios de comunicación, que dicen que “no me limpia mi calle, no me bachea”. Nosotros aquí bacheamos, no estamos esperando que el gobierno nos ayude. Como que somos un poquito más independientes.

Desgraciadamente mucha gente ya no obedece. Dicen: “Allá no nos exigen y acá nos hemos dejado” y no sé qué tanto. Y alguien comienza a meter, digámosle así, “veneno”. Y ya estuvo que mucha gente dice pues que sí es cierto, que allá no se hace y acá sí. Ya no se ve que era bueno.

Y también los medios masivos, ¿no? Que si pasó un desastre por allá, dicen: “Ahí el Fonden les dio para su siembra, para su lámina, para su casa. Y nosotros acá, ¿qué hemos recibido?” Y comienza la inconformidad: “Ahora ya no hay que hacer nada, nada más estamos trabajando para los ricos”. Sí ha habido de eso (E-migrante Tlaquilpa, 2008).

Aunado al fenómeno migratorio, desde hace poco más de diez años aparecieron en la sierra la televisión vía satélite y los espacios de convivencia y comercio, como tiendas, cocinas y bares, en donde la gente se entera de lo que acontece en otras partes del estado, del país y del mundo. El medio se transforma en interlocutor, en comunicador de realidades que en varias ocasiones se perciben, acriticamente, como ciertas. La organización espacial vuelca ahora hacia una dependencia más interrelacionada con agentes y elementos externos y no sólo intercomunitarios. Por su parte, el *tohcha* o cabecera municipal continúa siendo un referente, pero ya no sólo por lo que sucede en éste o por las decisiones que ahí se toman, sino también por lo que ahí se puede saber o conocer, a través de un televisor o por los comentarios de alguien que llega de fuera.

Tanto los medios masivos como la migración han traído información nueva y motivan disputas sobre lo que se debe seguir haciendo y lo que no. La organización para la faena es discutida conforme a lo que ocurre fuera de la sierra: no hay faenas en la ciudad, a nadie se le exige el trabajo por su barrio o por la ciudad, mucho menos es voluntario o se supedita al pago de un cheque.

Nosotros éramos organizados a través del tambor o con un cierto instrumento. Era la obediencia, sólo el sonido. Ayer en la noche me dice mi señora: “Bájale, bájale que están comunicando” [perifoneo]. Y en la ciudad puede pasar un carro gritando y nadie lo toma en cuenta. Entonces sí hay una gran diferencia en ese aspecto (E-migrante Tlaquilpa, 2008).

Fuera de la comunidad el impacto de la vida es diferente. De la cultura y el consumo que dominan el ambiente urbano, en ocasiones se toman como vía de escape a la frustración de una vida precaria. Lo que mueve a estas decisiones puede ser igual de diverso que la experiencia.

Yo como un mes agarré el vicio de tomar cerveza, pero de ahí ya no. Dije: vamos a trabajar no a gastar el dinero. Pero unos no piensan que aquí la familia se queda, los niños. Unos ya no mandan dinero. Yo pienso que mejor no voy, me quedo y gano aquí sesenta pesos. Pero voy a estar aquí en mi casa. ¿Todavía que estoy bien lejos y nada? Si chocas te meten a la cárcel un año. Si matas a uno ya no sales. Ya no te sacan de la cárcel. ¿Cómo vas a pagar?

La cosa es que le echas ganas, pero si te pones a tomar cerveza, pues no. Yo vi a unos que hacían eso, quién sabe por qué. Ganaban y se iban a la cantina. Ya en la mañana te pedían prestado veinte dólares para comer. Algunos consiguen familia allá y aparte tienen familia acá. Por eso te chingas más y necesitas más dinero (E-migrante Tehuipango, 2009).

Los cambios son notorios si el migrante construye su casa y modifica aspectos personales de conducta y presentación. Pero también se identifica a las personas que vuelven de la Unión Americana sin nada positivo que sea percibido por sus vecinos y familiares. Las diferencias entre “quienes aprovechan la migración y quienes no” son evidentes para los nativos, que expresan su reconocimiento por las mejoras de la vivienda, por la ropa que se viste, por el énfasis que se hace para que los hijos menores continúen estudiando. Hay, además, cuidados en la salud y en la higiene.

La unidad doméstica y la comunidad adquieren otro valor y otro sentido, ya no son sólo el refugio o el símbolo de identidad, sino también un espacio susceptible de mejorarse, de ampliarse y desarrollarse de otra manera.

Me gusta vivir aquí. ¿A dónde más voy? Sí voy a seguir aquí. Apenas que estuve en Estados Unidos con mi marido, fui con los niños dos semanas.

Pero yo nomás pensaba en mi casa, mis animales. Mis hijos se sentían bien, pero yo ya no. En julio fui yo sola, pero sólo duré tres días y ya. El viaje es como de doce horas (E-hab. Tehuipango, 2007).

No veo problema en Tehuipango que sea grande [aumente la población]. Creo que se podrá seguir en la comunidad, espero que se sostenga más años. Aunque quién sabe por los muchachos, que ya piensan otras cosas. Ojalá haya maestros y doctores de aquí mismo (E-migrante Tehuipango, 2007).

He convivido con la gente de los que se van y luego regresan. Acá en la comunidad había un señor medio déspota. En el tiempo que estuvo en Estados Unidos, como seis años, nosotros empezamos a organizar el grito de independencia aquí, en competencia con el centro. Ofrecíamos antojitos, vendíamos; [había] baile, cuetes. Los del centro bajaban. Una vez me dice el señor: “Maestra, ¿a poco ya hacen aquí el grito de independencia?” Le digo que sí, que ¿por qué nada más el centro? Si nosotros somos comunidad y tenemos subagente municipal, podemos empezar a hacerlo. Y un señor en la reunión me decía que no estaba de acuerdo.

Y entonces el señor [que había ido a Estados Unidos] le dice que se tiene que hacer, que porque en Estados Unidos, que no es nuestro país, se hace, y que nosotros aquí nacimos y hay que darle realce a la comunidad, que vean que sí vive. Eso me gustó, hubo un cambio de actitud, ahora positiva (E-docente Tehuipango, 2009).

Por el contrario, el retorno acompañado de vicio e infortunio depara otro destino, degrada la propia identidad y conciencia. Contrario a lo que ocurre con el lado positivo de la migración, centrado mayormente en la familia y en el consumo, la negatividad se esparce al resto de la comunidad.

Pero así como unas personas regresan de esa forma, otras regresan peor, peor. Porque regresan unos verdaderos delincuentes, unos verdaderos

bandoleros, llegan a hacer vandalismo. Porque ven que estuvieron allá y la policía no los agarró o que por equis motivo salieron rápido, en fin. La ley es diferente allá. Acá quieren ver menos, hacen menos a la autoridad, empiezan a ofender, empiezan a hacer un verdadero desastre. Independientemente de eso, traen lo que ya le decía de la droga. Aquí no se escuchaba hace años de la droga, pero hoy hay mucha drogadicción aquí en este municipio (E-migrante Tlaquilpa, 2008).

A veces está bien, porque en el Distrito Federal es más pesado, menos dinero y más horas. En Estados Unidos es menos pesado y más dinero, pero es malo porque dejan a la familia y los hijos se ponen rebeldes. Algunos engañan a sus esposas, cambian por la distancia y el tiempo. Regresan enfermos. Hay algunos muchachos que no han vuelto, aunque sí hablan para acá (E-migrante Tehuipango, 2007).

“ESCAPES” Y MOTIVACIONES

He hablado de la incertidumbre laboral en la Sierra de Zongolica. En ésta se fundan las previsiones para salir en búsqueda de trabajo hacia lugares distintos a los tradicionales campos agrícolas del centro de Veracruz. El circuito hacia las ciudades disminuyó la incertidumbre en el momento en que los nahuas fueron reconocidos como una mano de obra atractiva por la escasa paga con la cual se conformaban y por su resistencia al trabajo pesado; se convirtió en una opción para jefes de familia y para los jóvenes, hombres y mujeres.

Estados Unidos provoca un tipo de incertidumbre notablemente distinto si tenemos en cuenta el trayecto y la estancia. Tal vez varios estén ya aprendiendo sobre el trabajo más allá de la frontera y, a la par, estén forjando incipientes redes de paisanaje y familiares. De momento, ninguna de estas acciones ha disminuido con suficiencia los riesgos del viaje, ni éstos, a su vez, han mermado la voluntad y el interés por el trabajo en el vecino país del norte.

Pero no obstante la prevalencia de la necesidad económica como motor del viaje, los más jóvenes de la sierra, al poseer un perfil diferente al de sus padres y de sus abuelos, y debido a que mantienen otro tipo de relaciones, obvian el aspecto económico e intentan justificar su viaje con otros motivos. Han ido a la escuela, varios continúan después de la primaria e, incluso, se matriculan y terminan el bachillerato. Independientemente de las deficiencias y los desencuentros que el modelo educativo actual y su implementación en la sierra tienen, hay un mejor dominio del español –si se le compara con el de sus progenitores–. Tienen un trato diario y directo con docentes originarios de zonas urbanas, circunstancia que aprovechan para entablar pláticas informales durante las cuales se enteran y discuten sobre tópicos como el entretenimiento que ofrecen los medios masivos, las relaciones sexuales, las experiencias de vivir en la ciudad, el trabajo, etcétera.



Foto 20. La biblioteca municipal de Tehuipango, con servicio de internet. (Fotografía: Alejandro Martínez Canales.)

En general, los jóvenes aprovechan para despejar dudas y curiosidades personales, además de que algunos encuentran en los profesores la oportunidad de tener a un confidente. Asimismo, la televisión, la música y el internet les dejan ver el mundo mediatizado a través de distintos programas, noticieros, eventos, páginas web y artistas. Por igual, los medios les sirven para corroborar (o no) algunos de los relatos que comenzaron a escuchar desde niños sobre lo que existía más allá de su ambiente serrano. De la misma manera, las hoy continuas visitas de funcionarios de gobierno, técnicos y otros actores externos enriquecen su visión y su expectativa sobre “el afuera”.

Este “afuera” es contrastado de inmediato con su comunidad, lo cual motiva distintas reacciones. La primera y más evidente es el cambio de su vestimenta y la inclusión en sus rutinas de tiempos destinados para la televisión, la música y los intercambios virtuales en la red. Varios de estos muchachos tienen o han tenido familiares trabajando en las ciudades o en Estados Unidos. Si los que están en “el norte” son hermanos mayores o amigos de la misma edad, su inquietud crece más que su necesidad. Puede observarse cómo su estatus es diferente al de otros jóvenes que no han entrado a la dinámica de las remesas: siempre llevan algo de dinero consigo, lo gastan con los amigos en refrescos, golosinas y también en cervezas. Algunos pasan horas deambulando por las calles, a veces en actitud retadora hacia otros grupos de muchachos o simplemente disfrutando de las mutuas bromas que se hacen entre ellos. Con las jóvenes es distinto, y a pesar de que también puede vérselas en pequeños grupos, su posición de mujeres dentro de la comunidad las mantiene un tanto ajenas a las pretensiones y los retos de sus contrapartes varones.

En cualquiera de los casos, varones y mujeres, su identificación con los elementos internos o externos modifica su sentido de pertenencia e identidad serrana. La identidad no es inmutable y la de los nahuas de la zona fría de la sierra posee la capacidad para responder a contextos o situaciones diferentes, para cumplir o replantear las necesidades de su colectivo y de ellos como individuos (Zebadúa Carbonell, 2009).



FOTO 21. Joven migrante de Tehuipango. (Fotografía: Alejandro Martínez Canales.)

Tener dinero, vestir mezclilla y camisetas estampadas dejó de ser una opción para los jóvenes de Tehuipango para transformarse en “la opción”. Con sus matices, pero no ocurre muy distinto a lo que ya hacían desde tiempo atrás los jóvenes urbanos: reunirse en pequeños grupos, salir a distraerse, comprar comida chatarra, revisar su correo electrónico, etc. Para sostener este estilo de vida, que les resulta tan atractivo, centran la atención en Estados Unidos, pues es esta nación, en su imaginario actual, la que puede concederles facilidades y recursos para apuntalar la exploración de una cultura de la cual esperan garantías económicas, prestigio y estatus.

Por lo que conozco de algunos muchachos que se van, hay mucho movimiento migratorio nada más por inercia, ya no tienen una meta concreta. Incluso se está quejando muchísimo la gente de la baja de remesas, independientemente de la situación económica. Entonces, muchos chi-

cos en el norte están entrando en el alcoholismo y en otro tipo de cosas que ya no tienen que ver con el dinero. Me da la impresión de que ya es otra motivación la que los lleva; ya nomás porque los demás se fueron están esperando irse. Ya no es para mantener a una familia (E-hab. Tehuipango, 2009).

Los hijos piensan diferente por el estudio. Quieren ir a Estados Unidos, yo les digo que es difícil, que estudien más. Les llama la atención que otros traen camioneta y ellos quieren. A uno lo obligué a que siguiera estudiando; se quería ir al Distrito Federal, pero es menor de edad y el trabajo es pesado. Se debe estudiar para no andar preguntando. Yo ni cuentas sé hacer y eso le platico (E-migrante Tehuipango, 2007).

Los jóvenes de Tehuipango toman decisiones y exigen desde una base diferente a la de sus padres y abuelos. No los llama necesariamente su situación económica, sino la oportunidad de satisfacer su curiosidad o su deseo de superación frente a su propia comunidad. Los medios masivos, la escuela y la migración los ponen de frente a situaciones de conflicto colectivo: ¿cuál es el referente?, ¿existe uno nuevo para todos o sólo para los jóvenes?

CONSECUENCIAS NEGATIVAS PARA MATRIMONIOS Y FAMILIAS

Tehuipango ha enfrentado desafíos enormes para darle sustentabilidad a su existencia como municipio. Ha transitado por episodios de explotación de sus pocos recursos naturales, en donde sus habitantes no siempre han sido los beneficiarios pero sí los perjudicados. No tiene mucho tiempo que todavía desde su cabecera, enfermos y reos eran trasladados a pie largas distancias, o varias de sus localidades carecían de una escuela o de energía eléctrica. Para atacar las carencias se ha requerido de la participación de sus habitantes, todo girando alrededor de una organización fortalecida desde adentro, desde cada comunidad o paraje.

Los más jóvenes ya no conocieron directamente los sacrificios y los obstáculos de sus ascendentes, pero aún escuchan los relatos, pues muchos de los testigos y los actores siguen en sus casas paternas o son sus vecinos y conocidos. La sobrevivencia estaba sujeta al *altepetl*, al que siempre se regresa hasta hoy. ¿Cuál es la diferencia? La confrontación cultural que con la migración rural no existía.

Es una especie como de escape a una situación cultural, una especie de atracción cultural por la situación que se vive en Estados Unidos. Muchas cosas son mitos ya lo sabemos: el sueño americano ya no existe. Creo que nada más es un escape cultural. Me da la impresión de que en gran parte de los jóvenes es eso (E-hab. Tehuipango, 2009).

Se está incrementando mucho más el número de chicos que ya no se comunican con sus familias, están perdidos. Muchas de las personas, de los nombres que apuntan en las misas dominicales cada ocho días, son porque ya no saben nada de ellos. Ya no existe el lazo familiar, ni siquiera la preocupación de enviar dinero a México. Yo calculo que al menos la mitad todavía tiene sus ojos puestos en México, en regresar, en mandar dinero; los que están construyendo sus casas. Pero de los chicos ese ya no es el caso (E-párroco Tehuipango, 2009).

Al respecto, la parroquia católica de Tehuipango denuncia el abandono de esposas e hijos por parte de sus esposos y padres, respectivamente, varios de ellos jóvenes, que cruzan la frontera. Al paso de los meses no se vuelve a saber más de ellos y tampoco remiten dinero para la manutención de los suyos. El abandono paterno ocurre porque “ya supimos que nomás se la pasa tomando y se gasta todo el dinero que gana”, o porque “ya está con otra señora allá”.⁴²

42 Enfermedades de transmisión sexual llevan a las mujeres sobre todo a las clínicas o unidades médicas rurales (UMR) en donde les son diagnosticadas. El machismo de la gran mayoría de los hombres de la sierra, expresado en estos casos a través del con-

Uno de los problemas que se está viendo más es la infidelidad. Muchos de los chicos que se van son chicos que se acaban de juntar. Yo no sé cuál es la mentalidad ni por cuál interés lo hacen. Yo conozco un grupo pequeño de chicos que se juntan y al mes, dos meses de haberse juntado, se van. Incluso las muchachas regresan a sus casas, porque ya no se comunican con ellos. Se oye de los problemas de alcoholismo allá, se meten en drogas (E-párroco Tehuipango, 2009).

Los matrimonios o los concubinatos entre jóvenes o menores no son, en efecto, situaciones extrañas o nuevas en Tehuipango, o en el resto de la sierra. Esto ocurre aunque no haya un embarazo de por medio. El giro que esta situación ha dado en los últimos años carece de una explicación concluyente. Existen relatos sobre jovencitas que dejan la casa paterna para irse a vivir a la de sus suegros. Al paso de pocos meses, el joven, novio o marido, se va a Estados Unidos y deja a la muchacha que entonces decide regresar a la casa de sus padres.

El viaje hacia el norte por parte de los más jóvenes, apenas mayores de edad, se ha convertido en una circunstancia preocupante para sus familias. No sería sólo el abandono de la esposa o concubina, sino la negativa experiencia que comienzan a vivir en su periplo indocumentado. No se trata siempre de problemas laborales, que aunque sean motivo de preocupación no lo son de aflicción o desesperación, como en el caso de los jóvenes que hallan en el viaje un escape. De esta forma, al no sentir responsabilidades o al verse en posibilidad de tomar decisiones por su cuenta sin las restricciones que encontrarían en su comunidad, su conducta cambia, se vuelve contraria a la de quien mantiene a su comunidad y familia como perspectiva.

trol y el sometimiento de la esposa o concubina, obstaculiza el seguimiento de la fuente de infección y varias veces el tratamiento de la enfermedad. El migrante de retorno que ha cometido adulterio es muy difícil y hasta imposible de abordar por parte de los médicos.

Al principio hablaba incluso acá a la parroquia, aquí estuvo mucho tiempo. Y me habló hace ocho días la señora [madre], dice que ya no tiene contacto con él. Esa ha sido la actitud última de los muchachos. Un chico que también se casó hace dos años, tenía dos hijos, se le murió el último bebé. Se casó por la iglesia, a los dos meses de haberse casado se fue, estuvo hablando con la esposa, aquí venían a hablar. Creo que ya tronó, ya ni habla. La última vez que vino la señora a hablar estaba llorando porque supo que estaba tomando mucho allá en Estados Unidos. Yo logré comunicarme con él una vez, pero ya después no se sabe nada (E-párroco Tehuipango, 2009).

Para mí no fue una paz, fue por necesidad que tuve que estar allá, pero así como disfrutar, ser feliz, ni un día. Les decía a los hombres y mujeres con los que estuve allá que yo sí extrañaba mi país, mi pueblo, mi familia más que nada; yo no pude estar en paz. Pero en su mayoría viven la misma situación, aun estando con todos los privilegios y las comodidades más que nada, no se vive feliz. Son pocos los que están allá, pero no sé si sean felices. Muchos por la drogadicción o el alcoholismo les da vergüenza regresar a su país, porque en muchos años no han hecho nada y les entra la desesperación y no regresan.

Yo lo que pude observar: uno es la fuga y lo otro es querer vivir algo extraño, que en su país no lo habían vivido. Algo que la mente obliga a experimentar cosas desconocidas. Una locura realmente, porque la mayoría de jóvenes sí se metían a la droga, la cocaína, sustancias perjudiciales para la salud. Yo de hecho toda mi vida había escuchado de la marihuana, de la coca, pero no tuve la oportunidad de conocerlo. Allá lo fui a conocer, allá lo vi cómo traían unas cositas como bicarbonato y era la droga (E-migrante Tlaquilpa, 2008).

La comunicación con la familia es imprescindible para asegurar la permanencia de la relación y su ruptura genera el desasosiego ya descrito. Es común ver los fines de semana en las casetas rurales o en tiendas de abarrotes y panaderías, donde además se ofrece el servicio de telefonía,

a las señoras y a los hijos esperando, como cada ocho o quince días, la llamada desde Estados Unidos o desde algún punto del país.

Se habla a la familia cada ocho o quince días, cinco dólares como media hora cobran allá. Nos ponemos de acuerdo el domingo, un día que puedan (E-migrante Tehuipango, 2008).

El que se anima se va, el que no pues aquí anda. Yo nunca he ido por allá, fue mi hermano y está por allá. Ya tiene como un año y creo que va a llegar para acá el otro año. Está hablando cada ocho días aquí a la caseta, ahí tengo también un teléfono, ahí me habla, está tranquilo. En partes casi no hay trabajo, pero en partes también porque es puro temporal, aguanta como ocho meses nomás (E-migrante Tehuipango, 2009).

Las operadoras van anunciando los nombres, las mujeres se van acercando y se encierran en la cabina a platicar con sus esposos. Les hacen peticiones según las necesidades de la casa, de la escuela o las cooperaciones para la comunidad. A veces le pasan al niño unos minutos, a veces la llamada nunca se produce.

Hablaba desde caseta telefónica o desde el celular. No pensaba que me fueran a agarrar de las migraciones. Ya que me venía, decía: “ahora sí que me agarren”, pero no. Ha de ser cosa de suerte.

Llamaba a mi familia cada ocho días desde la caseta. Unos no hablan y la gente se desespera; deja de llegar dinero. Esto ha pasado y sigue pasando aquí. El hombre se pone a tomar allá, se le olvida la familia o sale con otras mujeres. Uno mismo pierde a la familia (E-migrante Tehuipango, 2007).

COLOFÓN

Las autoridades estatales o federales se han acercado muy poco al fenómeno migratorio internacional de la Sierra de Zongolica. En noviembre

de 2006, un representante de la oficina para la atención de migrantes, dependiente del ejecutivo estatal, durante un evento llevado a cabo en la cabecera municipal de Zongolica, aprovechó para ofrecer apoyo, aunque no concretó las posibilidades reales ni los procedimientos. Lo que sí explicó y propuso con más detalle fue un programa, entonces incipiente, llamado “tres por uno”, a través del cual se esperaba que migrantes y en general pobladores de comunidades aportaran una cuarta parte de los recursos necesarios para realizar obra pública. Es decir, la propuesta era diferente a lo que ya ocurría en la sierra, en la cual cada localidad se hacía cargo de la mano de obra. Ni la petición ni la propuesta han tenido eco suficiente en la sierra.

Coincidentemente, también en noviembre de 2006, sólo que en el municipio de Tlaquilpa, se convocó a una reunión por parte de representantes del Instituto Nacional de Migración (INM) a la que fueron invitados familiares y migrantes de toda la zona. Llegaron habitantes de Tehuipango, Astacinga y Atlahuilco, además de los de la localidad (Rosales Gálvez, 2009: 30). La junta se compuso de dos partes: una informativa y otra tipo taller. En la primera, el personal del Instituto presentó a los asistentes el Programa Paisano, habló sobre los derechos y la educación de los ciudadanos, y destacó información sobre proyectos agrícolas y las posibilidades de empleo para los migrantes y sus familias (Rosales Gálvez, 2009: 30).

El propósito del personal del INM fue el de informar a los interesados acerca de los distintos centros de atención a migrantes y sus familias, para recibir apoyo u orientación en caso de tener problemas. Pero de las preguntas y las opiniones de los asistentes a la reunión se puso de manifiesto que la expectativa de varios de ellos era que el organismo diera solución al fenómeno migratorio mediante la creación de fuentes de empleo en sus municipios y localidades de origen (Rosales Gálvez, 2009: 31).

Las personas convocadas no vieron que la reunión ofreciera un beneficio real para ellos. Incluso, algunos acusaron directamente a las autoridades fronterizas mexicanas porque no respetan los derechos del

migrante en la frontera y cometen abusos “como, por ejemplo, quitarles las cosas que traen consigo y de no ser así, cobrarles una cuota”. Agregaron que la ayuda tampoco se presenta en el caso del fallecimiento de algún familiar en Estados Unidos, por lo que “los familiares se las tienen que arreglar para hacer un trámite y traer el cuerpo a su comunidad” (Rosales Gálvez, 2009: 31).

TRADICIÓN ¿NACIENTE?

Los migrantes serranos se ubicaron en la corriente migratoria internacional quizás como los últimos en cuanto al tiempo en unirse a la diáspora que ocurre en multiplicidad de comunidades y municipios a lo largo del país. La emergencia masiva de la migración hacia “el norte” sólo ocurrió cuando en las localidades expulsoras comenzaron a desarrollarse estructuras sociales más complejas para el apoyo e impulso del largo viaje hacia Estados Unidos y el logro del empleo esperado (Massey *et al.*, 1991).

Las relaciones sociales que surgen con la migración no son exclusivas de quienes migran, sino que abarcan también a familiares, en primera instancia, y en segunda a las comunidades y a los municipios de origen. La base social que apoya la migración rural se encuentra cimentada en la posibilidad de sobrevivencia y complementariedad que ofrece. La migración urbana, por su parte, además de significarse como una nueva opción ante la inestabilidad agrícola nacional se originó como un proceso transitorio a partir del cual los habitantes de Tehuipango obtuvieron las relaciones y la experiencia para iniciarse en la migración internacional. En esta última las relaciones sociales tampoco son exclusivas de los migrantes, sino que se derivan de una estructura social que se amolda a las circunstancias de la migración. Los lazos que se producen en las comunidades no se crean por el sistema migratorio, sino que se adaptan a éste y con el tiempo refuerzan la experiencia común del fenómeno (Massey *et al.*, 1991: 171). Este fenómeno en Tehuipango apenas comenzaba a ocurrir al cierre de mis observaciones en campo.

Los migrantes han basado su naciente experiencia en el vecino país del norte principalmente en el parentesco, por ser esta vía la que genera los vínculos más seguros en un ambiente extraño y aventurado. De estos mismos vínculos se valen los familiares que permanecen en la comunidad para mitigar su incertidumbre sobre el viaje y lo que esté viviendo el hijo o el esposo a la distancia.

Los hermanos migrantes establecen colaboraciones mutuas; dan preferencia al vínculo fraternal. La ayuda a parientes eventualmente se diversifica y pasa de la familia nuclear a la extendida y más allá. De esta forma se construyen las relaciones para el apoyo de amigos y conocidos de la misma demarcación o de la zona, a través del paisanaje, lo cual ensancha la organización. Este es un proceso lógico desde la perspectiva del crecimiento exponencial del fenómeno: se suceden los viajes, las llamadas telefónicas, las visitas a las casas de los amigos para saber sobre su éxito o fracaso.

El sentimiento por la pertenencia a una misma comunidad y el reencuentro en un país distinto suscitan, de vez en vez, la reproducción de patrones de convivencia. Se acuerdan momentos de esparcimiento, se alquilan departamentos para que la convivencia sea más íntima. Esto ocurre aun cuando a la salida de la comunidad de origen no existen responsabilidades implícitas para el apoyo o la ayuda, ni se generan responsabilidades adicionales con los paisanos dentro de la comunidad. La significación de tales responsabilidades nace fuera del pueblo y su intensidad dependerá de lo diferente u hostil que sea el ambiente por donde se pasa o a donde se llega.

Dada la distancia cultural entre México y Estados Unidos, aunada a la que existe entre indígenas y mestizos, el paisanaje se percibe como novedoso y necesario incluso aunque dentro de la comunidad las familias de los dos migrantes, el que apoya y el que recibe la ayuda, no convivan o no hayan convivido sino hasta la coyuntura del viaje al norte.

La identidad se reconstruye o se fortalece a partir de lo que implica en el escenario ajeno ser nahua de Tehuipango, o ser de Zongolica, como subregión o zona geográfica y cultural. Una vez conformadas las relacio-

nes fuera de la comunidad podemos hablar de repercusiones dentro de la misma. Al paso del tiempo, pueden crearse nuevas formas de asociación y relación que quizás funcionarían para un fin más trascendente que el del trabajo. Ese fin sería la reintegración local, con otras ideas y metas, pero tal vez en función nuevamente del colectivo y no de los individuos.

Por su parte, la amistad también genera movimientos y expectativas. Principalmente los jóvenes encuentran posibilidades para sí mismos en la medida en que conocidos de la infancia o de los años de escuela se van y consiguen trabajo, vuelven con una camioneta o con dinero para invitar a los amigos y/o para abrir un negocio. Aquí, la migración revitaliza las relaciones creadas durante la niñez en los juegos, en el trabajo o en otros espacios de convivencia más formales como la escuela o la iglesia.

La experiencia compartida impulsa el intercambio de favores y la ayuda mutua, que en el largo plazo puede beneficiar a ambas partes. La amistad se concentra primeramente entre los de la misma edad, pero pronto puede extenderse a los mayores o a los menores, cuando la relación se imbrica con el paisanaje y se combina con el parentesco.

¿Es posible que la migración internacional haga retomar en las comunidades una organización y una ayuda colectiva como la de antaño? Las relaciones, debido a la migración, parecen extenderse sin límites conforme a los viajes y las experiencias hacen lo propio. Las que particularmente corresponden al parentesco parecen no perder fuerza sino que se enriquecen y amplían el rango de los recursos sociales de la emigración, tanto en las comunidades de origen como en los lugares de destino.

Entre los que están lejos, incluso pudiera generarse, como ya ha ocurrido en otros espacios con otros migrantes mexicanos (Massey *et al.*, 1991; Zamudio Grave, 2009), que las ayudas y las lealtades se expandieran más allá del paisanaje en su sentido local (Tehuipango o Tlaquilpa o Asatacinga, etc.). De hecho, así comienza a darse el panorama. El coyote, el pollero o el contratista organizan un periplo que alcanza municipios vecinos entre sí. Una suerte de “neocadrilla” se conforma con individuos de distintas demarcaciones, en un principio todos compartiendo rasgos

culturales como la lengua, la religión o el pasado jornalero. A éstos se agregan después individuos que pertenecen a la misma región geográfica, pero ya no al mismo ámbito cultural. El circuito hasta la frontera va extendiendo la convivencia. Siempre sobresalen, no obstante, las relaciones entre quienes se identifican como de la misma región o lugar: migrante de la Sierra de Zongolica, ya no exclusivamente de un solo municipio. Las relaciones sólo podrían extenderse hacia los “no migrantes”, hacia las familias, entre las cuales se crearían convivencias diversas en magnitud y en duración.

LA INFLUENCIA DESDE Y HACIA LA COMUNIDAD

En algunos casos, las ligas entre los migrantes y sus familias y/o sus comunidades son tan fuertes y amplias que la migración comienza a transformar las vidas de los individuos que permanecen en casa. Están al pendiente, la preocupación gana terreno una y otra vez, como también mengua al conocer las primeras noticias, las más valiosas: “ya llegamos, estamos bien”. Se pasa entonces a la cuestión laboral, a moverse, hallar trabajo a través de recomendaciones, relaciones, o quizás a tener sólo un poco de “buena suerte”, como definen algunos.

Mientras, en casa, la esperanza de la buena salud del familiar lejano se torna en expectativa, se espera la retribución, el envío oportuno de la remesa monetaria. Tal vez no haya conciencia en todos, pero indudablemente no sólo llega dinero a las comunidades sino también el éxito, la frustración, los nuevos vicios; visiones positivas, acciones negativas; es decir, remesas sociales (Levitt, 2005).

Pertenecer a una familia en la que alguien ya fue “al norte” cambia el estatus: la tienda y la casa de material suplantán a la vendimia desde la estrecha ventana de una vieja construcción de madera. La escuela puede volver a ser una opción a pesar de que entre padres e hijos se reten respecto a si los estudios significan una mejor preparación, o si sólo es un retraso fútil del viaje. El dinero que llega con ideas y encomiendas

despierta posibilidades distintas a la educación. Ahora es el comercio. Básicamente no existe otra opción que se haya intentado, salvo por pequeñas experiencias fincadas en nacientes organizaciones de transportistas que desafían al cacique regional, o que aprovechan el desinterés de éste para apropiarse de las nuevas rutas intercomunitarias.

Las nuevas actividades y los derroteros transforman el comportamiento, acompañados también de nuevos recursos económicos. Sin embargo, el dinero todavía dista de ser un insumo de bien común y se radica casi exclusivamente en el incremento del consumo familiar o hacia algunas cooperaciones: para la capilla, la casa de salud, el camino. La cooperación no siempre es voluntaria, el trabajo de la faena no lo fue tampoco a pesar de que quizás existía más voluntad para participar por el hecho de no haber estado cooptado por cheques de la política asistencial. Entonces, las remesas se inscriben dentro de la labor supletoria que justifica la ausencia del jefe de familia.

¿Qué permitirá el cambio o el matiz en el comportamiento dentro de las comunidades, relacionado con la experiencia migratoria de los que viajan y de los que esperan?

Hay consecuencias que aterrizan en forma de violencia, drogadicción y alcoholismo (este último no es nuevo). Jóvenes que reaccionan ante su comunidad y su cultura mediante acciones que los desvinculan de su relación con el resto de sus coterráneos. Esto puede ocurrirles, asimismo, a quienes vuelven o a quienes esperaban el retorno; en ambos se visibiliza el cambio de códigos, desde lo aparentemente superfluo como la vestimenta, los accesorios, la música, hasta lo más esencial en el esquema de la reproducción comunitaria como la convivencia, el trabajo, el respeto y las relaciones de género.

El siguiente paso es la apropiación de nuevos esquemas y dinámicas. Los adultos vuelven a su comunidad con la idea de autoemplearse, ofrecer un servicio a través de su tienda de abarrotes, una vulcanizadora, o de expendios de materiales que abastezcan la dinámica de construcción que emerge justo donde hay remesas. Pueden, a la par, volver a cuidar su

milpa, situación que los diferencia de los más jóvenes, de los cuales muchos ya no la cultivarán, quizás por decisión propia, pero también porque sus padres ya no les inculcaron la práctica debido al agotamiento de ésta como símbolo de subsistencia o suficiencia.

Lo que ocurre en Estados Unidos difícilmente puede separarse de lo que comienza a suceder en la comunidad de origen. Los que regresan a Tehuipango no han hablado lo suficiente sobre su experiencia, pero los hechos afianzan su visión diferente. El querer una casa con mejor construcción, el sustraerse a las actividades tradicionales y cambiarlas –quizás sin mucha perspectiva aún– puede interpretarse como una muestra de su deseo por trabajar o convivir de una manera distinta, aprendida en el norte o reflexionada desde la experiencia de la otredad: hacer una llamada telefónica, ocupar un celular, abrir una cuenta de correo electrónico, comprender mejor al hispanohablante, mirarlo a la cara, no correr a esconderse como lo hacían sus abuelos cuando un mestizo se acercaba. Ocurre lo mismo con quien permanece en la comunidad al tanto de la experiencia de su familiar, lejano en el sentido físico, pero ocupando el mismo espacio social mediante el intercambio de lo que está pasando en uno y otro lugar (Levitt, 2005).

LA CRISIS Y SUS CIFRAS

Arriba de todo pronóstico, durante 2006 el valor de las remesas en enero repuntó hasta 1 581.97 millones de dólares, un crecimiento de 26.9% en comparación con los 1 245.8 millones captados en el mismo mes de 2005, de acuerdo con el Banco de México (Banxico). El valor de las transferencias fue el más alto para un mes de enero desde que se comenzó a llevar el registro del ingreso de divisas a través de este canal. El organismo dio cuenta de un aumento de casi un millón en el número de operaciones de envío de remesas durante 2005, lo cual apuntalaba la idea de que la migración hacia Estados Unidos continuaba en ascenso.

En enero de 2005, Banxico había registrado 3.81 millones de operaciones de envío de remesas hacia México, de las cuales 91.07% fueron realizadas por transferencias electrónicas. En el mismo mes pero de 2006, la institución registró 4.70 millones de operaciones de envío de dinero desde Estados Unidos, de las que 93.40% llegó a través de medios electrónicos. Así, en un año, el número de operaciones de envío de remesas aumentó en 890 mil, lo que representó una tasa de crecimiento de 23.30%, de acuerdo con la información divulgada por el banco central.

Las tasas anuales de crecimiento de las remesas habían rondado 20% en los últimos meses de 2005, e incluso en varios estudios se habló durante ese año de que el ingreso de divisas al país por esta vía había llegado a su tope y comenzaría a registrar en adelante tasas menores de crecimiento. Es por ello que la evolución de estas transferencias hacia México en el primer mes de 2006 fue un dato relevante. En enero de 2006 ingresaron por remesas 1 582 millones de dólares; en el mismo mes de 2005 fueron 1 245.8 millones; en el de 2004 se captaron 972.3 millones, y 934.5 millones de dólares en el primer mes de 2003. En enero de 2002 fue de 711 millones; de 655 millones en 2001, y de 456.2 millones en enero de 2000.

Tan sólo dos años después de las cifras de principios de 2006, a finales de 2008, se empezó a observar una disminución en el número de migrantes que intentaba cruzar hacia Estados Unidos, sobre todo por el endurecimiento de las políticas en la materia, por la recesión económica y las crecientes tasas de desempleo en ese país. De acuerdo con la Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo, en el tercero y cuarto trimestre de 2008 se documentó una caída de 28.5 y 18.2%, respectivamente, en la cifra.⁴³ Con la crisis económica en el vecino país, el saldo migratorio empezó a ser negativo. Además, el fenómeno está dejando de ser la válvula de escape que durante muchos años sirvió para mitigar la incapacidad de nuestra economía para generar empleos.

43 Nota informativa, "Se reduce la migración hacia EU", *La Jornada*, febrero de 2010.

Poco tiempo después de esta frágil abundancia, durante 2009 la crisis financiera detuvo temporalmente las expectativas de los nahuas, pero aún con el panorama crítico del último año, así como hay casos de infortunados regresos también los hay de aquellos que han logrado “aguantar” en el norte la embestida de los despidos, salarios más bajos (“seis dólares la hora”, en lugar de los “ocho o diez” que se llegaban a pagar a los indocumentados hasta hace un año aproximadamente) y la persecución de las autoridades migratorias estadounidenses.

Luego aparecieron las cifras sobre la disminución de las remesas en el ámbito nacional: los envíos de dinero de Estados Unidos a México cayeron 4.9% en el primer trimestre de 2009, con lo que sumaron “ocho trimestres consecutivos de contracción”, de acuerdo con Banxico; la caída fue aún más pronunciada durante abril y mayo con una baja porcentual de 18.67 y 19.87,⁴⁴ respectivamente. A pesar de esto, las remesas en mayo de ese mismo año se mantenían como la tercer mayor fuente de divisas del país después del petróleo y las exportaciones, con recursos que sumaron 5 476 millones de dólares entre enero y marzo de este año, según reportó la misma fuente.⁴⁵

En cuanto a la desocupación de los mexicanos en Estados Unidos, la tasa llegó en febrero de 2009 a 10.9%, de acuerdo con un estudio del Departamento del Trabajo de ese país, aparecido como nota principal en varios medios impresos nacionales y regionales, como en el caso de *El Mundo de Orizaba*,⁴⁶ diario que circula en la cabecera municipal de Zongolica y puntos circunvecinos.

Los sectores que más han despedido personal son: “manufacture-ro, de servicios profesionales y de negocios, la construcción y el comercio minorista”. Todos ocupan a un gran número de latinos. Los indíge-

44 El mismo organismo señaló que los envíos en mayo ascendieron a 1 900 millones de dólares, cuando en el mismo mes del 2008 sumaron 2 371 millones de dólares. Datos obtenidos de: <http://www.cnnexpansion.com>.

45 Datos obtenidos de: <http://www.cnnexpansion.com>.

46 Edición impresa del 16 de marzo de 2009.

nas estarían entre los más afectados por el desaceleramiento del sector de la construcción estadounidense.

Banxico dio cuenta de que fueron los estados de Tabasco, Hidalgo, Chiapas y Zacatecas los que más resintieron la disminución del envío de remesas (más de 10%).⁴⁷ Un poco más atrás, pero también con “pérdidas significativas”, se ubicaron Campeche, Nuevo León, Querétaro y Veracruz.

Para enero de 2010, las remesas enviadas por los mexicanos que viven en el exterior, principalmente en Estados Unidos, cayeron 15.78% en comparación con el mismo mes del año pasado, quedando el total de los envíos en 1 320 millones de dólares, de acuerdo con Banxico.⁴⁸ Los efectos de la recesión económica continuaban durante el primer trimestre de 2010.

Toda esta información suele llegar de forma inconstante y parcial a quienes les podría servir en la sierra, a quienes continúan con sus planes de pasar la frontera norte. Lo más real hasta ahora para plantear el escenario de la crisis ha sido el regreso de algunos migrantes, quienes platican a familiares y conocidos acerca de las dificultades para encontrar trabajo y cómo esto los orilló a adelantar o a decidir su retorno.

Allá tengo a mi chavo y no se gana dinero, no manda. Está trabajando en el campo. Él me dice tal parte estoy, estuvo en Carolina y nada más tuvo una cosecha. De ahí estuvo por Colorado pero no hay chamba. No sé si no hay o nomás me está engañando. ¿Entonces para qué me voy yo, más viejo? Él para llegar allá sufrió hasta un mes. Salió en febrero, el 5 de febrero y llegó hasta el 10 de marzo. Dice que sufrió mucho y todavía lo agarró migración y estuvo encerrado. Lo mandaron pa'cá [deportado].

47 26 076 millones de dólares llegaron en remesas a México desde Estados Unidos en 2007 contra 25 145 millones de dólares enviados durante 2008. Las transacciones sufrieron un ajuste a la baja del 3.6%. Banxico señala que los ingresos por remesas al país en enero de 2008 fueron del orden de los 1 776 millones de dólares, mientras que en enero de 2009 los envíos de los trabajadores en el exterior a sus familias sumaron 1 572 millones de dólares. Asimismo, los envíos pasaron de más de 5 000 (enero 2008) a menos de 4 600 (enero 2009).

48 “Baja el envío de remesas 15.78% en enero: Banco de México”, *La Jornada*, 2010.

Pero como pensaba llegar, llegó, regresó de nuevo [a Estados Unidos]. El viaje le salió en unos 30 mil pesos. Consiguió prestado.

Yo también ando sufriendo aquí, yo pensé que cuando se iba a Estados Unidos pues ya iba a mandar dinerito. Pero no ha mandado ni un quinto. Luego me dice que no hay chamba y que allá están sufriendo más que nosotros acá. Aquí por lo menos dan sesenta pesos por limpiar la milpa, al mediodía su comida y su refresquito, pero allá dice que están sufriendo. Paga su renta donde duerme, sale muy caro dice (E-migrante Tehuipango, 2009).

Hace como dos meses, de la fábrica sacaron trescientos empleados, puros mexicanos, pero a él no le tocó. Los que regresan ya no quieren sembrar o no les gusta. A lo mejor por huevones. Los muchachos prefieren irse del otro lado o a México o a Sinaloa (E-migrante Tehuipango, 2008).

Un muchacho le di cinco mil pesos y se fue, hizo dos años. Y que no hay trabajo, “estoy sufriendo aquí”, y ya le dije que se viniera, pero no hizo dinero. Se regresó y como sabe un poco leer, trabajó con un centro naturista de Orizaba y vende medicina. Puso su cocinita, paró su casa, tiene su carrito y está aquí mejor. Salir es un relajo, lo importante es estar con la familia que es la primera en sufrir (E-migrante Los Reyes, 2009).

CONCLUSIONES

LA NUEVA DIVERSIDAD DE ESPACIOS Y CULTURAS MÁS ALLÁ DE LO TERRITORIALIZADO

A MEDIADOS DEL SIGLO XX las comunidades de la zona fría de Zongolica podían ser caracterizadas de manera similar a las “comunidades corporadas cerradas”, a las que se refiere Robledo Hernández (2012: 105). La propiedad de la tierra, si bien heredada patrilinealmente, no observaba un gradiente de propiedad privada como el que se suscitaba en otras regiones cercanas. Los terrenos eran “invadibles”, se compartían para el ganado y para el paso de un extremo al otro de cada comunidad. Respecto a la organización social, destacaba la participación de sus miembros en un sistema político y religioso que aseguraba cierta distribución de riqueza entre los miembros de una familia extensa para mantener un estatus similar o “pobreza compartida”, “levantando barreras a la entrada de bienes e ideas que provenían del exterior” (Robledo Hernández, 2012: 105). Si agregamos las condiciones agrestes de la orografía serrana y la ausencia casi total de vías de comunicación, podemos considerar que en un sitio como Tehuipango se mantuvieron relativamente “inmóviles” rasgos de su antigua cultura. En gran medida, la migración hacia las zonas urbanas y hacia Estados Unidos modificó en pocos años este paisaje étnico.

La dinámica de la migración se entiende a través de lo que ocurre en las comunidades de origen, pero cobra mayor sentido cuando se le relaciona con lo que se suscita más allá de su territorio formal, transformándose, así, en un ámbito translocal. Sin embargo, mientras que físicamente el migrante se halla fuera de su comunidad, su actividad e influencia se reflejan también en su territorio de origen. A la par, su conciencia se reconfigura a través del trabajo urbano y el trabajo indo-

cumentado, que le presentan otros contextos de interacción: hay nuevos aprendizajes, pero éstos no se refieren sólo al ámbito del trabajo, sino también al de una cultura distinta a la suya.

Es a partir de la experiencia migratoria internacional cuando los nativos de Tehuipango han experimentado los mayores cambios debido al absolutamente diferente contexto al que llegan. El trabajo clandestino los vuelve más vulnerables que en su país, aunque, de manera paradójica, el éxito, entendido en primera instancia como ganancia monetaria y estatus, le permite hacerse de un nuevo patrimonio material imposible de lograr con el magro pago en pesos, aunque viable con el magro pago en dólares.

Este proceso de cambio social lo podemos abordar desde la idea de “comunidad transfronteriza” (Stephen, 2009), que facilita la consideración de fronteras simbólicas y materiales. El concepto permite comprender la experiencia migratoria y la complejidad de la “discontinuidad social, económica y cultural” (Robledo Hernández, 2012: 105) que viven los jornaleros y los peones nahuas al cruzar y situarse entre numerosos límites, de lo que se deriva una cambiante dinámica de construcción y reconstrucción del imaginario sobre sus comunidades, su futuro y las expectativas personales o familiares.

Como distinguí en el transcurso de los capítulos empíricos, existen tres estadios de la migración para los nativos de Tehuipango y de los municipios cercanos: la migración rural-rural, la rural-urbana y la internacional indocumentada. El primer estadio de su periplo fuera de sus localidades les permitió generar un intercambio relativamente “escueto” con otros indígenas también campesinos, pero con mejores condiciones para su agricultura. La convivencia comenzó a ocurrir, de la misma manera, con campesinos de origen mestizo, quienes les propusieron formalmente la “mano vuelta”, el intercambio de recursos vía su mano de obra y la fertilidad de la tierra a trabajar con propósitos diferenciados pero concurrentes.

El reconocimiento de estas formas de negociación, más las primeras experiencias de trabajo remunerado, así como la negociación en un

idioma distinto al náhuatl, actualizaron su conocimiento sobre procesos más relacionados o mejor referenciados con la globalización económica y cultural que tenía tiempo de estarse desarrollando fuera de la sierra.

El segundo estadio de la migración es el rural-urbano. No podemos hablar propiamente de un proceso de urbanización como consecuencia del trabajo en las ciudades. Pero sí tenemos elementos para plantear que la urbanización de los municipios de la sierra alta inició hacia finales de la década de los años ochenta cuando –como se ha citado– se materializaron las vías de comunicación terrestre. Los nuevos caminos serranos, más el vaivén de los precios de garantía y la capacidad productiva que afectaron el corte de café y de caña de azúcar, orillaron a los nativos de Zongolica a dirigirse hacia las ciudades y emprender ahí nuevos aprendizajes.

Los nuevos oficios de albañiles, carpinteros, ladrilleros o balconeros les hicieron explorar nuevas oportunidades en las zonas metropolitanas del centro del país. Su vivencia no estuvo exenta de nuevas expresiones de discriminación, que tal vez –conjeturo– encontraron en las comunidades de origen una apropiación, de manera propositiva y práctica, de nuevas formas de “ser trabajador”, desechando en parte la autoadscripción como campesinos. El crecimiento del comercio en pequeño que se detonó años más tarde encontró en la migración urbana su génesis y las bases para una diferenciación entre comunidades y entre familias.

El tercer estadio, el de la migración internacional indocumentada, es el que notablemente ha reconfigurado el paisaje social y cultural de los nativos indígenas, así como de sus cabeceras municipales y, aunque en menor medida, también de sus localidades: el de sí complicado tránsito por las angostas calles que cruzan los centros de municipios como Tlaquilpa, Astacinga y Tehuipango agotó sus opciones de orden con la llegada de camiones y camionetas, de materialistas, vendedores al mayoreo y funcionarios. Por su parte, las pequeñas expendedurías justo sobre las banquetas agotaron el espacio del transeúnte con su publicidad y sus mercancías.

Pero tanto el comercio como las primeras acciones de urbanización dinamizaron la interacción de la población de Tehuipango, ancla-

da hasta el último tercio del siglo xx en relaciones de origen colonial, que enfatizaban “en la pertenencia étnico-comunitaria y la diferenciación indio-ladino” (Robledo Hernández, 2012: 106). Si bien este sentido de pertenencia étnica fue reanimado en los últimos años por organizaciones civiles locales y la parroquia católica del lugar, tanto en la cabecera municipal como en la periferia se están gestando “procesos de hibridación cultural” generados por un conjunto de factores, tales como los matrimonios entre nativos o nativas con docentes provenientes del norte del estado, que rompen con la tradicional endogamia, así como por la migración laboral masculina, pero que ya incluye a varias mujeres jóvenes que inician su propias experiencias. También hace su parte la adopción, por parte de los más jóvenes, de estilos de vida y modas aprendidas a través de los medios de comunicación, así como su gusto por la música rock o norteña. Todo lo anterior mezclado con la tradición cultural heredada de sus padres y abuelos.

EL “VIAJE” DE LAS FAMILIAS Y SUS MIEMBROS

En la Sierra de Zongolica el sistema de parentesco tiene un papel central como eje organizador de la vida social y de las interpretaciones que se dan al paisaje territorial en función de lo que las interrelaciones familiares y las comunidades realizan para sobrevivir y reproducirse. En la actualidad, los patrones básicos que sostenían al varón como cabeza de la familia se han matizado junto con la reproducción campesina. Encontramos hoy a la mujer en la parcela encabezando o supervisando las actividades de limpia y preparación del terreno, o atendiendo y administrando el negocio familiar surgido de las remesas.

Actualmente la familia experimenta repercusiones sustanciales cuando uno o varios de sus miembros se incorporan a los nuevos flujos migratorios. Estas repercusiones pueden sobrevivir pronto, aunque otras presentan consecuencias a largo plazo. A pesar de la inmediatez que los medios de comunicación puedan ofrecer, en particular el teléfono o el

internet, para que el ausente sostenga un rol importante en su localidad, no todos quieren mantener su injerencia en el grupo doméstico. De esta forma, su decisión queda reducida o sujeta a la presencia de dependientes económicos o afectivos directos en los eventos demandados de manera colectiva en la comunidad de origen.

Esto último implica que las estrategias tradicionalmente desarrolladas para la subsistencia familiar no se asuman de forma armónica y consensuada. En cierta medida, dependerán de elementos externos de los cuales existe una visualización por parte de quienes se quedan pero cuya conciencia tiene un horizonte limitado por la falta de una referencia presencial que sólo posee el migrante. Las decisiones tomadas a distancia por el hijo o el padre ausente pueden, incluso, lesionar los intereses y las prioridades de quienes los esperan.

LA FIESTA Y LA TRADICIÓN

La migración internacional, sobre todo, ha transformado el paisaje construido desde la visualización que los nativos de Tehuipango hacen de su espacio físico, su aprovechamiento material y simbólico. Los referentes actuales se concentran en la festividad principal del pueblo, en la creencia religiosa como práctica, pero también como refugio de familiares y migrantes ante el escenario de fracaso o incertidumbre que la ausencia o el retorno suscitan.

Como resultado de esta transformación, ocurrió un fenómeno de transculturación que viró la conciencia del migrante a través de su quehacer en territorios y culturas diferentes. No se implica con esto una asimilación total, pues ésta no ha tenido tiempo de acontecer debido al retorno de la mayor parte de los migrantes adultos que mantienen influencia familiar y comunitaria.

Cabe preguntarse aquí sobre cómo la actividad festiva puede dotar de sentido y significado a una comunidad de las características de Tehuipango. La respuesta no es concluyente. Sin embargo, a partir de los

referentes resaltados durante la Semana Santa, la fiesta patronal y la de Todos Santos, encontramos acciones que concentran y unifican a sus habitantes, tanto a los migrantes como a los que permanecen en el pueblo, solidaridades que en su continuo devenir descubren pautas de permanencia y de transmisión creativa de la propia cultura.

Si la migración reorienta a la comunidad hacia nuevas vertientes económicas y culturales, Santiago, el patrono, reproduce la sociedad y la tradición cultural de Tehuipango. La migración no detiene la actividad del municipio, nunca lo ha hecho, sino que la reconcentra en ofrenda para quien los provee y protege. La Semana Santa, por su parte, confronta a los nativos con la necesidad de sacrificio y fe, para mantener la vida o dar vida a la mayoría, situación y simbolismo que hoy como ayer permea la conciencia de los individuos y sus relaciones.

La fiesta se convierte en imagen misma de la deidad y se disemina entre los habitantes de la localidad. A través de ésta se manifiesta emotivamente la comprensión de los creyentes, pero también su creencia, que convertida en arquetipo influye en su conciencia en varios sentidos, incluyendo patrones de conducta asumidos desde un orden ético, creado o validado en la localidad.

¿Es ese orden el que detiene a migrantes católicos para abandonar a su familia?, ¿es éste el que en cierta medida abona el plan de regreso a la comunidad? La divinización de la unidad social les plantea a los nativos un tipo de conciencia, responsabilidad y pautas, que una vez sacralizadas fortalecen el sentido de unidad familiar y comunitaria, que encuentran en las fiestas y en los rituales tradicionales un espacio consagrado para la unidad social.

CAMINOS PARA EL TRABAJO INDOCUMENTADO DE LOS NAHUAS DE ZONGOLICA

El migrante internaliza ideas positivas sobre su experiencia en Estados Unidos, cuando su constancia y fortuna le permiten capitalizar el sacrifi-

cio del viaje y la estancia en un lugar ajeno al suyo. Por igual, asocia lo que el viaje le permite observar como “lo bueno externo” y “lo malo externo”. A las dos visiones recurre para forjar nuevos elementos que repercuten en su conciencia y en la de los suyos. Ambas perspectivas coexisten y dejan ver las tensiones entre la adaptación y la resistencia al nuevo ámbito laboral y cultural. Las ideas positivas surgen por lo regular de la acción cotidiana: la adaptación al ritmo de trabajo que se les exige, el reconocimiento que hacen de nuevos aprendizajes y de tareas que ya conocían o que debido a su facilidad no les representan esfuerzo suplementario.

Sin embargo, las condiciones de inserción en el trabajo una vez en el vecino país son por lo regular precarias. Al llegar al destino, su condición de nuevos migrantes irregulares los convierte en el tipo ideal de “asalariado cautivo, sin libertad de circulación, sin acceso a la ciudadanía y en condiciones de trabajo deplorables” (Aquino Moreschi, 2012: 29). Su experiencia, como la de otros, refleja la forma de operación de un sistema de control de mano de obra basado en la “inferiorización jurídica” y “en la producción de su ilegalidad” (Aquino Moreschi, 2012: 29). Este sistema permite combinar mecanismos tradicionales de enganche con otros más modernos, con el fin de tener siempre disponibles trabajadores a bajo costo y relativamente disciplinados.

A pesar de las limitantes para su movilidad en territorio estadounidense, los testimonios presentados en el capítulo sobre la migración internacional muestran la incursión en diversidad de trabajos, lo cual no sólo tendría que ver con la conformación de algunas primeras redes –como en su momento lo hicieron otros indígenas–, sino también con la voluntad de trascender la actividad agrícola y lograr espacios laborales en donde la decisión personal tenga mayor peso. El problema, quizá temporal, es lograr una acción colectiva junto con sus paisanos o con otros indígenas con mayor experiencia y organización. Durante los primeros años la exigencia de sobrevivir es omnipresente. Esta situación, insisto, temporal, pero quizá prolongada, ocasiona que la opción siga siendo la búsqueda individual, el “salto” de un trabajo a otro que parece menos demandante en lo físico y no

únicamente mejor pagado. De acuerdo con la región a la que el nahua indocumentado ha llegado, esta meta puede dificultarse o facilitarse debido a la saturación de migrantes más experimentados, o cuando se trata de trabajos para los que ciudadanos estadounidenses también aplican.

Salirse de los campos agrícolas, alejarse “más de lo debido” de su zona de trabajo y de habitación, resultaría suficiente para ser detenidos y deportados, incluso la vecindad con personas conflictivas puede ocasionarles problemas. A pesar de todo, los testimonios nos enseñan casos de éxito.

PERSPECTIVAS Y APUNTES FINALES

Los cambios, los logros y las vicisitudes planteados en este libro conducen a nuevas vetas de investigación sobre los desplazamientos de los nahuas de la zona fría de Zongolica, así como las implicaciones que estas dinámicas nacionales y trasfronterizas producen en sus comunidades, en la construcción de identidades y en las relaciones sociales sujetas al uso y costumbre intracomunitario y su participación en procesos discontinuos que involucran una serie de relaciones sociales a varios niveles (Robledo Hernández, 2012).

Los migrantes que salen de Tehuipango y demarcaciones vecinas están produciendo para sí nuevos saberes y pautas de socialización al interior de sus localidades donde lo que “es” o solía ser su comunidad se reproduce con sus componentes rituales, de roles, etc. La migración internacional y la que se orienta hacia varias de las metrópolis mexicanas han ganado peso como eje para la organización social, si bien las familias de los migrantes continúan como las principales proveedoras de capital social para aquellos que migran.

De todas las dimensiones sociales que el fenómeno migratorio abarca en Zongolica, destaco una línea prioritaria a seguir: el cómo esta dinámica histórica del *tlen yawi ne wehka*, exponenciada ahora con la irrupción de los viajes hacia Estados Unidos, evolucionará hacia nuevos escenarios. Si los nahuas están generando su propia experiencia, hay que vislumbrar al menos dos aspectos que se entrelazan:

1. La oportunidad y el derecho que les concierne respecto a la construcción y a la deconstrucción de su propio imaginario, de lo que creen que debe de ser su comunidad en estos tiempos y cómo debe influir su reciente experiencia en Estados Unidos: qué preservar, qué acotar, qué cambiar, etcétera.
2. Ésta, su experiencia, no se quedará aislada, y eventualmente los nahuas la sumarán y compararán con el resto de las experiencias surgidas en otros puntos geográficos del país, a fin de encontrar también, a través de este ejercicio, una forma de reflexión sobre su organización y el día a día en sus comunidades.

Sobre el primer inciso, un avance sería acercarse a la Sierra de Zongolica como un campo social cambiante económica, política y culturalmente. Esta “fórmula tripartita”, si bien suele centrarse en la identidad y la rutina de las comunidades de origen, posee en sí las condiciones para avanzar hacia el desarrollo de las prácticas sociales.

Sobre el segundo inciso, si partimos del supuesto de que la migración y sus consecuencias en las comunidades difícilmente se mantendrían aisladas de otras experiencias, y que éstas con seguridad influirán en las conductas y en las decisiones de los nahuas, el análisis que viene debemos enfocarlo desde la multicausalidad.

Al igual que con otros grupos de migrantes, a los indígenas se les estudia desde perspectivas complementarias tales como la unidad doméstica y las redes. No obstante, tienen que considerarse las formas de organización y funcionamiento para entender la complejidad del fenómeno. En el caso concreto de los nahuas de la zona fría de Zongolica, la relativa proximidad de su incursión en los flujos migratorios internacionales no permite aún pasar del tema en lo individual, pues sus experiencias son mayormente nuevas. El seguimiento periódico a lo que está ocurriendo en sus comunidades nos otorgará una visión diversificada de su organización, para partir de ahí.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE BELTRÁN, G. (1992a). *Zongolica: encuentro de dioses y santos patronos*. Obra Antropológica XIV. Universidad Veracruzana-Instituto Nacional Indigenista-Gobierno del Estado de Veracruz-Fondo de Cultura Económica, México.
- . (1992b). *Teoría y práctica de la educación indígena*. Obra Antropológica X. Universidad Veracruzana-Instituto Nacional Indigenista-Gobierno del Estado de Veracruz-Fondo de Cultura Económica, México.
- APPADURAI, A. (2003). *Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy*. Recuperado el 18 de septiembre de 2010. URL: http://www.intcul.tohoku.ac.jp/~holden/MediatedSociety/Readings/2003_04/Appadurai.html.
- AQUINO MORESCHI, A. (2012). “De la milpa al field: la experiencia migratoria de jóvenes zapatistas en los campos de cultivo californianos”, *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*. Vol. x, núm. 1 (junio), pp. 15-32, Centro de Estudios Superiores de México y Centro América, San Cristóbal de Las Casas, México.
- ARANGO, J. (2003). “La explicación teórica de las migraciones: luz y sombra”, *Migración y Desarrollo*. Núm. 001, Red Internacional de Migración y Desarrollo, Zacatecas, Latinoamericanistas, pp. 1-30.
- ARIZPE, L. (1976). “Migración indígena, problemas analíticos”, *Revista Nueva Antropología*. Núm. 5, año II, pp. 63-89, México.
- BANCO DE MÉXICO (2006). Monto de remesas familiares por entidad federativa. Recuperado el 8 de abril de 2009. URL: http://www.conapo.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=31&Itemid=198.
- . Remesas en enero caen 11,88% en México en relación a 2008. Recuperado el 30 de junio de 2009. URL: <http://www.radiolaprimerisima.com/noticias/inmigrantes/48488>.

- _____. Las remesas a México se hundieron 19.87%. Recuperado el 1 de julio de 2009. URL: <http://www.cnnexpansion.com/economia/2009/07/01/las-remesas-a-mexico-bajan-1987>.
- _____. Los 10 estados con mayor baja en remesas. Recuperado el 2 de julio de 2009. URL: <http://www.cnnexpansion.com/economia/2009/05/25/los-10-estados-con-mayor-baja-en-remesas>.
- BARJAU MARTÍNEZ, L. H. (1972). Migraciones indígenas al ingenio de Motzoringo. Tesis de maestría, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- BOEGE SCHMIDT, E. (1988). *Los mazatecos ante la nación: contradicciones de la identidad étnica en el México actual*. Siglo XXI editores, México.
- _____. (2008). *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrodiversidad en los territorios indígenas*. Instituto Nacional de Antropología e Historia-Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México.
- CIESAS Pacífico Sur. *Diagnóstico Estatal Veracruz*. Recuperado en marzo de 2008. URL: <http://pacificosur.ciesas.edu.mx/diagnosticoestatal/veracruz/conten06.html>.
- CONTRERAS LÓPEZ, J. A. (2001). Los niveles de pobreza y marginación en el municipio de Tehuipango, Veracruz. Tesis, Facultad de Economía, Universidad Veracruzana, Xalapa, Ver., México.
- EL MUNDO DE ORIZABA. “Apalea a México caída de remesas”. Sección El País, 16 de marzo de 2009, Orizaba, Ver., México.
- ENCICLOPEDIA DE LOS MUNICIPIOS Y DELEGACIONES DE MÉXICO. Estado de Oaxaca, Santiago Atitlán. Datos recuperados el 29 de enero de 2010. URL: <http://www.e-local.gob.mx>.
- FLORESCANO, Enrique (1997). *Etnia, estado y nación*. Aguilar, México.
- GARCÍA DÍAZ, B. (1988). “Migraciones internas a Orizaba y formación de la clase obrera en el Porfiriato”, *Historias 19*. Revista de la Dirección de Estudios Históricos del INAH, serie Cuadernos de Trabajo, (oct-mar), pp.119-138, México.

- _____. (1997). *Un pueblo fabril del Porfiriato: Santa Rosa, Veracruz*. Fondo Mendocino para la Cultura y las Artes (Fomeca), Camerino Z. Mendoza, Ver., México.
- GARCÍA, Laura (2010). “El año dulce del azúcar”, *El Mundo de Córdoba*. 18 de enero. Recuperada el 3 de febrero de 2010. URL: http://www.elmundo-decordoba.com/index.php?command=show_news&news_id=156265.
- GARCÍA MÁRQUEZ, A. (2007). La organización social de las migraciones nahuas en el centro de Veracruz. Huiloapan, Veracruz, México (inédito).
- GIMÉNEZ, G. (2001). “Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas”, *Alteridades*. Año/vol. 11, núm. 022, (jul-dic), pp. 5-14, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Distrito Federal, México.
- _____. (s/f 1). *Cultura, patrimonio y política cultural*. Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Recuperado el 23 de marzo de 2008. URL: <http://www.gimenez.com.mx>.
- _____. (s/f 2). *La cultura como identidad y la identidad como cultura*. Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Recuperado el 18 de agosto de 2008. URL: <http://www.pucp.edu.pe/ridei/pdfs/laculturacomoidentidadylaidentidadcomoculturagilbertogimenez.pdf>.
- _____. (2010). El paisaje como patrimonio cultural y referente de identidad. Conferencia magistral en el IX Seminario Internacional sobre Territorio y Cultura. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Facultad de Filosofía y Letras, Colegio de Antropología Social-Escuela Nacional de Antropología e Historia-Universidad de Caldas, marzo, Puebla, México.
- HASLER HANGERT, A. T. (1987). *Hacia una tipología morfológica del náhuatl a partir del dialecto de Zacamilola*. Cuadernos Casa Chata, núm. 140, CIESAS-SEP, México.
- HERNÁNDEZ XOLOCOTZIN, E. et al. (1995). “Agricultura tradicional en México”, Efraím Hernández X. et al. (comps.) *La milpa en Yucatán. Un sistema de producción agrícola tradicional*. Colegio de Posgraduados, México, pp. 15-34.

- HERRERA CARASSOU, R. (2006). *La perspectiva teórica en el estudio de las migraciones*. Siglo XXI editores, México.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA (INEGI). (2000). "Principales resultados por localidad". *XII Censo General de Población y Vivienda 2000*, México.
- . (2005). "Principales resultados por localidad". *II Conteo General de Población y Vivienda 2005*, México.
- . (2010). "Principales resultados por localidad". *XIII Censo General de Población y Vivienda 2010*. México.
- KEMPER, R. (1976). *Campesinos en la ciudad. Gente de Tzintzuntzan*. Secretaría de Educación Pública, Colección SEP setentas, México.
- LA JORNADA. "Baja el envío de remesas 15.78% en enero: Banco de México", 1 de marzo de 2010, Agencia Reuters, URL: <http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2010/03/01/bajan-15-78-las-remesas-del-exterior-en-enero-bdem>.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel (1983). *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. Fondo de Cultura Económica, 1a. ed. en *Lecturas Mexicanas*, SEP, México.
- LEVITT, P. (2005). *Social remittances-culture as a development tool*. Wellesley College and Harvard University. Recuperado el 22 de septiembre de 2008, URL: <http://www.peggylevitt.org/>.
- LÓPEZ RUIZ, L. A. (2001). "Cambios de la estructura ocupacional en las zonas rurales mexicanas vinculadas al fenómeno de la migración transnacional hacia EE.UU", *Ruralidades Latinoamericanas. Identidades y luchas sociales*. México, pp. 79-116.
- MACIP RÍOS, R. (2005). *Somos un país de peones: café, crisis y el estado neoliberal en el centro de Veracruz*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Puebla, México.
- . (2007). "Racismo y superexplotación: los jornaleros indígenas en el ejército industrial de reserva", *Bajo el Volcán*. Vol. 7, núm. 11, sin mes, pp. 45-60, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.

- MAIER, E. “La migración como mediación en las relaciones de género de obreras agrícolas indígenas de Oaxaca, residentes en Baja California”, Dalia Barrera Bassols y Cristina Oehmichen Bazán (eds.) (2000). *Migración y relaciones de género en México*. GIMTRAP-UNAM-IIA, México. [Primera reimpresión 2006, pp. 229-252].
- MASSEY, D. S. *et al.* (1991). Los Ausentes. El proceso social de la migración internacional en el occidente de México. Patria, col. Los Noventa, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- MÉNDEZ LÓPEZ, Sabino (1988). La migración como alternativa de subsistencia: el caso de Tehuipango, Ver. Tesis, Facultad de Antropología, Universidad Veracruzana, Xalapa, Ver., México.
- MÉNDEZ Y MERCADO, L. I. (1975). Proceso de migración interna: un caso de la Sierra Mixteca, Santo Tomás Ocotepec, Oaxaca. Tesis de maestría, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- MENESES, Guillermo Alonso (2003). Indígenas, campesinos, ejidatarios y emigrantes. Migración y transformación de las comunidades nahuas en la huasteca hidalguense. Primer Coloquio Internacional Migración y Desarrollo. Transnacionalismo y nuevas perspectivas de integración. URL: http://meme.phpwebhosting.com/~migracion/ponencias/22_3.pdf.
- MOCTEZUMA LONGORIA, Miguel (2003). “La voz de los actores. Ley migrante y Zacatecas”, *Migración y Desarrollo* número 1. URL: <http://rimd.reduaz.mx/revista/rev1/Lavozdelosactores2.pdf>.
- MORA VÁZQUEZ, T. (1979). La migración en dos localidades de la Mixteca Baja, Oaxaca. Tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- NÚÑEZ MADRAZO, M. C. (2005). *Ejido, caña y café. Política y cultura campesina en el centro de Veracruz*. Universidad Veracruzana, col. Biblioteca, Xalapa, Ver., México.
- OEHMICHEN BAZÁN, C. (2005). *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la Ciudad de México*. UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Programa Universitario de Estudios de Género, México.

- ORELLANA, C. (1973). "Mixtec migrants in Mexico City: a case study of urbanization", *Human Organization* 32. Núm. 3, Oklahoma City, Ok.
- PANZO PANZO, F., M. Sánchez Romero, M. A. Tezoco Zepahua, P. Tlaxcala, Tlaxcala, V. Villa Sandoval, y A. D. Xocua Zepactle (2009). Historia oral del maíz. Reporte inédito de investigación, Universidad Veracruzana Intercultural, Sede Grandes Montañas, Tequila, Ver., México.
- PÉREZ MONTEROSAS, M. (2003). "Las redes sociales de la migración emergente de Veracruz a los Estados Unidos", *Migraciones Internacionales*. Vol. 2, núm. 1 (ene-jun), pp. 136-160, Tijuana, B. C.
- PORTAL VERACRUZ. "Inaugura el titular de Comunicaciones tramo carretero Tehuipango-Mixtla de Altamirano", 22 de junio de 2008. Recuperada el 6 de octubre de 2009, URL: http://portal.veracruz.gob.mx/portal/page?_pageid=55,4331540&_dad=portal&_schema=PORTAL.
- PROCESO. "Presos por manifestar contra un cacique". Núm. 67, 11 de febrero de 1978, México.
- _____. "Los de Tehuipango encaran a Hernández Ochoa". Núm. 81, 20 de mayo de 1978, México.
- _____. "32 detenidos por la matanza; establecen responsabilidades de 17". Núm. 184, 10 de mayo de 1980, México.
- _____. "Los ataques a Tehuipango empezaron cuando el pueblo decidió autogobernarse". Núm. 184, 10 de mayo de 1980, México.
- RAMÍREZ XOCUA, E. R. y Xotlanihua Tezoco, T. (2009). Sonidos, Aromas, Colores y Sabores: Fiesta Patronal San Pedro Apóstol, Tequila, Ver., a través de la mirada de los jóvenes. Documento recepcional, Universidad Veracruzana Intercultural, Sede Grandes Montañas, Tequila, Ver., México.
- RIVERA SÁNCHEZ, L. (2008). "Translocalidad y establecimiento: Lugares y espacios en la vida migrante", Hiernaux, D. y Zárata, M. (eds.). *Espacios y transnacionalismo*. Col. Estudios Transnacionales, UAM-Iztapalapa-Casa Juan Pablos, México, pp. 195-233.
- ROBLEDO HERNÁNDEZ, G. (2012). "Cruzando fronteras. De las comunidades corporadas cerradas a las comunidades transfronterizas de los indígenas chiapanecos". *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*. Vol. x,

- núm. 1 (junio), pp. 104-121, Centro de Estudios Superiores de México y Centro América, San Cristóbal de Las Casas, México.
- RODRÍGUEZ LÓPEZ, M. T. (2003). *Ritual, identidad y procesos étnicos en la sierra de Zongolica, Veracruz*. Antropologías, CIESAS, México.
- ROJAS RANGEL, T. (2009). “La crisis del sector rural y el coste migratorio en México”, *Iberoforum, Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*. Universidad Iberoamericana A. C., año IV, núm. 8 (jul-dic), Ciudad de México, pp. 40-81, URL: www.uia/iberoforum.
- ROMERO MELGAREJO, O. A. (1989). La castellanización como efecto de la migración temporal: el caso de Astacinga, Ver. Tesis de licenciatura, Facultad de Antropología, Universidad Veracruzana, Xalapa, Ver., México.
- ROSALES GÁLVEZ, M. (2009). Aprovechamiento de la experiencia de los migrantes de Tlaquilpa, Veracruz: sueños del presente y beneficios para un futuro mejor. Documento recepcional, Universidad Veracruzana Intercultural, Sede Grandes Montañas, Tequila, Ver., México.
- ROSEBERRY, W. (1989). *Anthropologies and Histories. Essays in culture, History, and Political Economy*. Rutgers University Press New Brunswick and London. [tercera reimpression, 1994, Estados Unidos.]
- s/A. “Inició FHB la zafra del ingenio el Potrero”. Nota recuperada el 3 de febrero de 2010. Veracruz en Red. URL: <http://www.veracruzrenred.com/nota.php?N=19&Id=41760>
- SALCIDO RAMOS, B. A. y B. Ramírez Valverde (2008). *Migración y trabajo agrícola: el caso de una comunidad en la cordillera del Tentzo, Puebla*. Colegio de Postgraduados, Campus Puebla, México.
- SÁNCHEZ GÓMEZ, M. J. (2005). “Algunos aportes de la literatura sobre migración indígena y la importancia de la comunidad”, *Working Paper Series*. The Center for Migration and Development, Princeton University, Estados Unidos.
- SÁNCHEZ MASTRANZO, N. A. (2003). “El adentro y el afuera: las procesiones como elemento del territorio en la región sur de La Malinche”, Alicia M. Barabas (coord.) *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el es-*

- pacio en las culturas indígenas de México*. Vol. II, INAH-Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, México, pp. 218-229.
- SANDSTROM, A. (1996). "Center and Periphery in the Social Organization among the Nahuas of Northern Veracruz, Mexico", *Ethnology*. Vol. 35, núm. 3, pp. 161-180, Pittsburg, Estados Unidos.
- SECRETARÍA DE AGRICULTURA, GANADERÍA, DESARROLLO RURAL, PESCA Y ALIMENTACIÓN (Sagarpa) (1998). *Diagnóstico socioeconómico y productivo y análisis económico-financiero de proyectos tipo para la Región Zongolica del Estado de Veracruz*. México.
- SEFIPLAN Cuadernillos municipales. Gobierno del Estado de Veracruz. URL: <http://www.veracruz.gob.mx/finanzas/files/2015/05/Tehuipango.pdf>.
- SERVICIO DE INFORMACIÓN AGROPECUARIA Y PESQUERA (SIAP) (s/f). "Precios al productor de caña de azúcar". Recuperado el 3 de febrero de 2010. URL: w4.siap.gob.mx/sispro/portales/agricolas/caña/P_CONS2009.pdf.
- SIMÉON, R. (1984). *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. 4a. ed. en español, Siglo XXI, México.
- STAVENHAGEN, R. (1996). *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. 17a. ed., Siglo XXI editores, México.
- STEPHEN, L. (2009). "Conceptualizing Transborder Communities", Marc Rosenblum and Daniel Tichernor (eds.). *Forthcoming in the Handbook of International Migration*. Oxford University Press, Nueva York.
- TODARO, M. P. (1976). *Internal Migration in Developing Countries*. Oficina Internacional del Trabajo, Ginebra.
- VELASCO ORTIZ, L. (2000). "Imágenes de violencia desde la frontera México-Estados Unidos: migración indígena y trabajo agrícola". *El Cotidiano*. Vol. 16, núm. 101, (may-jun), UAM-Azcapotzalco, México, pp. 92-102.
- VELÁZQUEZ HERNÁNDEZ, E. (2006). *Territorios fragmentados. Estado y comunidad indígena en el Istmo veracruzano*. Publicaciones de la Casa Chata-CIESAS-El Colegio de Michoacán, México.
- _____. (1997). "La apropiación del espacio entre nahuas y popolucas de la sierra de Santa Marta, Veracruz", Veronique M. Munier y Jolain Bon-

BIBLIOGRAFÍA

- net (comps.), *Antología. Historia, Territorio e Identidad*. Universidad Veracruzana Intercultural, Xalapa, Ver., México, 2005, pp. 10-21.
- ZAMUDIO GRAVE, P. (2009). *Rancheros en Chicago: Vida y conciencia en una historia de migrantes*. Universidad Autónoma de Zacatecas-Porrúa, México.
- ZEBADÚA CARBONELL, J. P. (2009). *Culturas juveniles en contextos globales: cambio y construcción de identidades*. Universidad Veracruzana-Universidad Veracruzana Intercultural, col. Lecturas Intercultura, Xalapa, Ver., México.

ÍNDICE

Introducción	11
Referencias para un análisis de la migración desde Zongolica	13
Aproximación conceptual al contexto y migración indígena en el lugar de estudio	17
La comunidad como causa y referente. Los flujos migratorios	24
Orden del libro	29
Colofón	31
I. El lugar de estudio	33
El espacio físico	33
La lengua	36
Tehuipango	37
Población y procesos socioculturales en la sierra fría	43
Colofón	68
II. Procesos socioeconómicos tradicionales en las comunidades de origen: antecedentes y transformaciones	71
La economía de subsistencia: comunidad y agricultura	72
Ritualidad y cosmovisión	79
El maíz	82
El cultivo de la tierra: ‘mano vuelta’ y el esfuerzo en la zona fría	85
Colofón	98
III. La migración rural y sus procesos	103
Introducción	103
Primeros relatos desde la sierra	104
Organización del trabajo foráneo	110
Los jornaleros de la sierra	115

El trabajo en el café: proceso e implicaciones	124
El proceso de trabajo y negociación en la siega cañera	132
Más allá de la caña y el café	141
Colofón	143
IV. Los procesos de la migración rural-urbana	147
Antecedentes	147
Migración, procesos y relaciones	149
Colofón	166
V. La migración internacional desde la sierra	173
Números	173
Relatos y experiencias	175
Las nahuas rumbo al norte	189
Beneficios y perjuicios de la migración según las experiencias	195
El uso de las remesas	204
Las nuevas perspectivas	208
El territorio simbólico expandido y la conciencia de la diferencia	211
Colofón	229
La crisis y sus cifras	236
Conclusiones	241
La nueva diversidad de espacios y culturas más allá de lo territorializado	241
Caminos para el trabajo indocumentado de los nahuas de Zongolica	246
Bibliografía	251

Siendo rectora de la Universidad Veracruzana
la doctora Sara Ladrón de Guevara,
MOVILIDADES RURALES.
CULTURA, TRABAJO Y CONCIENCIA DE LOS MIGRANTES NAHUAS
DE LA SIERRA DE ZONGOLICA,
de Alejandro Martínez Canales,
se terminó de imprimir en noviembre de 2015,
en los talleres de Prograf, S. A. de C. V.,
avenida 20 de Noviembre núm. 649, col. Badillo, CP 91190,
Xalapa, Veracruz, México. Tel. (01228) 8906204.
En la edición se usaron tipos Minion y Myriad Pro.
Cuidado de la edición: Arturo Reyes Isidoro.
Maquetación: Ma. Guadalupe Marcelo Quiñones.

Con la entrada en vigor del TLCAN en 1994, el flujo migratorio indocumentado hacia Estados Unidos se desbordó. En el horizonte aparecieron los nahuas de la Sierra de Zongolica, Veracruz, particularmente los de la “zona fría”. Éstos habrían sido uno de los últimos grupos étnicos en unirse a la aventura laboral en el vecino país del norte. El libro muestra un recorrido cronológico, para facilitar la ubicación de los tiempos y épocas de los tres estadios de la migración desde esta región: rural-rural, rural-urbana, e internacional. Los relatos y testimonios de sus actores son el alma y la conciencia de esta obra. Asimismo, el escrito incorpora una revisión de los procesos sociales para ofrecer una visión compleja del devenir de la sierra. Se incluye lo relacionado con la agricultura de subsistencia que, junto con el trabajo en las fincas y plantíos del centro de Veracruz, conformaron el sostén comunitario y las relaciones sociales fundadoras de una cultura que permaneció más o menos intacta por generaciones. Si bien el libro plantea el estudio particular de los migrantes de Tehuipango, sus circunstancias y los procesos que ocurren en sus comunidades de origen, las cuales son compartidas por municipios vecinos de los que también se consignan experiencias a fin de complementar una visión regional.