

Gualberto Díaz González

# La matanza de Tehuipango

Movimiento social y represión en la Sierra de Zongolica,  
1966-1982



COLECCIÓN  
BIBLIOTECA



Universidad Veracruzana

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.

Encuentra más libros en Acceso Abierto en:

<http://bit.ly/EditorialUVAccesoAbierto>

# LA MATANZA DE TEHUIPANGO

Movimiento social y represión en la Sierra de Zongolica, 1966-1982

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Martín Gerardo Aguilar Sánchez

RECTOR

Juan Ortiz Escamilla

SECRETARIO ACADÉMICO

Lizbeth Margarita Viveros Cancino

SECRETARIA DE ADMINISTRACIÓN Y FINANZAS

Jaqueline del Carmen Jongitud Zamora

SECRETARIA DE DESARROLLO INSTITUCIONAL

Agustín del Moral Tejeda

DIRECTOR EDITORIAL

LA MATANZA DE TEHUIPANGO  
Movimiento social y represión en la Sierra de Zongolica,  
1966-1982

GUALBERTO DÍAZ GONZÁLEZ



Universidad Veracruzana  
Dirección Editorial

Diseño de colección: Aída Pozos Villanueva  
Maquetación de forros e ilustración digital: Jorge Cerón Ruiz

Clasificación LC:	F1371 D523 2023
Clasif. Dewey:	972.62
Autor:	Díaz González, Gualberto.
Título:	La matanza de Tehuipango : movimiento social y represión en la Sierra de Zongolica, 1966-1982 / Gualberto Díaz González.
Edición:	Primera edición.
Pie de imprenta:	Xalapa, Veracruz, México : Universidad Veracruzana, Dirección Editorial, 2023.
Descripción física:	167 páginas : ilustraciones, mapas, retratos ; 23 cm.
Serie:	(Colección Biblioteca)
Nota:	Bibliografía: páginas 157-167.
ISBN:	9786078858910
Materias:	Movimientos sociales--México--Zongolica, Sierra. Indígenas de México--México--Zongolica, Sierra--Condiciones sociales. Indígenas de México--México--Zongolica, Sierra--Condiciones económicas. Indígenas de México--Derechos civiles--México--Veracruz-Llave (Estado). Zongolica, Sierra (México)--Historia--Siglo XX. Veracruz-Llave (México : Estado)--Política y gobierno--Siglo XX.

DGBUV 2023/08

Primera edición, 15 de marzo de 2023

D. R. © Universidad Veracruzana  
Dirección Editorial  
Nogueira núm. 7, Centro, CP 91000  
Xalapa, Veracruz, México  
Tels. 228 818 59 80; 228 818 13 88  
direccioneditorial@uv.mx  
<https://www.uv.mx/editorial>

ISBN: 978-607-8858-91-0

Impreso en México  
*Printed in Mexico*

*Para Alicia*



## PRESENTACIÓN

EL SIGLO XX SIGNIFICÓ PARA MÉXICO, en el ámbito sociopolítico, un largo y sinuoso camino hacia la democratización. Una transformación que no estuvo exenta, en algunos momentos históricos, de una violencia perniciosa para la vida nacional, ejercida, en varios casos, por el propio Estado. Dicho proceso, a inicios de la tercera década del siglo XXI, aún está en vías de consolidación, sobre todo en el terreno de la garantía de los derechos humanos y de los derechos de los pueblos originarios.

Y es que la democracia desborda la concepción clásica que la define como una mera elección ciudadana de gobernantes a través del voto, máxime en un país pluricultural como el nuestro. La democracia cubre un amplio espectro donde es fundamental también la rendición de cuentas de las instituciones; la garantía de que se realicen elecciones libres de violencia, transparentes y equitativas; la certeza de que los ciudadanos gocen de medios de expresión y participación de políticos que no estén cooptados por ninguna persona, institución o por el crimen organizado; la claridad en los métodos de elección y el respeto a las reglas institucionales de participación política por parte de quienes aspiran a ser servidores públicos. La democracia está presente, o debería estarlo, en el actuar cotidiano de gobernantes y de gobernados, porque ella influye en el modo de vida de un país, define su presente y determina su futuro.

El presente libro, *La matanza de Tehuipango. Movimiento social y represión en la Sierra de Zongolica, Veracruz, 1966-1982*, de Gualberto Díaz González, se inscribe justamente en la exploración de cómo inició el proceso de democratización en una zona de la entidad veracruzana considerada por Gonzalo Aguirre Beltrán como una “región de refugio”, por la histórica presencia de grupos originarios. Aquí ubica el autor su espacio de estudio: Tehuipango, municipio nahualteca de Muy Alta Marginación y uno de los más pobres en el ámbito nacional, según

el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (Coneval). Este ayuntamiento pertenece a la Sierra de Zongolica, región sociocultural cuya conformación es resultado de un largo proceso histórico de conquista, colonización y sincretismo cultural.

Con base en la teoría de la protesta social y la acción colectiva, el autor indaga, amparado metodológicamente en la etnografía, la historia oral y documental, el movimiento social suscitado en Tehuipango entre 1967 y 1980. Un movimiento que fue comandado por jóvenes normalistas que reivindicaban su etnicidad y el respeto a sus derechos humanos, y que ha sido poco explorado por la historiografía regional.

Durante el periodo estudiado, de 1966 a 1982, afirma Díaz González, se puso en práctica en este municipio un autogobierno contra el poder ejercido por los cacicazgos locales, el cual fue reprimido en mayo de 1980 por los propios caciques locales y por el Estado. El movimiento, además de los jóvenes normalistas, contó con el apoyo del consejo de ancianos y de grupos de izquierda regionales. Sus demandas fueron la autonomía cultural, los derechos sociales y la reivindicación de la territorialidad étnica.

Por añadidura, este movimiento resulta de suma importancia social en el plano nacional e internacional porque, como demuestra el autor, planteó la cuestión de la autodeterminación como principio de derecho de una ciudadanía indígena, lo cual se inscribe dentro del proceso de reconstitución de los pueblos originarios de América Latina de los años setenta y ochenta del siglo xx, y cobraría mucho peso y relieve, más adelante, en el contexto de la emergencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional de 1994.

En ese sentido, se puede afirmar que el movimiento social de Tehuipango abrió el camino para empezar a democratizar la Sierra de Zongolica, cuyo contexto sociopolítico ha sido históricamente opresivo y autoritario. De ahí la relevancia de este estudio, porque nos ayuda a visualizar y a reflexionar sobre esos vacíos historiográficos regionales y a comprender mejor los procesos sociales de democratización en nues-

tro estado. Aunque, como aquí se afirma, aún pervivan asignaturas pendientes, como la autodeterminación de los pueblos originarios.

En suma, el presente libro invita a repensar las formas particulares de participación ciudadana en la toma de decisiones públicas y nos hace ver, con mayor nitidez, cómo los procesos regionales van configurando la democratización en el estado de Veracruz, procesos que en pleno siglo XXI, como mencioné al inicio, aún están en vías de consolidación.

MARTÍN GERARDO AGUILAR SÁNCHEZ



El viento borra las huellas de las gaviotas.  
Las lluvias borran las huellas de los pasos humanos.  
El sol borra las huellas del tiempo.  
Los cuentacuentos buscan las huellas de la memoria perdida,  
el amor y el dolor, que no se ven, pero no se borran..

EDUARDO GALEANO, *Huellas*



## PREÁMBULO

UNA TARDE DE VERANO DE 2004, en el Aula Magna de la Facultad de Ciencias Químicas de la Universidad Veracruzana (UV), en la ciudad de Orizaba, se desarrollaba una reunión de profesores y de estudiantes para evaluar los protocolos de investigación de la carrera de sociología. Recuerdo que un joven exponía los avances de su proyecto de tesis. Entusiasmado describía su metodología, el trabajo de campo y se preguntaba sobre el control político del territorio de las Grandes Montañas.

Cuando el estudiante terminó de exponer, el profesor Alberto Portillo tomó la palabra y comentó que el tema de investigación que había elegido el estudiante era muy pertinente, pero que habría que tomar en cuenta que la región era difícil de indagar precisamente por el control caciquil y por las luchas sociales que la atraviesan. Otro profesor levantó la mano, José Luis Blanco, quien coincidió en la pertinencia temática y señaló la urgencia de investigar los procesos políticos e históricos que han conformado la región, recordó el levantamiento campesino ocurrido en Tehuipango en los años setenta, que había terminado en una masacre, “agravio que sigue pendiente de investigar y de hacer justicia”, dijo.

El estudiante agradeció mucho las observaciones y las recomendaciones, tomó sus notas, salió del auditorio y no terminó su proyecto de tesis. Recuerdo que yo salí abrumado de aquel auditorio, con una pregunta: ¿qué había pasado en Tehuipango?



## INTRODUCCIÓN

LA SIERRA DE ZONGOLICA se ubica en la región de las Grandes Montañas, en el centro de Veracruz (México), a un lado del corredor industrial que atraviesa los municipios de Ciudad Mendoza, Nogales, Río Blanco, Orizaba, Ixtaczoquitlán y Córdoba; colinda con la Sierra Negra de Puebla y con la Sierra Mazateca de Oaxaca. La Sierra de Zongolica ha pasado por diversos procesos históricos que la han conformado a lo largo del tiempo. Por sus macizos montañosos atraviesa el agua que baja del volcán Citlaltépetl hacia el Valle del Huitzilapan, y está habitada por la cultura nahua, asentada en la región desde los procesos de conquista.

El corredor industrial, por ejemplo, ha experimentado auges y procesos en diferentes momentos históricos, como el del auge de la industria del café en el siglo XVIII, el de los textiles y el de la cerveza en el XIX; y el de la industria de la construcción, alimentos y servicios en el XX. Algunos de esos procesos han sido convulsos, como la huelga de Río Blanco a principios del siglo XX, movimiento precursor de la Revolución mexicana.

No obstante, el insumo que aporta la Sierra de Zongolica al corredor industrial ha sido y sigue siendo, principalmente, mano de obra, migración y clientelismo de partidos políticos e instancias del gobierno. Los procesos de desarrollo económico de la región no han impactado favorablemente en la vida campesina de los pueblos de la Sierra, donde la mayoría de las comunidades viven en la pobreza y desarticuladas de su tejido comunitario.

La raíz nahua tiene presencia en la región desde hace más de un siglo. Durante las guerras de conquista las migraciones nahuas vieron en la Sierra de Zongolica un lugar seguro. En la Colonia inicia la apropiación y el acaparamiento de tierras, que tienen en la hacienda y en los caciques a los principales agentes del control político y económico del territorio rural.

En el proceso de las reformas borbónicas, los nonoalcas de la Sierra de Zongolica se dividieron administrativamente, pero las comunidades seguían designando a sus autoridades de acuerdo con sus usos y costumbres. Con la creación de los ayuntamientos en el siglo XIX comienza a disolverse el régimen de propiedad comunal. En 1861 el gobierno del estado de Veracruz implementa en los municipios las juntas protectoras para impulsar la inmigración de mestizos y extranjeros que quisieran venir a enajenar las tierras comunales de la Sierra, con excepción de los ejidos, que eran muy pocos. La concentración de la tierra en manos de no indios y la adjudicación a particulares extranjeros en las zonas cálidas, como en el valle, fueron mayores que en las zonas frías de las altas montañas; ello no impidió que los municipios nahuas estuvieran encabezados por mestizos que hablaban español. La Sierra de Zongolica ha sido tierra de caciques políticos, económicos y religiosos, que han provocado procesos de ingobernabilidad y el combate a las diferentes formas de organización y de protesta.

La acción colectiva produce sujetos que construyen identidad, tejen redes de alianza y de solidaridad. La lucha social de los pueblos nahuas de la Sierra de Zongolica es antigua, se manifiesta ya desde el reclamo al emperador Maximiliano para recuperar las tierras, en su participación en las guerras de Reforma contra la invasión francesa y en el proceso revolucionario a inicios del siglo XX. En diferentes momentos históricos los pueblos nahuas de la Sierra han opuesto resistencia a la extinción de su cultura.

Este libro cuenta la historia de un movimiento social que se desarrolló en el municipio de Tehuipango, Veracruz, México, en la década de los setenta del siglo pasado. Tehuipango se encuentra en la parte alta de la Sierra de Zongolica, colinda con Tehuacán, estado de Puebla. Cifras oficiales lo ubican como de muy alta marginación social al menos desde los años setenta, y donde la tierra dejó de ser comunal en 1985 con el programa de la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural,

Pesca y Alimentación (Sagarpa), que lotifica los terrenos y los vuelve propiedad privada. En el año 2000, el INEGI declaró el municipio de Tehuipango como el más pobre del país. En 2004 se construye la carretera Zongolica-Tehuipango, con lo que deja de ser considerado el municipio de más alta marginación en el país. Actualmente está entre los 10 más pobres de México (INEGI, 2010, 2015, 2020).

Tehuipango es antiguo vestigio del altépetl mesoamericano, con su modo de vida campesino, el cultivo de la tierra, el comercio, la tradición del día de muertos y las fiestas patronales. También es un pueblo migrante. El desplazamiento para el trabajo temporal antecede al periodo virreinal y a las haciendas de caña y de tabaco de las ciudades de Córdoba, Orizaba y Zongolica, a donde acudían cientos de jornaleros de la parte alta de la sierra.

En 1974 se crea la organización Campesinos Pobres Unidos Independientes de Tehuipango (CPUIT), integrada por las comunidades del municipio y liderada por jóvenes. La CPUIT cuestionaba el autoritarismo y la corrupción del ayuntamiento municipal: despojo de tierras, abusos de autoridad, cobros indebidos y represión. En 1976 expulsa al presidente municipal y pone en práctica un autogobierno para combatir la exclusión, implementar cooperativas, crear escuelas, construir caminos y prohibir la venta de alcohol. La instalación del autogobierno haría frente al poder de familias comerciantes y al de líderes que controlaban el municipio.

Desde la época prehispánica, Tehuipango ha sido plaza de comercio dominical, a donde acuden semanalmente pobladores de la región para vender sus productos y practicar el trueque. En mayo de 1980, pistoleros a sueldo disparan contra la población un día de plaza. Hubo decenas de muertos. Al día siguiente del ataque, entró el ejército, instaló un destacamento en la cabecera municipal e inició la desarticulación de la CPUIT, y con esto la persecución y exilio de sus miembros.

En el movimiento de Tehuipango participaron estudiantes y egresados de un Centro de Iniciación Pedagógica ubicado en el municipio de Los Reyes, cerca del municipio de Zongolica. También participaron

integrantes de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) que operaban en la región de las Grandes Montañas; todo esto en el contexto de los años sesenta del siglo pasado, cuando la construcción de identidad se vuelve fundamental para los movimientos sociales que apelan a la dignidad en contraposición al mundo programado para el mercado y dirigido por las élites económico-políticas.

El movimiento de Tehuipango tiene un fuerte arraigo étnico y recibe el apoyo de los movimientos de izquierda de aquellos años. En marchas realizadas en la ciudad de Xalapa, capital del estado de Veracruz, jóvenes universitarios gritaban: “¡Tehuipango no es cuartel, fuera ejército de él!”, esto es un ejemplo de la efervescencia social y política local y global de esa época. El triunfo de la Revolución cubana inspiró a generaciones de jóvenes y activistas que florecieron con el movimiento estudiantil de 1968, reprimido en la masacre del 2 de octubre en la Plaza de las Tres Culturas, en Tlatelolco. Cuatro años después vino La Matanza del Jueves de Corpus, “El halconazo”, y la proliferación de la guerrilla urbana y rural en varios estados del país.

Después de Tehuipango vinieron otras luchas que marcaron el proceso organizativo en la Sierra de Zongolica hasta hoy en día; a principios de los ochenta se funda, en el municipio de Tequila, *Timocepanoke Noche Altepame Macehualme* (Unión de Todos los Pueblos Pobres, TINAM), con repercusión regional y una facción que opta por la vía armada; la Organización Campesina Indígena de la Sierra de Zongolica (OCISZ), la Coordinadora Regional de Organizaciones Indígenas de la Sierra de Zongolica (CROISZ), que impulsa un proceso de lucha comunitaria en Soledad Atzompa, la otra zona alta de la sierra; el centro Kalli Luz Marina, fundado en 2007 por un grupo de religiosas progresistas para empoderar a la mujer indígena de la sierra; las defensas del medio ambiente, del agua y de los bosques, encabezadas por activistas y universitarios vinculados a la lucha zapatista.

Si el territorio es un espacio en disputa constante, estudiarlo regionalmente permite conocer procesos y situaciones sociohistóricas que le

dan fondo y actualidad. La región de la Sierra de Zongolica ha sido estudiada sobre su pasado nahua, sus sistemas de mayordomías, la migración y la pobreza, pero se han estudiado poco las diferentes formas de protesta, organización y resistencia social de las últimas décadas. El objetivo de este libro es conocer el movimiento social de Tehuipango, porque tras el velo del olvido aparece una lucha antigua de resistencia de los pueblos nahuas de Mesoamérica.

La matanza de Tehuipango dejó una estela de silencio. En la comunidad casi nadie habla de aquello, hay dolor, temor y olvido. Se conoce poco de aquella lucha. Pero testigos, testimonios y documentos, así como las fotografías proporcionadas por habitantes de la comunidad, en archivos digitales que son de dominio público o los archivos de imágenes familiares más amplios dan vestigios de lo acontecido en aquella época en el municipio, y permiten conocer las condiciones que posibilitaron la organización, el movimiento y su trágico desenlace.

Los movimientos sociales se enmarcan en contextos políticos concretos, la comunicación y la colaboración pueden posibilitar su expansión a otros contextos, también desaparecer a causa de la represión. Los movimientos sociales son históricos, cambian con el tiempo y pierden fuerza por políticas de un sistema global que moldea y delimita su alcance (Tilly, 2010); los movimientos siembran procesos y prácticas cognitivas de grupos sociales históricamente victimizados y oprimidos por el colonialismo y el capitalismo global de Occidente (De Sousa, 2009).



## I. EL ESTUDIO DE LA ACCIÓN COLECTIVA Y LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

MIENTRAS HAYA UNA INCONFORMIDAD puede surgir un movimiento social, un sujeto colectivo que se movilice y afronte retos, cuya acción colectiva sea contingente, histórica, proclive a la intervención, a la desarticulación o a la desaparición.

El municipio de Tehuipango se encuentra en la Sierra de Zongolica, en la región de las Grandes Montañas del centro de Veracruz, México. Por la marginación social y el fuerte arraigo étnico, la Sierra de Zongolica fue considerada por Gonzalo Aguirre Beltrán como “una región de refugio”. La sierra está habitada por antiguos habitantes de América que subsisten en paisajes particularmente hostiles o de difícil acceso. Los pueblos nahuas de las montañas de la Sierra de Zongolica pudieron preservar sus formas de vida y sus formas de asociaciones que estaban destinadas a desaparecer en los procesos de conquista (Aguirre, 1991: 27).

Si la acción colectiva pone en cuestión alguna forma de poder instituido e invoca valores democráticos, se puede considerar como un movimiento social, al representar una ruptura del universo sociocultural y poner en práctica una idea de gobierno bajo el principio de libertad; pero la participación está atravesada por la contingencia y por un flujo y reflujo de luchas internas y externas (Touraine, 2003: 101). “Un movimiento social es un fenómeno de opinión de una masa perjudicada y movilizadada en contacto con las autoridades”, acción solidaria que desarrolla un conflicto y que puede ser estudiada como movimiento social (Melucci, 1999).

En Tehuipango resalta la identidad para la consecución de cambios estructurales por parte de estudiantes, campesinos, activistas y académicos. La inconformidad colectiva establece un proceso de lucha que genera procesos democráticos, pero los movimientos sociales están expuestos a la amenaza multiplicada de la incertidumbre y tienden a enfrentar “si-

tuaciones de riesgo a corto plazo sin haber creado una estructura social elaborada” (Tilly, 2010: 260).

El movimiento social de Tehuipango estaba encabezado por la organización Campesinos Pobres Unidos Independientes de Tehuipango (CPUIT), fundada en 1974. La CPUIT demandaba recuperar la designación de sus representantes por medio de asambleas y restaurar el poder comunal del concejo de ancianos, que había sido desplazado por la llegada de los partidos políticos a la sierra. También había una toma de consciencia respecto a la dignidad y al atraso social en que estaba inmerso Tehuipango. El movimiento social marcaría un punto de inflexión en la lucha de los pueblos nahuas de la Sierra de Zongolica. Lo que pasó en “Tehui” permanece como un mito, un referente de lucha social importante para la región. La lucha por el reconocimiento y por la apreciación social ha sido un reto para las democracias de Occidente, aunque no se puede hablar de derechos y deberes universales, los puntos centrales del reconocimiento son la noción de justicia y el derecho a la dignidad (Honneth, 2010: 17).

Cada contexto sociohistórico nos habla de una “comunidad” cultural o religiosa donde la participación y la expansión de códigos, sentimientos, afectos y pasiones generan estrategias de filiación y alianzas. La movilización supone un momento de disponibilidad para organizar, mantener y expandir la movilización, no solo la toma efectiva de un espacio geográfico, sino los canales de la dominación.

En Tehuipango, cada inicio del ciclo agrícola es antecedido por el *xochitlalli*, ritual prehispánico para pedir perdón a la madre tierra por las acciones de siembra y de cosecha:

El territorio simbólico se encuentra en la memoria colectiva de los miembros de la comunidad y se presenta en formas de materialidad. A través de estas formas, la historia del lugar permea la vida de sus miembros y su organización social, al tiempo que sintetiza la adscripción identitaria al mismo (Martínez, 2001: 43).

El territorio como principio de apropiación, arraigo territorial y vínculo comunitario; “sentimiento de pertenencia y dimensión simbólico-cultural” (Giménez, 1987). También son relaciones de poder que controlan el acceso de personas y de bienes a un espacio, ya sea económico, político o cultural, la apropiación simbólica implica afectos y defensa de un espacio (Galindo, 2010).

Los movimientos sociales indígenas son vistos por la academia como episodios de las ininterrumpidas rebeliones contra la invasión de sus territorios y sus culturas. Sin embargo, para Bonfil Batalla el concepto de “indio” “denota la condición del colonizado”, mientras que el concepto de “etnia” refiere a “unidades socioculturales específicas, a una persistencia de la civilización mesoamericana”, el México profundo que, en la desigualdad estructural, resurge en movimientos de descolonización articulados en torno a la defensa del territorio y de las formas de organización ancestrales (Dietz, 1999: 27).

Las formas de resistir han sido muy variadas, desde la defensa armada y la rebelión hasta el apego aparentemente conservador a las prácticas tradicionales. He intentado mostrar que todas esas formas de resistencia son finalmente facetas de una misma lucha, permanente, tenaz: la lucha de cada pueblo y de todos en conjunto por seguir siendo ellos mismos; su decisión de no renunciar a ser protagonistas de su propia historia (Bonfil, 1989: 14-15)

Algunos de los movimientos sociales gestados en pueblos indígenas representarían luchas sociales y culturales contra la “colonialidad del poder” y sus formas de imposición subjetiva y de autoridad colectiva (Quijano, 2001: 11). La preservación de la cultura y la defensa del territorio permiten a los dominados reconocer la continuidad entre la época de la conquista y la actualidad, y cambiarla (Espinosa, 2015).



## II. LA RUTA DE CAMPO

LAS HISTORIAS LOCALES, IGNORADAS O TRADICIONALES fueron el motivo para la *microhistoire* de Braudel (1958), la *microhistory* de Stewart (1959), la *microhistoria* de González y González (1968) y la *microhistoria* de Ginzburg (1976), principales exponentes del ejercicio de una historia que reduce la escala de observación con un estudio intenso del material documental, comprender lo global desde lo local, acceder al conocimiento del pasado mediante indicios, signos y síntomas, porque el problema de historiar es “expresar la complejidad de la realidad” (Levi, 1993). La microhistoria rastrea archivos, ideas, creencias y esperanzas, el investigador funge como un arquitecto de la memoria que reconstruye motivaciones escondidas o desenmascara conductas de individuos e instituciones (Ginzburg, 2010). Para indagar sobre lo acontecido en Tehuipango se requiere un trabajo minucioso de archivo, reconstrucción de hechos, indagar en la memoria del pasado-presente de la región y vincular el movimiento social con el contexto nacional y mundial.

Los participantes y testigos que accedieron a dar entrevistas solicitaron omitir sus nombres reales. Aquellos acontecimientos dejaron una estela de silencio. No hubo justicia plena y el municipio sigue empobrecido. La historia de la Sierra de Zongolica es la historia de cacicazgos locales y regionales que la han dominado. La figura del cacique es medular para entender los procesos de luchas y resistencias en la región de las Grandes Montañas, desde las revueltas agrarias que propiciaron la revolución de 1910 y, específicamente, desde los movimientos sociales de los sesenta que sacudieron la geografía de Latinoamérica.

La lucha de Tehuipango no terminó. Las formas de resistencia parecen invisibles, pero están presentes en los diálogos ocultos de la comunidad y es a través del trabajo etnográfico que logramos conocerlas, “porque a diferencia de los hechos de las ciencias físicas, los hechos sociales

son creencias u opiniones individuales y, por consiguiente, no deben ser definidos por los métodos objetivos de la ciencia sino con base en lo que piensa la persona que actúa” (Bourdieu, 2003: 56). Importa la voz de los sujetos donde narraciones, relatos y juicios cobran un papel protagónico. La etnografía potencia las capacidades investigativas y descriptivas de los informantes, pues como humanos contamos con “capacidades etnográficas y todos podemos decir algo acerca de nuestra sociedad” (Reygadas, 2014: 92).

La historia oral y el uso del testimonio son instrumentos para capturar la memoria y discutir los temas de violencia o de guerra sucia en el contexto de las transformaciones económicas, políticas y sociales de las décadas de los sesenta y setenta en México, un discurso sobre el pasado de regímenes autoritarios para conocer la verdad (Maldonado, 2010: 45).

### III. LA REGIÓN DE LAS GRANDES MONTAÑAS

CADA REGIÓN TIENE SU HISTORIA, sus personajes y sus movimientos, dice Assad Martínez (2001). La historia regional permite explicar fenómenos locales y entender la diversidad de sus situaciones históricas (Van Young, 1991). Conocer el territorio en términos de regionalización permite problematizar la “región” como concepto, como una *realidad* histórica, social y cultural (García, 2017). Sin embargo, el concepto región es muy abarcador y sus fronteras no son muy precisas o sus escalas no están bien definidas, regularmente las delimitaciones de los espacios territoriales son arbitrarias y obedecen a cuestiones políticas, económicas y culturales. Las regiones del estado de Veracruz son la Huasteca, el Totonacapan, el Sotavento, Los Tuxtlas y las Grandes Montañas (Marchal y Palma, 1985: 9).

El territorio de las Grandes Montañas se ubica en la parte central del estado de Veracruz. Su orografía es irregular, con alturas que van de cero hasta tres mil metros sobre el nivel del mar, el acceso a algunos municipios es difícil por el terreno montañoso y caminos en mal estado. La región está integrada por 57 municipios: 50 catalogados como rurales y siete como urbanos. Rica en biodiversidad, la región coexiste con una zona cálida, templada y fría. El río Blanco nace en las faldas del Pico de Orizaba y atraviesa las sierras y las grandes montañas de la región, favoreciendo las actividades agrícolas, comerciales e industriales. Casi 70% del territorio de las Grandes Montañas se destina a actividades agropecuarias. Los municipios con mayor porcentaje de población urbana son Río Blanco y Orizaba (99.9%). Las zonas conurbadas de Orizaba y Córdoba comprenden quince municipios, donde viven mayoritariamente mestizos.

Las regiones se identifican por sus áreas de influencia, los centros económicos y demográficos. El instrumento de política social de una zona suele ser el centro (polo de desarrollo) que irradia desarrollo económico

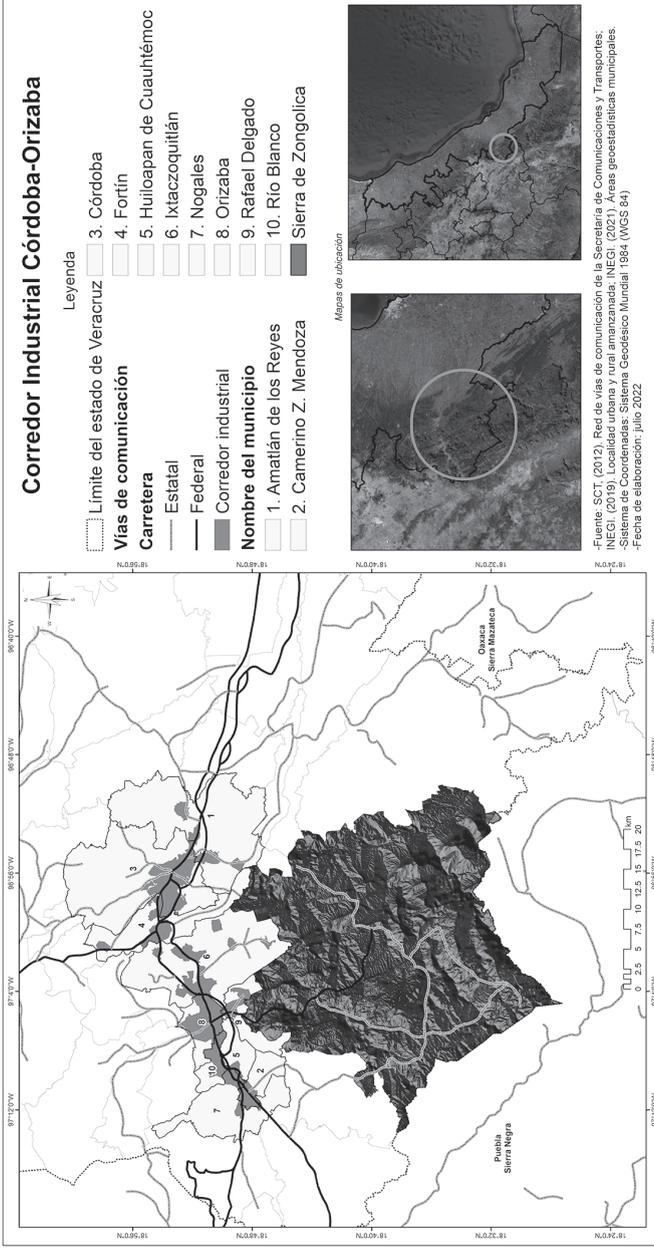
a todo el territorio con una fuerza motriz (complejo industrial). La región de las Grandes Montañas cuenta con un polo de desarrollo en el valle de Orizaba conocido como “corredor industrial”, cuya historia es larga. A fines del siglo XVIII la región Orizaba-Zongolica fue el centro de producción de tabaco más importante de la Nueva España. En el siglo XIX, el café se convierte en el principal cultivo comercial de la región, pero persisten los mecanismos de intermediación, acaparamiento y usura en contra de productores y comunidades indígenas, explotación y despojo que impiden un crecimiento endógeno.

El corredor industrial tuvo auge a mediados del siglo XIX y principios del XX, con las textileras en Nogales-Río Blanco-Mendoza; y a partir de la segunda mitad del XX, el corredor se ha movido hacia Orizaba-Ixtaczoquitlán-Córdoba, con las industrias del café, cerveza, construcción, alimentos y cosméticos que, en conjunto, representa 80.5% de la producción manufacturera de la región (véase el mapa 1).

La ocupación en el corredor industrial ha ido cambiando con el tiempo de agropecuaria e industrial a una de servicios; 52.1% de la población ocupada trabaja en el sector de los servicios; 26.8%, en actividades agropecuarias y 20.4%, en la industria. En la zona prevalece la producción agrícola de caña de azúcar, café, maíz, chayote, papa, chile, limón, frijol y gladiola. El aprovechamiento de la producción forestal maderable es otra actividad económica importante desde hace muchos años. Y con poco impacto económico está la producción de ganado bovino, avícola, porcino y caprino.

Desde hace mucho tiempo el desarrollo del corredor no llega a las comunidades campesinas de la Sierra de Zongolica, cuyos pobladores lo abastecen de mano de obra barata, migración y clientelismo. La desigualdad socioeconómica es característica de la región de las Grandes Montañas. En los municipios urbanos la población se dedica principalmente a la industria, el comercio y los servicios, y los índices de pobreza y marginación son relativamente bajos. En los municipios rurales los habitantes se dedican principalmente a la agricultura de autoconsumo y migran para trabajar, en contextos de marginamiento y pauperismo.

MAPA 1



FUENTE: Elaborado a partir de Conabio (2010), INEGI (2015).



## IV. LA SIERRA DE ZONGOLICA

LA SIERRA DE ZONGOLICA SE ENCUENTRA en la subcuenca del río Blanco, que tiene su origen en las faldas del Citlaltépetl o Pico de Orizaba, cuyos arroyos y riachuelos generan abundantes recursos hídricos para la región. Zongolica (como comúnmente se le denomina a toda la sierra) está compuesta por los municipios de Astacinga, Atlahuilco, Magdalena, Mixtla de Altamirano, Naranjal, Rafael Delgado, Los Reyes, Soledad Atzompa, Tehuipango, Tequila, Texhuacán, Tlaquilpa, Xoxocotla y Zongolica. En la mayoría de estos municipios, sus habitantes hablan el idioma náhuatl; otros son mayoritariamente mestizos, como en el municipio de Zongolica, donde se ha ido perdiendo la lengua náhuatl durante los últimos años.

La Sierra de Zongolica colinda con la Sierra Mazateca de Oaxaca y con la Sierra Negra de Puebla. El paso natural de esta amplia zona serrana ha sido histórico, aunque, por su cercanía y comunicación a través de la parte alta de Tehuipango, la Sierra de Zongolica ha tenido mayor contacto con la ciudad de Tehuacán, Puebla. Según datos históricos, los pueblos nahuas llegaron a la región en dos momentos; primeramente, entre los años 650 y 1100 d. C., los nahuas del Este se establecieron en la Sierra de Zongolica y en el valle de Perote; y en un segundo periodo, los nahuas de la parte Oriental se desplazaron a la sierra, y es la variante que predomina actualmente (García, 2014).

Geografía hostil, macizos montañosos, grandes pendientes, paisaje exótico, clima frío, habitada por culturas mesoamericanas, la Sierra de Zongolica es definida, como he anotado antes, por Gonzalo Aguirre Beltrán como “una región de refugio”, los pueblos que históricamente la han habitado conservan su lengua y sus formas culturales y de organización. La Sierra de Zongolica comenzó a estar habitada por pueblos mesoamericanos desde hace más de cinco siglos, cuando estaba bajo el

dominio azteca y tributaba cacao, algodón, plumas preciosas y collares de jade. Texhuacán, Mixtla, Tehuipango, Tlaquilpa, Tequila y Zongolica fueron altépetl; señoríos que competían por la hegemonía regional de la sierra, y más allá. En las guerras de conquista, pobladores de la Sierra de Zongolica y de otros pueblos del valle de Texhuacán contribuyeron con guerreros a la expedición de Hernán Cortés en su conquista de Tenochtitlán (Aguirre, 1991).

En la época colonial, la evangelización católica estuvo a cargo de los franciscanos, quienes instituyeron las mayordomías y las peregrinaciones en las que se incorporaron elementos de las tradiciones religiosas mesoamericanas, como el *calpixque* y los *tequitlatos*, instituciones prehispánicas que permitían la organización del trabajo comunitario y que fueron utilizadas para satisfacer la demanda de mano de obra indígena. En la actualidad persisten estas instituciones en las faenas, para organizar el trabajo colectivo de las fiestas religiosas y para la realización de obras de beneficio común.

En la Colonia comienza el proceso de despojo de las tierras comunales de la sierra. Los pueblos nahuas reclaman a la Corona española la recuperación de sus tierras, pero es hasta la Independencia cuando pueden adquirirla (comprarla) a los grandes terratenientes. También durante la Colonia se introduce el consumo de tabaco y de alcohol en la sierra, este último como mecanismo de control de las comunidades indígenas, pues era utilizado como forma de pago. Están los casos de rebeliones como la de Yanga, en 1597, y durante las guerras de independencia, el levantamiento encabezado por Mariano de la Fuente Alarcón y Juan Moctezuma y Cortés, quienes eran los párrocos de Maltrata y de Zongolica, respectivamente, mientras que José María Morelos y Pavón realiza algunas expediciones militares en la sierra desde la ciudad de Orizaba, afectando a la economía de la Corona con el hostigamiento de rutas comerciales y quemando las plantaciones de tabaco (Bavines, 2012).

Los recursos naturales y la mano de obra barata que posee la Sierra de Zongolica han sido insumos importantes para el corredor industrial urba-

nizado que se concentra en las ciudades de Orizaba, Ixtaczoquitlán y Córdoba. Esta relación se ha mantenido por lo menos durante los dos últimos siglos, pero ha beneficiado a la parte baja urbana e industrial a través de un intercambio desigual, que actualmente se refleja en los nuevos procesos de acumulación por despojo, como el acaparamiento de los recursos naturales para usos industriales y la mano de obra que es empleada en las fábricas, en los servicios y en labores de monocultivos de caña y café.

La zona industrial de Córdoba-Orizaba ha constituido un importante eje de desarrollo en la franja central del estado de Veracruz, pero al atravesar la zona que separa al valle de Orizaba y comenzar a ascender por la serranía, se percibe un agudo contraste: el dinamismo de la zona urbana y el comercio desaparecen, para dar cabida a una serie de poblados y de rancherías que conforman la Sierra de Zongolica (Rodríguez, 2011: 7).

En la sierra la agricultura comercial es de minifundios, modelo de propiedad indígena que se desarrolló con base en el movimiento agrarista surgido en 1931, que movilizó a los campesinos indígenas, pero ante el cual la Confederación Regional Obrero Mexicana (CROM) y la Confederación Nacional Campesina (CNC) tomaron la decisión de afiliarse a muchos campesinos al Partido Revolucionario Institucional (PRI), inhibiendo con ello la organización autogestiva y manteniendo una relación paternalista.

La Sierra de Zongolica constituye una zona económicamente empobrecida. Aun cuando existen estratificaciones y diversidades socioeconómicas, la mayoría de sus municipios son catalogados en situación de pobreza o de pobreza extrema, como los de Tehuipango, Mixtla de Altamirano y Astacinga, que ocupan los primeros lugares de índices de marginalidad en todo el país. Si bien la región se ha sustraído a los efectos modernizadores de la industrialización a partir del flujo poblacional cotidiano y del intercambio de bienes y servicios, en buena parte de la sierra “pervive una población indígena que ha resistido los avatares políticos, económicos, climáticos y naturales de un hábitat proceloso que no están dispuestos a abandonar” (Aguilar y Escamilla, 20010: 109).



## V. TEHUIPANGO

EN LA SIERRA DE ZONGOLICA los municipios con mayor porcentaje de población hablante de lengua indígena son: Tehuipango, 99.6%; Mixtla, 98.4%; y Atlahuilco, 96.9% (INEGI, 2010). El municipio de Tehuipango es el resultado de un proceso sociohistórico muy largo. Con una superficie territorial de 111.04 km<sup>2</sup> –0.0015% de todo el estado–, Tehuipango se ubica a 2 360 metros sobre el nivel del mar. Limita al norte con los municipios de Astacinga y Mixtla de Altamirano; al sur y al oeste, con el estado de Puebla y, al este, con el municipio de Zongolica. El municipio es atravesado por el río Moyoteampa, afluente del río Papaloapan. Su clima es frío extremoso, con una temperatura media de 14.1° y una precipitación pluvial anual de 1 800 mm, y posee un bosque tropical perennifolio (véanse los mapas 2 y 3).

En la Sierra de Zongolica cada inicio del ciclo agrícola es antecedido por el *xochitlalli*, ritual para pedir permiso y perdón a la madre tierra por las acciones de siembra y de cosecha. “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’” (Martínez, 2010: 105).

Entre los siglos XVI y XVIII, el centro de México fue fragmentado por el proceso de conquista y, lo que se llamaba *altépetl* o complejo *huey altépetl* (gran ciudad) que se componía de varios *altepeme* (plural del *altépetl*), los españoles lo vinieron a llamar “pueblo”, y designaron como pueblo al territorio ocupado por un grupo de personas. El *altépetl* era una forma de organización comunitaria y de gobierno implementada por las etnias nahuas sobre un territorio, y cada *altépetl* estaba compuesto por varias etnias, las cuales tenían a un líder elegido por sus habilidades guerreras.

MAPA 2. Modelo digital de elevación del municipio de Tehuipango, Veracruz

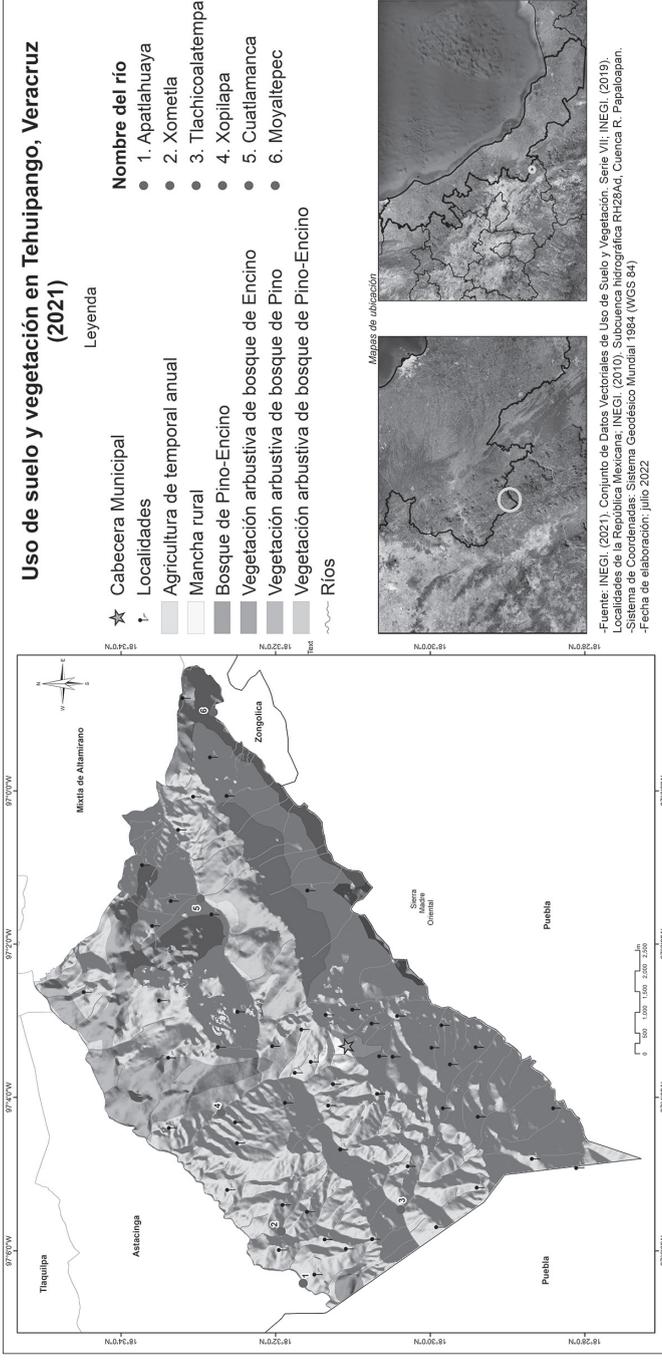


FUENTE: Realizado por Julio César Urbina Bustamante, a partir de los datos vectoriales de la Conabio (2010) y del INEGI (2015).

Altépetl significa montaña o cerro con agua, en la tradición nahua y mixteca era identificado por el jeroglífico de un reino y señorío (Martínez, 2013: 128). El altépetl también designaba a las unidades territoriales donde se insertaban las familias, el *calpulli*, cuya organización sociopolítica se acomodaba a las variaciones del terreno y se desplazaban del centro ceremonial del altépetl hasta los campos de cultivo situados en valles, laderas, cumbres y barrancas (Fernández y García, 2006: 52).

Tehuipango se remonta al periodo Posclásico (900-1200 d. C.) de la influencia tolteco-nonoalca y popoluca-xicalanca (La Mixteca-Puebla-

MAPA 3. Uso de suelo y vegetación de Tehuipango, Veracruz (2015)



FUENTE: Realizado por Julio César Urbina Bustamante, a partir de los datos vectoriales de la Conabio (2010) y del INEGI (2015).

Tlaxcala). Se dice que los primeros pobladores llegaron a Tehuipango tras la caída de Tula:

Los señores chichimeco-nonoalcas entran a señorear Tehuipango, sometiendo a los *oceloteca tzaulliacas* de origen olmeca que habitaban la región desde tiempo atrás. Los *amateteuitl*, papeles llenos de *ulli*, se ofrecen a las deidades del agua. *Teteutl*, plural de *tehuítl*, papeles de corteza de amate, para los dioses a modo de delantales decorados con diseños de caucho líquido. Las banderolas hechas con este papel se nombraban *pamitl* o *panitl*. De ahí el significado de Tehuipango: lugar de dioses vestidos con banderolas pringadas de hule (Gomezjara, 1998: 57).

Sobre el altépetl “se asentaron las instituciones políticas, económicas y religiosas que los españoles introdujeron para organizar el territorio” (Martínez, 2013: 58). El intento de implantar el modelo en la Nueva España resultó un híbrido entre lo indígena y lo europeo; un altépetl colonial, y muchas “cabeceras-ciudades del mundo rural conservan la huella indígena plasmada en el altépetl prehispánico y en los barrios hispanomexicanos” (González, 2010: 65).

Las huellas en Tehuipango son la lengua náhuatl, hablada en el municipio por casi todos los habitantes; el culto a los muertos y su antigua forma de gobierno comunal. El sincretismo religioso son las fiestas patronales en honor a Santiago Apóstol Tehuipango, que en el municipio se festeja cada 12 de julio con actos litúrgicos, mercado, bailes con tambores, incienso y chirimías, los llamados “concheros”, jóvenes (hombres y mujeres) que practican las danzas mexicas al son de la caracola y el tambor, en ofrenda al santo católico.

Junto a la parroquia de Tehuipango están los vestigios de lo que fue el antiguo altépetl, Tepantipak, que en náhuatl significa “al lado de la casa de los señores (nobles)”. En 2006, pobladores de la cabecera municipal “descubrieron” ruinas de sus antepasados, restos de la zona de Tepantipak, otrora señorío prehispánico, de al menos 1 700 años de anti-

güedad, con viviendas de 28 mil familias indígenas y con una extensión de 20 km<sup>2</sup>. En investigaciones realizadas por el antropólogo Fernando Miranda, se refiere que pudo tratarse de un palacio que perteneció a un noble de Tepantipak, donde se hallaría su tumba ((Romero, 2016).

El paisaje montañoso de la cabecera de Tehuipango es atravesado por varios ríos y sus vestigios arqueológicos y sus zonas rituales están en cañadas y en cerros. A partir del “hallazgo” de las ruinas de Tepantipak, en la fiesta patronal la comunidad asiste en peregrinación a las pirámides y a los templos para realizar ahí un acto religioso. Tepantipak sigue en la punta del cerro y la parroquia en el centro del antiguo altépetl.

Para los pueblos agrícolas mesoamericanos la base de la organización social era el calpulli, “el grupo emparentado y la tierra destinada al cultivo” estaba en manos de familias extensas, donde las relaciones de producción se basaban en la reciprocidad y en la redistribución de los excedentes, lo que resultaría en una sociedad sin clases, organizada como grupo de estatus, una comunidad en contraposición con la sociedad de contrato, la urbana, “secularmente orientada y dividida en clases”:

En las comunidades indígenas las personas y los grupos no llegan a monopolizar las posiciones de autoridad; gozan de ellas y las entregan a otras personas y grupos que, a su vez, continúan el traspaso del poder de modo tal que es virtualmente imposible la emergencia de grupos de interés (Aguirre, 1987: 126).

La comunidad no está exenta de las posiciones de valor bajo el orden territorial cristiano, “el gobierno dual prehispánico *tlatoaniteohua*, señor-sacerdote; *pilli-macehual*, principal-gente del común” se prolonga por el siglo XVI y la evangelización hace posible la continuidad de creencias y ceremonias tradicionales, como “la vida sacerdotal aborígen a través de las mayordomías y otras formas de culto”, dice Gonzalo Aguirre Beltrán:

La invasión española de Mesoamérica fue acompañada por una persistente e incisiva motivación religiosa, con el propósito de legitimarla como guerra justa y propagar la fe cristiana con la procura del botín, el despojo de la hacienda y la esclavitud de los indios (1991: 139).

En el nuevo orden territorial, el “sistema de cargos” vendría a ser la base de la estructura social del municipio, representaba el nivel más amplio de la integración entre sus habitantes. La exigencia del estatus de noble para desempeñar los cargos de alto rango continuó durante parte del periodo colonial: el sistema de adquirir prestigio mediante el patronazgo de ceremonias y patrocinar fiestas religiosas (Rodríguez, 1995: 335).

El patronazgo durante la Colonia no fue un vestigio de la época prehispanica. La formación del sistema de cargos cívico-religioso fue consecuencia del cambio del patronazgo colectivo al individual en las fiestas religiosas, proceso que dio como resultado las versiones de los sistemas de cargos de los siglos XIX y XX: fiestas o mayordomía como se conoce a la “jerarquía de comisiones de distinción establecida, que abarca, en su conjunto, la administración pública, civil y religiosa de la comunidad” (Chance y Taylor, 1987, cit. De Walt, 1975).

En el territorio de México la religión popular se mantiene como un mecanismo vital de organización social y política, la evolución del sistema de cargos puede ser una respuesta activa ante las condiciones que han amenazado la supervivencia de la comunidad indígena a lo largo de milenios, devela formas de estratificación, de poder y privilegios en la comunidad indígena:

Las distintas posiciones de la escala jerárquica son ocupadas por los miembros de la comunidad que, a través del consumo de bienes y servicios, pasan cargos en el gobierno parroquial; el cumplimiento de esos cargos impone esfuerzos y costes considerables que no todos están en la posibilidad de solventar (Aguirre, 1987: 128).

El sistema de cargos otorga prestigio, acceder a él implica contar con un estatus económico que permite solventar los gastos requeridos para la realización del compromiso. En un contexto de bienes escasos, donde la precariedad alcanza a la mayoría de los pueblos nahuas de la montaña; el sistema de cargos y de consumo es suntuario y dispendioso, manteniendo vitalidad con la imbricación de redes de reciprocidad e intercambio de bienes de consumo ritual (Rodríguez, 1995: 64).

El sistema de cargos cívico-religioso puede ser una institución de la comunidad corporativa cerrada, que funciona como un “regulador” de riqueza privada que no permite a individuos o a grupos monopolizar el poder; pero también puede ser una institución abusiva que propicia la transferencia de recursos hacia la Iglesia, hacendados o comerciantes; y que refuerza a los cacicazgos locales (Gomezjara, 1998: 88).

El culto a los muertos es un ritual prehispánico de fuerte arraigo en la comunidad de Tehuipango. La gente dice que la celebración de “todos los santos” es más significativa que la celebración del santo patrono. Desde la noche del 31 de octubre comienzan a llegar los difuntos. Se colocan dos ofrendas o altares, una correspondiente a los niños y otra a los adultos. El primero de noviembre los familiares y amigos se visitan, entregando en cada casa una vela blanca; en agradecimiento, el anfitrión guarda la vela y ofrece comida y bebida, tamales y atole. Las velas que se van acumulando durante el día se llevan al panteón el 2 de noviembre. Al amanecer, cada familia acude a la iglesia para bendecir sus velas. Las velas encendidas se colocan en canastas. Entonces el jefe de familia va llamando a los difuntos por su nombre, dándoles la bienvenida. El panteón es abarrotado por los habitantes del municipio. En cada tumba la familia deposita su ofrenda, conviven, comparten alimentos y consumen cerveza. Algunas ofrendas van acompañadas por grupos de música, como el mariachi, que toca como fondo musical *Amor eterno*, de Juan Gabriel. El ambiente es de paz, ceremonial y nostálgico (véase la fotografía 1).



Fotografía 1. Día de Muertos en Tehuipango, 2 de noviembre de 2018. Autor: Gualberto Díaz González.

Cuenta una leyenda que, en una ocasión, cuando se acercaba la fecha de Todos los Santos, un señor que trabajaba con mucha emoción para poder comprar y recordar a sus difuntos, recibió el pago esperado para conmemorar esa fecha, sin embargo, de camino a su casa se distrajo en la bebida y olvidó su destino sujeto a la botella de aguardiente. Al final de la farra, trastabillando por la ebriedad, retomó su regreso a casa. Iba caminando y bebiendo de la botella “caminera” hasta que se quedó dormido a mitad de su trayecto. Despertó alrededor de las diez de la noche y de pronto escuchó que se acercaban personas hablando y al verlo tirado en el camino, lo levantaron y le dijeron: “Vámonos, acompáñanos a visitar a los familiares”. Y el señor, todavía mareado, comenzó a caminar con todos, era gente conocida. “Vamos a pasar a esta casa”, le dijeron; entonces entraron y hallaron mucha comida y alcohol. Sin dilación, comenzaron a comer, y el señor de nuestra historia siguió tomando, ahora del alcohol que había en los altares. Tras el primer banquete, se fueron de esa casa rumbo a la siguiente. El hombre no se separó del grupo y

aguantó con estas personas tres o cuatro casas más, hasta que, nuevamente, se quedó dormido por la borrachera. Cuentan, los que relatan esta leyenda, que a la mañana siguiente, encontraron al señor tirado frente al altar de una casa. Le preguntaron qué hacía ahí. Entonces él contó que había sido invitado por unos amigos, que con ellos llegó hasta ese altar. Pero al voltear al altar, constató que solo faltaba en la ofrenda lo que él había comido y bebido, y que lo que él había visto que los demás habían comido estaba en su lugar. “Fueron los difuntos quienes me pasaron a traer cuando me quedé dormido en el camino”, pensó. Al poco tiempo el señor falleció.

Las zonas frías de la Sierra de Zongolica son consideradas infértiles, como las de Tehuipango; la necesidad de la migración temporal en la búsqueda de trabajo asalariado es una realidad muy antigua. La familia campesina de la zona fría en Tehuipango combina su trabajo individual con las escasas posibilidades de venta de fuerza de trabajo en la zona; de ahí la migración que es como un escape de la pobreza. En el municipio se producen un poco de maíz, chícharo, plátanos o quelites, que son para autoconsumo y también se pueden vender los domingos de plaza. Otros pobladores arriendan alguna parcela en otro lugar fuera del municipio. La venta de la fuerza de trabajo es casi nula durante la mitad del año. El ciclo agrícola no exige durante esta temporada mayores trabajos.

El circuito migratorio y de comercio en la región vienen del periodo virreinal, cuando la mano de obra migraba a las haciendas de caña y de tabaco que florecieron en el siglo XIX en la región de Córdoba, Orizaba y Zongolica. En 1884, las haciendas de Zongolica ocupaban a miles de jornaleros, hombres y mujeres. Las migraciones han continuado para cortar café o caña. Tehuipango ha sido un pueblo de migrantes.



## VII. MARGINACIÓN Y POBREZA

EXISTEN POCOS ARCHIVOS POBLACIONALES DE TEHUIPANGO. El primer censo oficial fue levantado en 1930 y dio un total de 2 832 pobladores; para 1940, la población creció a 4 844; en 1950 disminuyó a 4 438; en 1960, aumentó a 6 542 y para 1970, creció a 7 936 habitantes.

Las fuentes de información socioeconómicas publicadas en Coplamar y en el INEGI nos permiten observar el proceso identitario de la lengua en Tehuipango. En la Sierra de Zongolica, los municipios con mayor porcentaje de población hablante de lengua indígena son: Tehuipango, 99.6%; Mixtla, 98.4%; y Atlahuilco, 96.9% (INEGI, XII Censo, 2010). En Tehuipango, el total de hablantes de lengua indígena durante el periodo 1970-2010 se ha mantenido en 99%, mientras que la población bilingüe (náhuatl-español) se ha incrementado de 9.48% a 46.88%. Por su parte, la población de 15 años o más que no sabía leer ni escribir en 1970 era de 93.97%, para 2010 era de 56.74%. Durante el periodo de 1970-2010, el alfabetismo en Tehuipango aumentó de 7 a 44%.

En 1977 la Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados (Coplamar) estableció que la insatisfacción de las necesidades esenciales en México es resultado de la concentración de la riqueza social prevaeciente. Coplamar ubica a Veracruz en la región Golfo-Centro, cuyas zonas son la Huasteca, Papantla, Altotonga y Zongolica, y su población indígena era, en ese entonces, de 360, 309 habitantes. Los municipios que integran la zona Zongolica son: Acultzingo, Apatlahua, Aquila, Astacinga, Atlahuilco, Atzacan, Calchahualco, Coscomatepec, Chocaman, Ixhuatlancillo, Maltrata, Mariano Escobedo, Mixtla de Altamirano, La Perla, Los Reyes, Soledad Atzompa, Tehuipango, Tequila, Texhuacán, Tezonapa, Tlaquilpa, Tomatlán, Xoxocotla y Zongolica. De los 1 848 municipios considerados en el estudio de Coplamar para fijar los índices de marginación en Mé-

xico, Tehuipango es situado en el lugar 1841, con una marginación muy alta (Coplamar, 1982).

Tehuipango continúa siendo un municipio de alta marginación y la desnutrición es un problema grave. Si bien antes no había “muertos de comida”, debido a la producción agrícola de autoconsumo, que persiste y que es variada, el no contar con otras fuentes de subsistencia obliga a los lugareños a dedicarle esfuerzos suplementarios a la tierra, mismos que hoy están disminuidos o transferidos a otras actividades. Hasta los años ochenta, la única ruta de acceso en automóvil hacia Tehuipango era desde el estado de Puebla, por la comunidad de Tepeziztla, municipio de Vicente Guerrero. “Solamente la construcción de la carretera de cemento 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” (Martínez, 2010: 104).

Desde hace siglos el corredor industrial funciona, pero hacia la sierra no irradia desarrollo, por lo menos no para la mayoría, pues persiste la desigualdad y la pobreza. Para el capitalismo por desposesión, la región adquiere relevancia como fuente de valor y como un espacio donde las diferentes formas de estructuración y de reproducción social están condicionadas por una sociedad global (Bonfil, 1989).

## VII. BREVE HISTORIA AGRARIA DE LA SIERRA DE ZONGOLICA

EN LA REGIÓN DE LA SIERRA DE ZONGOLICA los cacicazgos económicos se mezclan con los políticos, estructurados a partir de la diferenciación étnica entre nahuas y mestizos, situación de clase basada en relaciones de explotación que aún persiste. El latifundismo en la Sierra de Zongolica ha tenido periodos en los que las superficies de tierras, concentradas en unas pocas propiedades privadas, llegaron a ser incalculables. El fenómeno de acaparamiento de tierras, realizado en la desposesión continua del territorio, mediada por el valor y su conversión en propiedad exclusiva de la clase terrateniente, es el proceso que en la actualidad da continuidad al viejo oficio de agiotista, porque en la Sierra de Zongolica “la tierra nunca ha sido de quien la trabaja” (García, 2017: 188).

En México, la reconfiguración de acceso a la tierra, derivada del reparto agrario, implicó la legalización de considerables extensiones de tierra concedidas a terratenientes, en contraste con las pequeñas dotaciones a campesinos ejidatarios minifundistas, y también marcó un proceso en el que ocurrió el establecimiento formal de la expulsión relativa de la tierra para muchos pobladores rurales.

El proceso de acceso a la tierra derivado de la Revolución estableció las condiciones para la existencia de los trabajadores jornaleros agrícolas, pero la estructura de mediación plasmada en el artículo 27 constitucional ha sido diezmada a partir de continuas modificaciones jurídicas que han respondido al proceso de desarrollo capitalista de la agricultura. En la Sierra de Zongolica, no ocurrió la adhesión masiva de la población rural a la revolución armada, pero sí hubo episodios de incursión de grupos rebeldes, procedentes tanto del estado de Puebla y de la zona baja del centro de Veracruz, hacia los límites con Oaxaca como con el valle de Orizaba. Desde la tierra fría, en la zona limítrofe entre los

estados de Puebla y Veracruz, líderes revolucionarios organizaron “expediciones depredatorias” hacia el municipio de Zongolica y en algunas de estas incursiones saquearon las haciendas Xochitla, Cuapa, La Cabaña, El Puente, Coyametla, Macuilca, Citlalapa y El Porvenir. En el estallamiento armado de la revolución, los nahuas de Zongolica fueron afectados por la incursión de facciones revolucionarias que se enfrentaban entre sí, cuando “el bandidismo devino como la forma más típica de protesta” (Knight, 2000: 192).

La fase armada de la Revolución mexicana resultó un fenómeno múltiple de pugnas por el poder y por el control del estado, protagonizado por grupos regionales diversos. La demanda principal de acceso a la tierra, hecha por las poblaciones rurales que se levantaron en armas, no fue satisfecha de forma inmediata. La dotación de ejidos no ocurrió como un proceso homogéneo integrado de forma igualitaria en la totalidad de los habitantes del campo. Las versiones oficialistas del proceso de reforma agraria en México lo reducen al reparto legal de tierras, pero se trató de un proceso mucho más complejo, que tuvo en la Sierra de Zongolica su particular forma de acaparar la tierra.

Durante la Colonia, entre los años 1592 y 1598, Alfonso Díaz Manzano, apropiándose de diversos sitios de tierras mercedadas, configuró la denominada Hacienda de Cabras, misma que pasó en venta por diferentes propietarios y que continuó creciendo en extensión, adicionándosele tierras que eran consideradas como propias por los pueblos que habitaban en la Sierra de Zongolica. Para el año de 1627, la Hacienda de Cabras fue donada a la Sagrada Compañía de Jesús, que utilizó las tierras como zona de pastoreo. Aquella pastoría abarcaría los actuales municipios de Xoxotla, Soledad Atzompa, Astacinga, Tlaquilpa, Tehuipango, Zongolica, San Juan Texhuacán, Mixtla de Altamirano y Los Reyes (Aguirre, 1987).

El cercamiento de tierras en la Sierra de Zongolica comenzó con la venta de un enorme latifundio heredado del tiempo de la Colonia, que abarcaba toda la sierra y parte del territorio de la zona de Tehuacán,

Puebla. La venta se llevó a cabo casi de forma simultánea a la consumación de la independencia de México. Una de las políticas implementadas por el gobierno de Veracruz, como parte de la configuración de los poderes de la naciente nación mexicana, fue la creación de ayuntamientos que, durante el año de 1825, establecieron gobiernos en las antiguas cabeceras de los cantones. Esto favoreció a los terratenientes dueños de haciendas y ranchos quienes, a través del recién instalado gobierno del ayuntamiento de Zongolica, consolidaron el control legítimo de la zona e intervinieron en la redistribución de la tierra a partir de la compra de la Hacienda de Cabras. En el contrato de compra de la hacienda se estableció que la venta se haría a “todos los nacidos en aquellos territorios y a los que hayan adquirido derecho de vecindad conforme a la unión e igualdad de individuos de una nación” (Reyes, 1963).

Las tierras de la Hacienda de Cabras fueron vendidas a los distintos pueblos de la sierra en dos momentos. En el primero, en 1824, se vendieron las tierras para el fundo legal de Zongolica, San Juan Texhuacán, Los Reyes, Mixtla de Altamirano y Cuetzala; y en el segundo, en 1847, se vendieron las tierras para los fundos legales de Soledad Atzompa, Tenejapa, Magdalena, Tlaquilpa, Aztacinga y Tehuipango (Reyes, 1963). Al realizarse la demarcación de linderos, las zonas en las que se habían establecido los ranchos tabacaleros desde el siglo xvii quedaron ubicadas en un vasto territorio dentro de la demarcación del ayuntamiento de Zongolica, que abarcaba una amplia extensión de tierra que, hasta el año de 1960, incluía el territorio del actual municipio de Tezonapa. Esta coyuntura fue propicia para que productores capitalistas ejercieran presión con el comercio intensivo de tierra, dando continuidad a la concentración desmedida en manos de no indios (García, 2017: 215).

La figura jurídica del municipio libre llevó a un proceso de reconfiguración territorial, delimitando la jurisdicción de cada municipio y estableciendo gobiernos municipales con facultades administrativas atribuidas a su poder de intervención. Los ayuntamientos de la Sierra de Zongolica, los cuales habían delimitado su territorio hacia la primera

mitad del siglo XIX, continuaron siendo dependientes, administrativa y políticamente, de la autoridad de los cantones de Zongolica y Tequila. En la actualidad, las administraciones de los ayuntamientos municipales tienen facultades jurídicas que les permiten ejercer un nivel de control sobre las tierras de su jurisdicción y juegan un papel fundamental en el allanamiento de las condiciones para el establecimiento de proyectos de expansión del capital.

Para legalizar el reparto agrario a campesinos, las tierras de los latifundios fueron declaradas como baldías nacionales. Al inicio de la década de los veinte, líderes veracruzanos, entre los que destacan Úrsulo Galván, Manuel Díaz Ramírez y Manuel Almazán, lograron organizar a la mayoría de los campesinos del estado con una ideología socialista. Para 1921, instalaron la guardia civil del estado en veinte municipios, entre estos Zongolica, unificándolos políticamente en la Liga de Comunidades Agrarias del Estado de Veracruz. El rasgo principal de las pugnas por la tierra en esta época fue el enfrentamiento violento desarrollado entre guardias blancas de los terratenientes hacendados y rancheros contra los peticionarios de ejidos. En la Sierra de Zongolica se pueden identificar cuatro categorías políticas, constituidas históricamente por el acceso a la tierra: los sin tierra, los propietarios privados minifundistas, los ejidatarios minifundistas y los terratenientes-ejidatarios y privados (García, 2017).

El primer periodo de tala de los bosques en la parte alta de la sierra, concretamente en los municipios de Tlaquilpa, Astazinga y Xoxocotla, ocurrió hacia la década de 1940. Los talabosques procedían de Tehuacán, Puebla. Durante las décadas subsecuentes, el negocio de la madera y la explotación de mano de obra utilizada para este mismo propósito se extendieron hacia todos los municipios de la región. Al inicio de la década de 1970, la pugna por la posesión de la tierra y por el uso de bosques adquirió una fuerza importante en la sierra fría, dentro de territorios municipales como Tequila, Magdalena, Tlaquilpa, Astazinga, Xoxocotla, Tehuipango, así como en otros municipios aledaños ubicados en las fal-

das de la sierra como Naranjal y Tuxpanguillo. Pobladores de estos municipios comenzaron a enfrentar a caciques y a terratenientes quienes, asentados en los gobiernos municipales y articulados con la industria maderera, realizaban explotación de la zona boscosa a gran escala. El dominio de caciques explotadores asentados en la estructura de los ayuntamientos municipales, sometiendo a la población con la intimidación y la fuerza, provocó la sublevación en el municipio de Tehuipango en los setenta, cuando sus pobladores se plantearon combatir el caciquismo político de forma directa (García, 2017).



## VIII. TIERRA, CULTURA Y PODER EN TEHUIPANGO

EN EL PROCESO DE INDEPENDENCIA desaparecen las repúblicas de indios, en 1825 se crean los ayuntamientos. En 1831, Tehuipango se volvió municipio y era uno de los doce que tenía el cantón de Zongolica. Para mediados del siglo xx, los municipios de la Sierra de Zongolica estaban divididos en los tres distritos judiciales: Zongolica, Orizaba y Córdoba. Como en la mayor parte de la Sierra de Zongolica, en Tehuipango tampoco hubo reparto agrario, por lo que permanece allí el régimen de pequeña propiedad con su particular historia agraria. En el Archivo General del Estado de Veracruz, Ramo: Tierras. CAM. Exp. 2296, hay una solicitud de reparto agrario, merced a la cual un grupo de campesinos de la región comenzó el trámite de un reparto agrario a través de la Comisión Agraria Mixta. Aquí la relación:

- El poblado de Tehuipango, por medio del expediente 1562, pide dotación de tierras el dos de julio de 1931.
- El poblado de Apotzinga, por medio del expediente 2296, pide dotación de tierras el 17 de septiembre de 1934.
- El 6 de junio de 1961 se dictamina levantar el censo general y agropecuario de los solicitantes de Tehuipango.
- El 9 de mayo de 1962 el comisionado de la Comisión Agraria Mixta informa que “los vecinos del lugar no desean dotación de tierras pues dicen que ellos no hicieron la solicitud, además de que poseen parcelas propias que heredaron de sus padres” y que la solicitud de 1934 “ha de ser una de tantas que en esa época formularon en toda la zona con fines políticos”; además, “saldrían perjudicados porque todos tienen alrededor del poblado sus herencias de pedazos de terrenos que no pasan de 30 hectáreas, que agradecen mucho a la Comisión Agraria Mixta las atenciones

- que les brindan pero que no desean adquirir terrenos por la vía de dotación ejidal, ya que sus necesidades respecto a tierras a la fecha son satisfactorias. Firman el Comité Regional Campesino de Zongolica y todos los campesinos mayores de edad del poblado de Apotzinga”.
- El 30 de mayo de 1962, Alfonso Verónica S., representante de la Comisión Agraria Mixta, y Cliserio Sáenz Amayo, manifiestan que “los vecinos del poblado Apotzinga, municipio de Tehuipango, no desean por ningún concepto seguir la tramitación del expediente de referencia ya que poseen parcelas propias que heredaron de sus padres”, por lo que “han desistido de la solicitud de dotación de ejidos”.
  - El 28 de abril de 1965, como los derechos en materia agraria no son irrenunciables, “el expediente permanecerá indefinidamente sin resolución”, pero “por lo tanto debe cancelarse y se cancela el expediente de referencia, sin perjuicio de que si lo estiman conveniente promuevan con posterioridad lo que a sus intereses convenga”.

El problema era que no había un documento que amparase la propiedad, y la mayoría de los habitantes de Tehuipango tenía, en promedio, una o media hectárea, la cual se va fraccionando conforme se va heredando a los hijos. Durante la década de los 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 compraventa o, en su defecto, la presentación de testigos que justificaran la posesión hereditaria. El trámite ante los representantes de la SRA fue gratuito, los pobladores tuvieron que pagar para la extensión de un acta de nacimiento extemporánea y para la certificación que incluía la elaboración del croquis de la propiedad. Esta diligencia les su-

puso, en su momento, vender algunos animales y aprovechar pequeños remanentes de sus cultivos de autoconsumo. A la fecha, la continuidad en la repartición de tierras y la oficialización de la propiedad por parte de algunos nativos obligan a mantener este sistema, para evitar conflictos en las comunidades cuando alguien decide cercar sus parcelas (Martínez, 2010: 145).

En Tehuipango cuentan que antaño las tierras eran de grandes extensiones y que los campesinos las iban tomando: “entraban al lugar y ahí se quedaban; con el tiempo se adueñaban del terreno y así empezó el reparto”. Algunos testimonios refieren que, en la década de 1920, llegaron “unas personas” a dirigir el pueblo en lo político y en lo religioso. Eran cinco hombres que venían del estado de Puebla, de apellidos Mendoza, Medrano, Contreras, Castillo y Villar, para apoderarse de Tehuipango y “se repartieron la tierra a como les dio la gana, ahora sus hijos son herederos de grandes extensiones”. Pero también dicen que, para que fueran aceptados como parte de la comunidad, tuvieron que cambiar sus apellidos por unos indígenas.

Desde mucho tiempo atrás, los terrenos eran comunales y todo el pueblo los trabajaba; pero, desde que llegaron esos cinco señores, comienzan a decidir. A los indígenas que estaban bajo su mando les dieron la oportunidad de trabajar las tierras, pero los señores mandaban y decidían a qué persona designar como gobernante. Que esos señores hubiesen de cambiar de apellido para ser aceptados como parte del pueblo significa que los indígenas de Tehuipango se resistían y que no los reconocían como autoridades, “pero como traían la palabra, hablaban español y traían la Biblia, entonces en nombre de Dios fue violenta la entrada, no fue un encuentro de hermandad, hubo choque” (L. Macuixtle, comunicación personal, 11 de marzo de 2017).

Ahora los terrenos son propiedad privada, lo cual comienza en la época de Carlos Salinas, cuando se empezó a dividir, a vender la tierra, y cuando llegó la escrituración empezaron a dar títulos de propiedad. Ahora es pequeña propiedad. En Tehuipango, se acostumbra que el hom-

bre herede el terreno, porque la mujer, al casarse, se integrará a otra familia. “Se dice que es discriminación, pero creo que es justo porque la mujer no hereda el terreno de su papá, ya en su momento le tocará. Aunque cada vez se va dividiendo más, aún se conserva el trabajar en grupitos en la familia, se apoyan para cultivar y se reparten” (F. Quiahua, comunicación personal, 20 de agosto de 2017).

Los terrenos en la Sierra de Tehuipango no eran de propiedad privada, todo era terreno comunal, todos entraban a donde querían a cortar leña y pastoreaban a sus animales donde mejor podían (M. Calihua, comunicación personal, 20 de agosto de 2017).

Antes, el municipio se dividía en departamentos. Un departamento era como una comunidad grande, integrada por barrios. Ahora son 56 localidades registradas oficialmente en el municipio y cada una tiene agente auxiliar, consejero y comité de educación. En el municipio hay familias que acapararon más tierras, como Pascual Chipahua, que tenía 30 hectáreas de terreno; él ya falleció, pero repartió a sus hijos. El hombre que tiene más dinero en Tehuipango durante los últimos decenios se llama Ricardo Aquiahua, dueño de tiendas de abarrotes y de construcción. Dicen que, después del conflicto de 1980, don Ricardo fue de los primeros que compró un carro de carga. Según versiones de la gente, después de la matanza todo mundo huyó y dejó su mercancía abandonada y Ricardo Aquihua la recogió y con ello puso tiendas y negocios.

Sobre el origen de Tehuipango hay una leyenda que se trasmite de boca en boca durante generaciones. Don Mauro, quien la cuenta para nosotros, tiene 100 años de edad y es nahuahablante, cuando se le pregunta sobre los orígenes del pueblo, con voz fuerte y clara, dice:

Kihtohwa se tlahtol tlen axtoh otlapahnok ich altépetl Tehuipango, okahtka eyi Teotl okipiayah miak ipahti, yehwah itohka Pablo, Miguel y Santiago, otlanawatiahya ich altehpetl. Tlen itlakahwan Pablo iwan Miguel ochanchiwayan iwan otlawaya kuali. Kampa se tohnal Santiago okuehsihuik, okihto yeh ahmo tlakwas ihmpa se mesa kuahli, omoxehloh ikuan oyahki

ochanchiwahto ich se tepetl. Tlen Teotl ahmo okihmpaktih itlayehyekol Santiago iwan yeh okikahke kemeh se masehwaltlakatl. Kampa Santiago okipiahya miak tohmi iwan tlahtol, ye ahmo okahtka kuahli kampa iknihwa makihtoktiya tlen ahmo kuahli.

Ohpanok xihuitl. Seh tohnal ochanhtik Tehuipango seh yolkahtl itohka Plata, kampa okixixihni y iuan okitlatlahmi altepemahyotl. Teohmeh, Pablo iuan Miguel, ahmo okualhtik okinhkakili Plata, kampa okihtemohke Santiago iwan okihtlatlanelihke makinhpolewi matlamikti. Santiago okihto kema kimihktis Plata kampa okinhlatlanili mayehto ihpanalistli tlen tlahkameh Tehuipango. Teotl okihtohe kema.

Ich kuehsiwilistli Santiago okihtlank Plata iwan okahlakili ich ilohmo se amatl tlen kahki tonalpawal iuan altepeihlhuitl kampa akmoh kehma makimahti ilhwitl ich altehpetl, iwan okikuihkak ich weihatl Golfo de México, kan chanchihwa kemeh se kuahuitl. Plata tlahtlanhtok ¿kemehnia tlawihtis ich altépetl? Kan yeh huihts momakohpaki, ich kuauhyoh amika kinanhkilia. iwan kampa tlahtekuini yeh Plata kuahlani iwan tlahtlani ¿kemehnia tlawihtis ich altépetl Tehuipango?

Kohkolmen kihtowanh Santiago ochanchiwahya ich Tiohpa, kampa okichiwilihke se kahli, ihko oneski Santiago Tehuipango, se teotl weih, chikahuahk, tlen molwihtilia ich 25 de julio. Kampa tlakehkekol ahmo mochihwa ich masehwaltel tlen ikiyehyekohke Teotl.

[Cuenta la leyenda que, en el principio de los tiempos, en Tehuipango vivían tres dioses que tenían mucho poder, Pablo, Miguel y Santiago, quienes decidían las cosas del pueblo. La gente de Pablo y Miguel vivía con lujo y comía bien. Pero un día Santiago se inconformó y dijo que él no comería en una mesa lujosa, se apartó y se fue a vivir a la montaña. A los dioses les molestó el acto rebelde de Santiago y lo consideraron como un pobre, aunque tenía dinero y poder. Santiago no estaba de acuerdo con el maltrato a la gente humilde.

Pasó el tiempo. Un día llegó a vivir a Tehuipango un ser de mucha maldad que se llamaba Plata, quien empezó a dividir y a destruir a la co-

munidad. Los dioses Pablo y Miguel no podían controlar a Plata, por lo que fueron a buscar a Santiago para que viniera y lo destruyera. Santiago dijo que destruiría a Plata a cambio del respeto a la gente pobre de Tehuipango. Los dioses aceptaron su propuesta.

En una épica batalla, Santiago derrota a Plata y le clava en su espalda el calendario de las fiestas de Tehuipango, para que nunca más supiera de las fechas conmemorativas de la comunidad, y lo llevó al Golfo de México, a donde ahora vive Plata en forma de árbol. Pero Plata siempre quiere saber cuándo son las fiestas del pueblo, para regresar y cobrar venganza, por eso voltea y pregunta: “¿Cuándo habrá fiesta en la comunidad?” Pero nadie le responde. Cada vez que hay truenos es porque Plata se enoja y pregunta: “¿Cuándo es la fiesta en Tehuipango?”

Los abuelos cuentan que Santiago vivía en las pirámides, adonde le hicieron su capilla. Así nació Santiago Apóstol, el Dios rebelde, guerrero, el Santo Patrono cada 25 de julio. Pero el compromiso de atender a los pobres, a lo que los dioses se habían comprometido, no se ha cumplido.] (M. Teopile, comunicación personal, 20 de octubre de 2017.)

Los mesoamericanos fincaban la base de su organización social en la relación del grupo emparentado y la tierra destinada al cultivo. Si bien los recursos materiales y los instrumentos de la producción se encontraban en manos de familias extensas, las relaciones se basaban en la reciprocidad y en la redistribución de los excedentes. A esto se le conoce como comunidad; las personas no llegaban a monopolizar las posiciones de autoridad y continuaban con el traspaso del poder comunal. “Los pueblos agrícolas mesoamericanos desarrollaron culturas muy elaboradas en sus aspectos ceremoniales y muy ricas en el orden monumental de las construcciones”, dice Aguirre Beltrán: el territorio es un complejo sistema de mosaicos territoriales demarcados por individuos y grupos que los defienden, “la unidad primaria del mosaico territorial” (1987: 126).

Desde tiempo atrás, en Tehuipango se ha practicado los usos y costumbres sobre la forma de gobernar con un concejo de personas que, por

su edad, participación y conocimiento, proponía y tomaba las decisiones de la comunidad. Eran quienes designaban a quien ocuparía el cargo de presidente por un periodo de tres años, previa consulta. “Cuando el concejo elegía a una persona, esa persona tenía que participar. Había influencia de la Iglesia a través de las mayordomías, porque si el mayor-domo no obedecía lo metían a la cárcel” (F. Quiahua, comunicación personal, 20 de agosto de 2017).

Gente de respeto era elegida como autoridad y a la misma se le ofrecía un obsequio por aceptar esa responsabilidad. Cuando aceptaba el cargo, se le aconsejaba sobre lo que tenía que hacer y se le daba un bastón de mando, que simbolizaba la encomienda y el cargo. Regularmente la persona que aconsejaba ya había gobernado con anterioridad, como un líder que da el mensaje a la nueva autoridad.

Juventino Calihua Panzo lo cuenta así: “En el centro de Tehuipango había un concejo de gente mayor que se elegía por dedazo. Mi abuelito fue presidente, creo que en 1966. No había partidos políticos, solo el concejo decidía quién iba a ser presidente municipal” (J. Calihua, comunicación personal, 13 de octubre de 2017).

A la autoridad se le hacía entrega de un bastón con un gran libro que contenía la historia del pueblo, un códice que llevaban cargando en una bestia en cada ceremonia de entrega del poder; pero que se perdió o se lo robaron alrededor de 1969, dicen. Los policías que cuidaban a la comunidad estaban también en servicio social, eran hombres fuertes que eran seleccionados de las comunidades para cuidar a la autoridad y al pueblo.

Todas las autoridades que pasaban no conocían la letra, no tenían escuela, las ponían nada más para llevar el orden. Antes había grupitos, líderes que ordenaban en el pueblo y decidían quién iba a ser la nueva autoridad. Eran los líderes quienes ponían a alguien por sus características, por respeto, alguien que no tuviera problemas con los vecinos, que fuera limpio. Le preguntaban al pueblo qué pensaba, pero como el grupito ya había

decidido, la gente decía que estaba bien (J. Quiahua Panzo, comunicación personal, 13 de octubre de 2017).

Aquel ejercicio de gobierno en Tehuipango no implicaba un pago en dinero por ser un servicio a la comunidad y el mandato podría ser revocable, si así lo determinaba la asamblea y el concejo. Esta forma de gobierno prevaleció hasta la llegada de los partidos políticos, que impusieron los periodos rígidos de tres años de gobierno municipal y la auscultación de los candidatos a gobierno. Se pasó de una democracia participativa a una representativa: se hizo a un lado la asamblea como instancia de gobierno y se pasó a una donde la plantilla era avalada por el PRI, que la registrada a nombre del partido oficial.

En la fotografía 2, se observa una junta de trabajo donde se auscultaron los candidatos para diputados y senadores, en la elección de 1964. Al fondo de la imagen, frente al edificio municipal, se levanta un estrado cubierto por una lona con el logo del PRI, único partido que tenía acceso a la auscultación en las asambleas del pueblo. En el estrado aparecen, al menos, tres hombres. Abajo, una muchedumbre como de 40 personas de la comunidad, hombres, mujeres y niños, miran hacia el estrado. Algunas niñas y niños que permanecen detrás, advierten la presencia de la cámara y miran con interrogación.

En la fotografía 3 aparecen alumnos de la Escuela Rural Benito Juárez. La mayoría de los niños están cubiertos con el jorongo a rayas típico de la comunidad y miran a la cámara con expectación.

A continuación, presentamos un testimonio de Floriberto Quiahua, que nos narra sobre los cambios culturales del pueblo, sobre los saberes ancestrales que prevalecen en la comunidad:

Desde que nací, he visto que mi pueblo ha tenido muchos problemas en cuanto a sus necesidades básicas, somos personas que convivimos mucho con la naturaleza, a la que llamamos madre tierra. La gente se dedica al campo, a cuidar animales y resiente los problemas que están sucedien-



FOTOGRAFÍA 2. Junta de trabajo y auscultación para diputados y senadores, Tehuipango, 16 de mayo de 1964.



FOTOGRAFÍA 3. Escuela Rural Benito Juárez, Tehuipango, 1972.

do en cuanto al desempleo, migración; los padres de familia abandonan a sus hijos porque se van a trabajar a otro lado.

La comunidad ha cambiado, cuando yo era niño la población era pequeña, había más convivencia, ahora nos estamos volviendo individualistas. Antes era más trabajo de equipo, se hacían faenas en los caminos, los convivios eran para apoyar y convivir; ahora van por tomar cerveza y

llevan un regalo pero vacío de sentimiento, antes el regalo era de leña o agua para la comida, se le daba un sentido que era más provechoso en convivencia y sentimientos.

Hay saberes que los indígenas guardan para beneficio de ellos, como los alimentos típicos que se preparan, tamales, quelites, elotes. La comunidad siembra maíz para autoconsumo, se siguen utilizando semillas para preparar comidas y atoles con diferentes sabores y técnicas de preparar, pero ahora muchos jóvenes prefieren alimentos enlatados.

En la medicina tradicional usamos las hierbas para la cura de enfermedades. Es un problema que la medicina tradicional no esté reconocida. Hay mamás que van a la escuela a pedir permiso porque sus hijos están enfermos, y si los curan con remedios no pueden traer justificante médico. Con el uso del temazcal sucede algo similar, se está perdiendo porque el gobierno nos dice que ya no lo ocupemos, que las señoras se deben aliviar en la clínica. Antes se metía a las señoras al temazcal para beneficio del parto. Los indígenas queremos hacer algo para beneficio de la gente, que se sienta en lo profundo del alma (F. Quiahua, comunicación personal, 3 de noviembre de 2017).

## IX. CACIQUISMO, NORMALISMO, TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y LA LUCHA POR LOS DERECHOS

ERAN LOS AÑOS POSTERIORES AL 68; había auge de las teorías marxistas y la praxis de teología de la liberación; la opción radical: la guerrilla urbana y rural. Como respuesta vino “la guerra sucia”. Eran tiempos de cambio, de utopía; tiempos oscuros también. Hubo muchos militantes desaparecidos que, hasta la fecha, no se sabe qué fue de ellos.

Pareciera que Tehuipango estaba aislado del mundo, pero jugaba un papel clave en la historia de las luchas sociales de la sierra de Veracruz. Con el combate a los cacicazgos locales y regionales aparecía una lucha identitaria en defensa de la cultura; participaban jóvenes normalistas rurales; se dio la influencia de grupos comunistas y la solidaridad de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) de la región de las Altas Montañas.

El cacique es parte de un sistema político que genera conflictos en pueblos y en comunidades, pero cada caso tiene sus personajes y características propias. Desde principios del siglo xx, el normalismo rural ha tenido un rol protagónico en el campo mexicano. Las CEB en América Latina tuvieron influencia en muchos de los movimientos sociales más importantes de la época.

Desde los procesos de conquista, la violencia contra las luchas de los pueblos indígenas ha dejado rasgos estructurales en la conformación de las naciones latinoamericanas, las guerras de independencia, la abolición de las naciones indígenas y la revolución. Los medios de defensa y las formas de resistencia con reivindicaciones legítimas han provocado la reacción del Estado para preservar el orden y la contención de la lucha armada. El México posrevolucionario quedó marcado por la violencia institucional signada por un amplio margen de impunidad, corrupción e injusticia. La clase política y la oligarquía económica se beneficia-

ron mediante el entreguismo al capital extranjero y la falta de soberanía económica (Oikión y Urrego, 2010).

Los movimientos radicales en Latinoamérica amalgaman diversas ideologías y fórmulas organizativas con el anhelo de un cambio de fondo. Se han enfrentado a un instrumental represivo, formas de exterminio y depuración, países que diseñaron salidas políticas a conflictos armados con técnicas represivas, focalización de los conflictos, guerra de baja intensidad, enfrentamiento directo, infiltración de organizaciones armadas, fractura interna de los grupos, generación de incertidumbre y confrontación política e ideológica y una represión llevada por debajo del tejido social y fuera de la observancia pública Garrido, 2010: 184).

En la década de los setenta se observan, en el ámbito rural veracruzano, movimientos campesinos en zonas serranas, algunos clandestinos: Atzalan, Misantla, Zongolica y la Huasteca, con “una demanda central que fue la lucha por la tierra” (Aguilar, 2012: 133) y por el derecho a gobernarse. De 1980 a 1984, “en Veracruz mandan las armas”: matanzas, secuestros, asesinatos, desapariciones, “donde el 70% de los homicidios se cometen en el campo” (Velázquez, 1985: 11).

La integración comercial y política entre lo hispano y lo indígena fomentó la formación y ampliación de cacicazgos pueblerinos, y sus incorporaciones en jerarquías caciquiles más amplias y no indígenas. El cacique es parte de un sistema político generalmente civil y partidista, que tiende a generar conflictos entre pueblos y sujetos, cabeceras y barrios, comercios o explotación de recursos naturales, en ataques a la propiedad comunal y municipal. Como producto del mestizaje cultural, el caciquismo —estos *padrastrós de los pueblos*— ha sido cambiante en la historia de México y depende del contexto político y social en el que se ubique:

Encontramos en el México rural y eminentemente patriarcal, un contexto político-cultural idóneo para el ejercicio del poder caciquil, el caciquismo a todos los niveles, pero también observamos algunos fenómenos de cambio. Los cacicazgos colonial-pueblerinos se integraban en redes más amplias y

se desindigenizaban, se nota un creciente proceso gradual de la incorporación y jerarquización de cacicazgos locales en dominios más amplios y una creciente restricción de sus espacios autónomos (Buve, 2003: 34).

El dominio del cacique depende de la manipulación del dinero y de la autoridad gubernamental que se tenga. El caciquismo ha dado pie a procesos de ingobernabilidad y el Estado se ha justificado para dar paso a la militarización. La organización social juega un papel importante para contrarrestar los cacicazgos y, debido a que muchas de las organizaciones no se gestan dentro de la comunidad, son proclives a la intervención y a la manipulación de intereses privados y a la represión.

Para Alan Knight, los caciques son políticos y/o civiles que no necesariamente ocupan cargos oficiales para ejercer el poder y existen en varios niveles sociopolíticos: el caciquismo nacional, el estatal, el regional, el municipal y el local. Los caciques del nivel más bajo dependen de los niveles superiores y si arriba hay cambios, es muy probable que en los niveles de abajo también los haya. Pero los “caciques clásicos”, “amos y señores de nuestra Patria Chica”, han tendido a dominar la historiografía reciente con su presencia ubicua en los archivos y en el papel fundamental para mantener el sistema político posrevolucionario (Knight, 2000: 19).

Los primeros caciques fueron los nobles que encabezaban los señoríos indígenas, y los intermediarios entre la masa indígena y el gobierno virreinal. Los caciques indígenas fueron de gran ayuda para los españoles y, a cambio, se les facilitaban todas las oportunidades para aprovecharse de la comunidad indígena, permitiendo el abuso de poder. También la industrialización y la urbanización permitieron modificar el cacicazgo rural, tornándolo “un sistema de intermediación que sirviera de sostén al PRI y de control de las demandas y acciones del proletariado” (Meyer, 1983: 39).

Después de la Revolución de 1910, el caciquismo siguió vigente en situaciones donde articuló diferentes modos de producción (capitalista y no capitalista) y donde necesitó de intermediarios políticos entre la

clase dominante y los grupos dominantes. “La idea de que los caciques funcionan como intermediarios políticos entre los medios de producción se sustenta en el hecho de que la mayoría de las veces son ellos los agentes económicos de penetración del capitalismo, siendo esta una de las primeras fases de acumulación de capital y no del capitalismo desarrollado” (Paré, 1982: 49).

Leoncio Macuixtle es maestro de educación indígena y fue el primer presidente municipal de oposición en Tehuipango durante el periodo 2005-2007. La alternancia política llegó a través de una alianza del Partido de la Revolución Democrática (PRD). Macuixtle es originario de Tehuipango, le interesa la historia de su pueblo, aquella que no está escrita en los libros sino en la memoria colectiva, en los recuerdos de los abuelos sobre los orígenes de Tehuipango:

A principios del siglo xx, llegaron a Tehuipango cinco señores provenientes del estado de Puebla, de apellidos Mendoza, Medrano, Contreras, Castillo y Villar, y se repartieron el terreno del municipio a como les dio la gana, ahora sus hijos son herederos de grandes extensiones de tierra. Los cinco señores se cambiaron los apellidos para ser aceptados en el pueblo. Los Mendoza y los Castillo se adjudicaron el apellido Calihua, por ejemplo. La estrategia de cambiar de apellido se debió a que los indígenas de Tehuipango no reconocían a los cinco señores como autoridad y opusieron resistencia. Los cinco señores traían la palabra, el español y la Biblia, pero no fue un encuentro de hermandad con la mayoría indígena. Los cinco señores tuvieron que cambiarse de apellido y el territorio quedó dividido por grupos de afinidad: los Macuixtle, los Calihua, los Panzo, los Tehuixtle.

Aquellos cinco señores venían por la parte civil y por la parte religiosa, cuando llegaron ya tenían autoridad. Los indígenas les dieron la oportunidad de trabajar sus tierras, pero los señores se las apropiaron y decidían a quién poner en el gobierno. Mi padre me contaba que la Iglesia también era autoridad municipal, porque los topiles los ponía el municipio, pero trabajaban en la iglesia acarreando agua para que el sacerdote

y su familia pudieran bañarse. Era una coordinación entre la autoridad civil y la eclesiástica. Me decía mi padre que veían al sacerdote comiendo y a los topiles trabajando todo el día para llenar el tanque de agua.

Sentada a la orilla de un fogón, mi mamá me platicaba cuando fue a votar por primera vez. Llevaba una boleta, luego me dijo que había ido a votar, a cambiar la autoridad. Y ese mismo día me contó que Juan Chilpahua, que era el presidente municipal, le dijo que la felicidad de un pueblo se termina cuando llega una autoridad de fuera a gobernar, que tuviéramos mucho cuidado, pues en cualquier momento podría pasar. No era profeta, pero fue lo que sucedió. Después de él empezaron los problemas.

A partir de las juntas protectoras del estado de Veracruz para impulsar la inmigración de mestizos y de extranjeros, en el siglo XIX se comienza a disolver el régimen de propiedad comunal en la Sierra de Zongolica. La concentración de la tierra en manos de no indios fue mayor en la zona cálida, lo que no impidió que, en las altas montañas, los municipios nahuas estuvieran encabezados por mestizos que hablaran español, lo que les representaba tener el control y el poder. La Sierra de Zongolica ha sido tierra de cacicazgos políticos, económicos y religiosos.

El caso que nos ocupa es el que se da en Tehuipango. Alrededor de la década de los sesenta la comunidad decide organizarse para acabar con los privilegios del cura (que tenía mujer, varios hijos y gente de la comunidad a su servicio). Después de una lucha que incluyó demandas y protestas, la comunidad expulsa del pueblo al secretario del ayuntamiento, quien protegía al sacerdote; quien, al verse sin protección ni apoyo, abandona el pueblo. Ese logro de la comunidad significó mucho para la naciente organización, siguieron reuniones y asambleas, porque el objetivo era recuperar el gobierno para la comunidad. Ya se opinaba, se vigilaban las prácticas y se fiscalizaban los recursos.

Sin embargo, para la siguiente elección, la organización no tuvo oportunidad de formar parte de la decisión para nombrar a la nueva comuna. Es entonces cuando llega a trabajar a Tehuipango, como secretario del

ayuntamiento, un joven traído de Atlahuilco que hablaba náhuatl y español y que había estudiado el bachillerato. José Cerezo no era terrateniente, pero tenía relación con la familia que lo había hecho traer, que era acomodada, tenía ganado, casa y terreno, en comparación con la mayoría de los de la comunidad. A los pocos años, Cerezo emparentó con esa familia, se casó con una de las hijas. El tipo de caciquismo que se da en Tehuipango con Cerezo no es precisamente de carácter económico, sino político y cultural, pues mantenía una relación de alianza con los caciques políticos y económicos de la Sierra de Zongolica, por lo que comenzaron a verlo como cacique, no por la acumulación de bienes sino por sus relaciones y su poder. Cerezo tejía redes con los habitantes de Tehuipango y designaba a los integrantes de la comuna. En 1973, fue acusado de corromper el concejo de ancianos para autonombrarse presidente municipal y colocar a sus allegados en la administración. Cerezo fue señalado por cometer arbitrariedades que se incrementaron una vez instalado en la presidencia municipal. Posteriormente, vinieron los reclamos por corrupción y por despojo de tierras. Durante su gestión, crece una organización social que logra expulsarlo de Tehuipango. Pero Cerezo nunca dejó de operar, mantuvo los contactos con Tehuipango y con la región.

Por otro lado, para entender el papel que jugó en la Sierra de Zongolica la escuela de Iniciación Pedagógica Enrique Laubscher en la conformación de cuadros que participarían en las luchas sociales y en acciones colectivas de la región, miremos los inicios del normalismo rural en México y sus fundamentos pedagógicos.

El proceso que caracteriza a las normales rurales en México se remonta al periodo posrevolucionario de 1910, cuando algunos gobernadores facilitan la creación de escuelas laicas en sus estados y patrocinan la obra de pedagogos extranjeros como Enrique Laubscher y Enrique Rébsamen; pero la gran mayoría del campesinado no recibía ninguna instrucción formal (Raby, 1968).

El decreto de Plutarco Elías Calles como gobernador de Sonora, del 24 de septiembre de 1915, estipula que “en todo rancho, hacienda,

congregación minera o de labranza se establecieran las escuelas necesarias y clasificadas según la ley de la materia”. Por ello, los antecedentes de las normales rurales fueron las escuelas para trabajadores, que pertenecían a empresas agrícolas e industriales, llamadas Artículo 123, que se comenzaron a implementar en 1915 con un programa de “educación popular” para que alumnos y maestros desempeñaran un papel activo en la generación de movimientos sociales, incluyendo la vía armada, pero también en la lucha por los derechos sobre el territorio, como una forma de hacer frente a los abusos de terratenientes y de caciques (Loyo, 1990).

Las normales rurales se originan con base en las escuelas normales regionales y en las escuelas centrales agrícolas que se construyeron a principios de los años veinte para formar maestros que en poco tiempo enseñaran a leer y a escribir. La visión que tenían sus precursores era que, por medio de la educación, se pudiera forjar una identidad colectiva y conservar una memoria y una afirmación de dignidad (Padilla, 2009).

Las preocupaciones del gobernador de Michoacán, Francisco Múgica, se centraron en el campo y en la educación; repartió tierras y, en 1921, expidió una ley del trabajo estatal de carácter progresista. Ante el rezago educativo fundó las normales rurales, en 1922. A nivel nacional se unía a la política de José Vasconcelos con el programa de crear Escuelas Centrales Agrícolas que impulsaran la formación de maestros campesinos (Coll, 2015).

Diseñadas para hijos de campesinos, las normales rurales representaban una oportunidad de escapar de la pobreza y de contribuir al desarrollo rural, como “una de las únicas vías por las cuales los campesinos podrían ascender socialmente” (Padilla, 2009: 90), y también como agentes de alfabetización y de un cambio social establecido en la reforma constitucional de 1934, que implantaba una “educación socialista” (Raby, 1973).

El proyecto de educación socialista se basaba en una “enseñanza antirreligiosa”, lo que dio paso a la reforma del artículo tercero constitucional. En los planes de estudio de secundaria se insistía en fomentar una conciencia social con un curso de “orientación socialista”, en el cual

se verían “los distintos conceptos sociales: el religioso, el militar, el político, el ético, el jurídico y el educativo”, para “crear conciencia de clase”; sin embargo, en 1939 se aprobó la Ley Orgánica de Educación, por la cual el Estado se queda con el monopolio educativo (Vázquez, 1985).

En el estado de Tabasco, por ejemplo, la educación normalista por esos años era antirreligiosa. En Campeche, el obstáculo se encontraba en la oposición abierta entre las autoridades y las organizaciones locales controladas por nuevos ricos, surgidos bajo un “falso socialismo”. Desde sus inicios, el ambiente para aplicar la educación socialista no fue el más propicio, ya fuera por la oposición de los padres de familia, por la Iglesia, por la situación del magisterio o por el desconocimiento de la nueva doctrina (Mora, 1979).

El propósito de las primeras normales rurales fue formar un núcleo de maestros bien preparados y con ideas avanzadas; hasta cierto punto, estos normalistas cumplieron su misión, pero su reducido número y la falta de recursos económicos iban a limitar su influencia, por lo menos hasta después de 1930.

El maestro rural no limitaba su tarea a la instrucción rudimentaria, porque su labor iba más allá del aula y abarcaba a toda la comunidad: educar personas que pugnarán por condiciones de vida más justas y poner freno a los abusos de los terratenientes y al poder de los caciques.

Las condiciones políticas locales pueden explicar muchos de los ataques y de las amenazas contra los educadores del campo, sea porque ellos se hubieran mezclado en la política o porque ciertos políticos quisieran manejar a los maestros para sus propios fines.

El radicalismo y la militancia de algunos maestros podían suscitar diferencias personales sin que estuvieran en relación con cualquier conflicto concreto. Otros maestros rurales actuaban como agitadores y tenían una participación importante en los conflictos sociales de la época. Además, hay muchas indicaciones de que eran elementos claves en la ejecución de la reforma agraria: como se ha visto, aparte de los casos –que no son po-

cos— donde es evidente que un maestro había encabezado solicitudes o tramitaciones de tierras, hay muchos más que hacen sospechar algo parecido o donde los profesores organizaban y defendían a los campesinos y hacían propaganda a favor del ejido y contra los caciques (Raby 1973: 209).

De 1922 a la actualidad se crearon 53 normales rurales y actualmente solo existen 16 en todo el país, pero mantienen una tensa relación con el gobierno federal. El conflicto se remonta al régimen de Ávila Camacho. Con la contrarreforma agraria, las normales rurales empezaron a resultar incómodas para los gobiernos que buscaban mantener y recomponer las relaciones con los terratenientes que subsistían en el agro mexicano. A partir de la mitad de los años sesenta, las normales rurales fueron acusadas de ser “semilleros de guerrilleros”. Funcionarios gubernamentales, charros sindicales y la prensa referían que “si no las desaparecemos, van a seguir con lo mismo”, por lo que Gustavo Díaz Ordaz cerró más de la mitad de las normales rurales en 1969 (Coll, 2015).

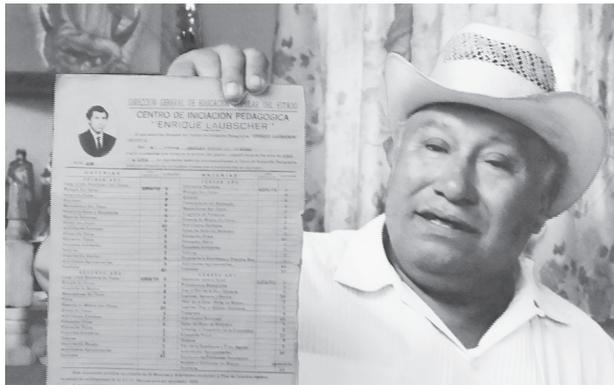
El programa de una educación normalista en regiones indígenas de Veracruz se comenzó a implementar en los años sesenta. En 1958, se fundan dos centros de iniciación pedagógica: el de Tantoyuca (en la región norte) y el de El Carrizal (en la región sur), los cuales estaban incorporados a la Dirección General de Educación del Estado. En sus inicios, los centros ofrecían una educación secundaria de dos años; en 1965, se amplió el programa a cuatro años: tres de nivel secundaria y uno de magisterio. En 1966, se funda el Centro de Iniciación Pedagógica Enrique Laubscher en el municipio de Los Reyes de la Sierra de Zongolica, durante el sexenio de Rafael Murillo Vidal (Blázquez, 2016).

En la Sierra de Zongolica, el programa del centro de Los Reyes consistía en formar educadores bilingües (náhuatl y español). El objetivo era formar maestros para combatir el atraso y la marginación social en la que se encontraban la mayoría de las comunidades nahuas de la sierra. El centro de Los Reyes vendría a ser un elemento clave en la difusión del pensamiento crítico durante los setenta. A Los Reyes acudían jóvenes

de la región a recibir una educación bilingüe para instruir a los pueblos desde su lengua madre y así combatir el analfabetismo. La primera generación egresó en 1970 (véase la foto 4).

El centro de Los Reyes funcionaba como un internado, nos dice don Aurelio Xochicale:

Las clases eran de nueve a dos y por la tarde íbamos a hacer alguna actividad. Nos levantábamos a las cinco de la mañana e íbamos a trabajar al campo; había borregos, conejos, pollos, cochinos. Nos organizábamos por comisiones para trabajar en el campo y sembrar la milpa. Después de desayunar y a las nueve entrar a clases. Salíamos a las dos a comer frijolitos, quelites, huevo. Por la tarde se regresaba a hacer alguna actividad en la escuela, le decían pequeñas industrias, y en la tarde a descansar y estudiar, hacer la tarea. Las materias eran de técnicas de la enseñanza, didáctica general, psicología, pedagogía, historia. A mí me gustaba didáctica de la enseñanza y didáctica especial, que eran para enseñar a leer a los niños sobre psicología pedagógica (A. Xochicale Ajactle, comunicación personal, 10 de julio de 2017).



FOTOGRAFÍA 4. Aurelio Xochicale, egresado de Centro de Los Reyes, muestra su certificado, 10 de julio de 2017. Autor: Gualberto Díaz González.

Los estudiantes del centro de Los Reyes venían de diferentes partes del estado de Veracruz. Ezequiel Jiménez Romero estudió en Los Reyes y, posteriormente, participó como “secretario de actas” durante el autogobierno en Tehuipango. Su relato ilustra la vida del centro y cómo se involucraron los estudiantes en algunos conflictos del centro y del entorno regional.

La vida en la escuela era de internado y nos daban una beca de 120 pesos al mes. Se tenía uno que adaptar al trabajo, que era de tomar clases y de hacer faena en los huertos de la parcela escolar, incluso apoyar a una comunidad cercana en trabajos de faenas. El problema fue que el producto de la parcela escolar que teníamos no era aprovechado por los alumnos, sino que era canalizado para las autoridades que radicaban en Xalapa. Teníamos una granja de pollos y los huevos de las gallinas se los llevaba el director de la escuela.

Entonces empezó la inconformidad porque no nos dejaban comer un huevo o un pollo, todo se lo llevaban fuera de la escuela. Y lo que más nos lastimó es que nos estaban reteniendo la beca por más de ocho meses. Entonces unos compañeros estaban ligados a algunas organizaciones como la Liga de Comunidades Agrarias y, a través de ahí, conseguimos las audiencias para empezar a hablar con el gobernador. A veces eran las dos de la mañana cuando pasábamos a hablar con el gobernador. Le expusimos el problema de la beca y nos dijo que ese dinero ya había sido depositado, que ya no teníamos que andar reclamando. El director de la escuela, Esteban González, tuvo que devolver el dinero de las becas de 50 jóvenes y posteriormente fue cesado de la escuela. Se normalizó el pago de la beca y transformamos un poco el aprovechamiento de lo que producíamos, como maíz. Entonces ya podíamos comer elotes, col, los productos del campo.

Luego llegó como director Porfirio Aguilar, a quien también logramos quitar pues estuvo en contra de nosotros por una huelga que hicimos porque a un compañero le propinaron una golpiza los policías de

Zongolica. Lo dejaron casi inválido, le abrieron la cabeza a cachazos. Claro que nosotros protestamos porque no nos hacían caso, tuvimos que hacer una huelga durante dos meses para que nos escuchara el gobierno del estado. No logramos una pensión vitalicia para el compañero, solo una compensación económica por diez mil pesos y atención medica supuestamente de por vida.

En otra ocasión, un grupo de campesinos tenía un conflicto con un contratista que venía de la Ciudad de México, Juan José Guevara. Los campesinos construyeron la carretera y no les quería pagar, seis meses les adeudaba de salario. Buscaron el apoyo de los estudiantes de Reyes. Y nosotros acudimos a ver al estudiantado de Orizaba, pues teníamos conocimiento de que ellos estaban más organizados, formaban comités y protestaban por el alza a la tarifa de los pasajes. Eran numerosos y parece que les hacían caso. Con ellos se llevó a cabo un movimiento fuerte, retuvieron la maquinaria que tenía el contratista para obligarlo a que les pagara a los campesinos. Al final les pagaron, ya no supe si se vendió la maquinaria o si el gobierno asumió el pago de la deuda (E. Jiménez Romero, comunicación personal, 16 de febrero de 2017).

Se comenzó a hablar en los espacios de poder y en los medios de que en el centro de Los Reyes se estaba formando guerrilleros. Por ese entonces se daba la lucha de Lucio Cabañas y de Genaro Vázquez. Los estudiantes se informaban de lo que estaba sucediendo en otros lugares y ello influía en sus ideas de cómo transformar la situación que vivían los pueblos de su entorno. Eran estudiantes que se preparaban para intervenir en el medio rural, que demandaba su participación, no solo pedagógica sino de acompañamiento de luchas y de demandas. El activismo y la concientización de los estudiantes del centro de Los Reyes resultaron cada vez más incómodos para los intereses caciquiles, políticos y económicos de la región, lo que propició que la escuela fuera cerrada, a raíz de los sucesos de Tehuipango, donde egresados de la escuela y estudiantes en activo participaron en aquellas luchas como líderes y activistas. Des-

de 1976 le habían cambiado de estatus al centro para dejarlo solo a nivel primaria y, finalmente, en 1984, fue cerrado.

Los estudiantes de Los Reyes comenzaron a involucrarse en el conflicto de Tehuipango cuando a la sociedad de alumnos (que tenía reuniones semanales para analizar los problemas que les aquejaban) acudieron dos compañeros originarios de Tehuipango, egresados del centro de Reyes: Santiago Medrano Temoxtle y Rutilo Macuixtle, quienes expusieron en la asamblea los problemas de su municipio. Los jóvenes normalistas relataron las agresiones y los abusos que padecían familias por parte de las autoridades de Tehuipango. También expusieron las acciones que como pueblo estaban llevando a cabo para enfrentar el poder de José Cerezo.

La sociedad de alumnos acordó ir a hablar con las autoridades de Tehuipango para establecer un diálogo y pedirles que no agredieran a los compañeros. Se nombró una comisión para que fuera a hablar con las autoridades del municipio, pero no encontraron a nadie. A los quince días fue otra comisión de estudiantes de Los Reyes y se hizo acompañar por estudiantes del Instituto Tecnológico de Orizaba (ITO). Fue entonces cuando se produjo el derrocamiento del entonces presidente municipal José Cerezo. La situación fue rebasada por la inconformidad de la gente. En el evento, los estudiantes tuvieron que salir huyendo; pero muchos fueron apresados.

El papel que jugaron los jóvenes egresados y los estudiantes del centro de Los Reyes en el movimiento de Tehuipango fue importante: líderes del movimiento eran egresados del centro e involucraron a estudiantes; los jóvenes de Tehuipango recibieron “asesoramiento” por parte de maestros del centro; el movimiento recibió apoyo por parte de Cajeme, una célula clandestina donde participaban estudiantes del centro de Reyes, integrantes de la CEB, que se articulaba con activistas de la Liga Comunista 23 de Septiembre. En las instalaciones del centro se hacían asambleas y se organizaban protestas.

El Concilio Vaticano II (CV, 1985) convocado por el papa Juan XXIII (1962- 1965) dio la pauta para que en el interior de la Iglesia se comen-

zara a dar un nuevo tipo de reflexión teológica sobre la realidad social y una importancia al contexto socioeconómico y cultural de la acción pastoral en la Iglesia; ahora ya no se tendría que organizar ni planificar en abstracto, sino asumiendo las circunstancias de vida de las personas y de los pueblos pobres. Se le da un lugar importante a la acción de los laicos en los trabajos de evangelización y de promoción social de la Iglesia en el mundo.

Los antecedentes de esta teología fueron las reuniones de obispos de América Latina en Medellín y en Puebla, en 1984. El marco histórico en que se desarrolla la Teología de la Liberación (TL) en América Latina, se da a partir de dos cambios de paradigma, de dos Ilustraciones, una en el siglo XVIII y la otra en el XIX. La primero se trata de La Ilustración, esta tuvo las siguientes características:

Irrupción de la razón autónoma liberada de toda tutela religiosa, fin del autoritarismo, apelación a la voluntad popular, redescubrimiento de la subjetividad y de las libertades individuales y colectivas, afirmación y fundamentación de los derechos humanos, triunfo de la racionalidad científica, emergencia de la ética autónoma.

La segunda Ilustración, que tuvo lugar en el siglo XIX con la aparición del socialismo y del marxismo, tenía como objetivo prioritario liberar la sociedad, sin desentenderse por ello de la liberación de la subjetividad. Su intención más profunda era provocar un cambio radical en las relaciones de producción, una transformación del sistema capitalista, al que consideraba el verdadero generador de la opresión de las mayorías (Tamayo, 2000: 30-1).

Esta segunda Ilustración inspira a grupos y a corrientes políticas en todo el mundo en la generación de movimientos obreros, campesinos y por los derechos humanos. En este marco aparece la TL como resultado de un pensamiento crítico en contra de un sistema económico que tiene como motor la ganancia y la explotación. Como los movimientos que

representa la Democracia Cristiana, que, en un primer momento, surge como una opción de cambio, pero que, con el tiempo, apoya la propuesta desarrollista de Kennedy para América Latina.

Como alternativa a la teoría del desarrollo, surge la teoría de la dependencia, cuyo aporte está en desenmascarar el imperialismo y su papel en los países subdesarrollados. Esta teoría del subdesarrollo se justifica como resultado de un proceso histórico, un subproducto del desarrollo de los países ricos. América Latina es una sociedad dependiente desde la colonización española y portuguesa, la cual sigue presente en muchos aspectos hoy. Se comenzó a aceptar la teoría de la dependencia como explicación de los problemas que padecían los países latinoamericanos. La TL surge en América Latina en un contexto específico de explotación por parte de las oligarquías y de los grupos de interés.

Pero se rechazaba la concepción desarrollista y se comienza a generalizar el concepto de *liberación*. La II Asamblea General del Episcopado Latinoamericano, que se celebró en Medellín, en 1968, hace una fuerte crítica al desarrollismo y desplaza el acento a la liberación, retomando elementos de la teoría de la dependencia al momento de hacer el análisis de la realidad latinoamericana.

En ese contexto juega un papel importante la *Pedagogía del oprimido* de Paulo Freire, que busca la toma de conciencia, romper moldes fatalistas de la realidad y pasar a una posición política activa. Este elemento es fundamental para que se genere reflexión y praxis, con la participación de los laicos, porque un verdadero cristiano se demuestra como tal a partir de su compromiso político, esencial en la práctica de la fe.

Leonardo Boff plantea en su libro *Cómo hacer teología de la liberación* (1986) que los tres pies o niveles de la TL son la teología profesional, la teología pastoral y la teología popular o el trabajo de las CEB. Estos tres elementos se desarrollan de forma aparejada en la historia de los pueblos latinoamericanos, las luchas sociales siempre han existido en nuestras regiones. En los años sesenta comienza esta forma de reflexio-

nar sobre los problemas de América Latina, donde la Iglesia comienza a tomar un papel protagónico a favor de los pobres y de los desposeídos.

Una lectura iluminada de la Biblia se da una toman conciencia de problemas y se busca superarlos y cambiar la realidad de opresión y de desigualdad; líderes y luchadores sociales y movimientos que impactarán de forma significativa en sindicatos, colonias, partidos y en la misma estructura de la Iglesia, anquilosada y lejos de las necesidades de las comunidades.

En los Documentos de Puebla (DP) se hace referencia al papel de los laicos en la transformación del mundo, la opción preferencial por los pobres, que la Iglesia tenga un papel más activo y cercano con las comunidades, sobre todo con aquellas que sufren pobreza e injusticias; se hace la crítica a las estructuras de opresión que existen en muchos de los países latinoamericanos y se habla del papel central que deben asumir los laicos dentro de las estructuras de la sociedad (DP: 174-184; 227-231).

En los DP se plantea el método de trabajo que debe guiar el actuar de la Iglesia: “Ver, Juzgar y Actuar”; es decir, hacer un análisis de la realidad o del contexto donde se desea realizar el trabajo evangelizador. Para ello se pueden ocupar diferentes estrategias como los diagnósticos de los problemas de las comunidades, para después realizar un juicio, mediado por una lectura crítica de la Biblia, y, por último, buscar cambiar esa realidad a través de ciertas estrategias, que pueden ir desde crear cooperativas hasta buscar financiamiento para proyectos, pero también buscar el involucramiento en luchas y en movimientos sociales.

El segundo nivel de la TL es la práctica pastoral, incluye a obispos y grupos de religiosos, religiosas y seminaristas. Un trabajo realizado desde el clero, con un compromiso social. Hay muchos ejemplos en América Latina: Pedro Casaldáliga, obispo de la Prelatura de São, en Brasil; Óscar Arnulfo Romero, de San Salvador; Samuel Ruiz, en la diócesis de San Cristóbal de las Casas, en Chiapas; Sergio Méndez Arceo, en Cuernavaca, Morelos, y muchos otros que han pasado a la historia por haber dado su vida para defender a los más pobres de las dictaduras...

En el tercer nivel de la TL se encuentran las Comunidades Eclesiales de Base, las que organizan, entran en acción y buscan superar sus condiciones de explotación y de opresión a través de grupos de reflexión, la mala suerte no es algún designio divino, sino estructuras construidas históricamente por aquellos grupos o clases que detentan el poder económico y político. Este nuevo modelo de participación dentro del discurso de los teólogos de la liberación plantea que los pobres irrumpen en la vida de la Iglesia y de la sociedad, y pasan a jugar un papel histórico en la vida de muchos pueblos latinoamericanos. Las CEB son un nuevo modo de ser Iglesia y de actuar como Iglesia.

Quienes integran a las CEB son sujetos naturales e inmediatos de cambio social, porque sufren las consecuencias directas de la realidad de injusticia y de desigualdad. Las CEB tienen una dimensión social y política. Para Boff, las CEB son vehículos de concientización e instrumentos de movilización popular autónoma, un lugar de reconstrucción del tejido social y humano (Boff, 1981: 9).

A fines de los sesenta, las Comunidades Eclesiales de Base fueron fundadas en Río Blanco, Veracruz, por el padre Ricardo Zapata, quien formó “grupos de reflexión” en las colonias para estudiar la Biblia y analizar los problemas de la comunidad. Andrés Tapia se formó con el padre Zapata y trabajó en talleres, asambleas y acompañando algunas luchas. “El método que se utilizaba tenía que estar relacionado con la vida diaria, a partir de ver, pensar y actuar”, dice Tapia. En las sesiones de grupo se escuchaban los problemas, se recopilaban y se llevaban a la parroquia de Río Blanco, donde se formaban comisiones para decidir cómo se iban a enfrentar y a solucionar. Las comisiones eran sobre la carestía o para apoyar a presos políticos; se organizaban marchas de protesta y se escribían documentos.

Ricardo Zapata, párroco de la iglesia Sagrado Corazón de Jesús del municipio de Río Blanco, se preocupaba por las problemáticas sociales que afectaban a la zona de Córdoba-Orizaba. Durante muchos años, esta región ha sido escenario de sindicatos “blancos” y tierra de caciques. El

trabajo de Ricardo Zapata cambió la forma de percibir la realidad social en la región a través de un aprendizaje y de una concientización que era canalizada hacia la inconformidad con el Estado y con los grupos de interés. A mediados de los setenta, las CEB y el padre Zapata tuvieron una participación importante en varias luchas importantes: el campamento Tierra y Libertad, en el municipio de Carrillo Puerto, donde campesinos luchaban por la tierra y por la liberación de presos políticos; apoyaron a los obreros de la fábrica de San Lorenzo, en Nogales; y más tarde, al movimiento social de Tehuipango.

También el padre Zapata formó Ameyalli, célula clandestina que era el motor de la lucha de las CEB, a donde llegaban los problemas más delicados y se analizaban para enfrentarlos. Allí se hacían los planes y se formaban las comisiones para organizar a las CEB de la región. Ameyalli encabezaba los movimientos de carácter regional. Participaba Luis Magaña, el profesor Luis Sandoval, gente de Tezonapa, de Motzorongo, los sacerdotes de Zongolica, de Tequila, de Loma Grande, de Río Blanco e integrantes de las CEB. Ameyalli se articulaba con el movimiento de Tehuipango a través de las CEB y con curas vinculados a la teología de la liberación, mantenían relación con los estudiantes de Los Reyes, a quienes compartieron sus enseñanzas (Arenas, 2019: 45).

La identidad de las CEB depende del contexto donde se inscriban, y las de Río Blanco construyeron redes eclesiales con organizaciones sindicales, campesinas y con la sociedad civil, la lucha de las CEB en la región fue multisectorial.

Cada país tiene su propia historia. Eduardo Galeano lo describe así:

Las características comunes a toda la región son las rebeliones indígenas, las revueltas de los esclavos, las luchas anticoloniales por la independencia, luchas y guerras concomitantes entre autoritarismo y democracia, la mercantilización de los recursos naturales, intereses comerciales competitivos, intervención extranjera (a menudo a instancias de las corporaciones con sede en el Norte Global) y oleadas populares de izquierdas. En

otras palabras, América Latina ha sido un campo de batalla del conflicto de clases –mundial e interno– desde 1492 (Galeano, 1971: 79).

El movimiento indígena de la década de los setenta estaba inspirado por las luchas anticoloniales de liberación de los años de posguerra. Luchas que se identificaron con los movimientos de liberación nacional o anticoloniales. El mito de sumisión de la discriminación se sustenta en que “todos somos iguales”. Las políticas públicas del siglo xx se encaminaron hacia un desarrollo general, en el marco del cual se justificó que las prácticas indígenas están enraizadas y obstaculizan el progreso.

Desde el siglo xix, para el Estado nacional ha sido necesario que los indígenas pierdan su identidad, a fin de incorporarlos al modelo capitalista de desarrollo consumista, neoliberal; para evitar discriminarlos ya no se les llamará “indígenas” sino pueblos originarios. En respuesta, los indígenas dejaron claro en las Naciones Unidas su rechazo a la asimilación:

Sí, queremos los mismos derechos que los demás, pero queremos también mantener nuestras identidades. Queremos mantener nuestra diferencia, y tenemos muy fuertes razones históricas para mantener estas diferencias, porque estas identidades nos fueron robadas desde la colonización, cuando fuimos negados como pueblos, cuando fuimos negados como comunidades, cuando fuimos negados como culturas, como lenguas, con tradiciones propias (Satavnhagen, 2010: 45).

Cuando los pueblos indígenas comenzaron a organizarse en defensa de su identidad, fueron reprimidos, política y socialmente por el Estado. No obstante, por medio de procesos emancipatorios, los pueblos indios se han transformado en sujetos, renuentes a los antiguos paradigmas, con otras formas de hacer política o autogestión.

En ese contexto hay auge del activismo indígena que demanda territorio, diversidad y autonomía. La significación de la ciudadanía indí-

gena está en proporción directa con el enfoque que las instituciones del Estado le asignen. Lejos de orientarse hacia separatismos o utopías de reconstrucción de soberanías anteriores a la conquista, los movimientos indígenas actuales buscan redefiniciones en las relaciones entre los grupos que representan y los estados nacionales en los que se encuentran (Grey y Zamosc, 2015: 98).

Los movimientos sociales de las últimas décadas son resultado de la construcción de nuevas oportunidades políticas, sostenidas en un proceso de democratización y de oposición a la reducción de los derechos sociales y económicos, generados por políticas neoliberales de corte estructural. Los movimientos sociales pueden surgir en transiciones democráticas y enfrentarse a condiciones políticas cambiantes, promoviendo la movilización y la protesta. Surge una corriente de luchas y protestas en el sector rural en la segunda mitad del siglo xx, en busca de un desarrollo comunitario alternativo, y encuentran en los estudiantes un agente movilizador que busca alternativas para las zonas rurales, como las escuelas de pensamiento marxista y las represiones de 1968 (Almeida y Cordero, 2015).

La lucha ambiental, junto con las luchas por los derechos indígenas y los derechos de las mujeres, a menudo ha sido llamada “nuevo movimiento social (nms)”, que se distingue de los movimientos sociales anteriores por el estatus social más alto de sus miembros, por sus causas posmaterialistas, basadas en la identidad y por la poca prioridad que le dieron a la acción directa realizada por medios extrainstitucionales (Melucci, 1999: 109).

Los primeros movimientos indígenas inician como asociaciones de índole gremial, impulsadas por las nacientes “élites intelectuales” indias: maestros bilingües y promotores culturales formados por instituciones indigenistas gubernamentales para servir de enlace y de “agente aculturador” del Estado nación en las regiones indígenas. Sin embargo, estos emergentes sujetos-bilingües se “emancipan” de su tutela institucio-

nal y se convierten en influentes representantes políticos de regiones enteras.

La represión estatal a las movilizaciones se puede manifestar en formas muy diversas, que van desde las formas no violentas y encubiertas a las violentas y hostiles (por ejemplo, hostigamiento, censura, detenciones, amenazas, violencia policial, desapariciones forzadas, masacres), pueden ser llevadas a cabo por diferentes actores (por ejemplo, fuerzas armadas, fuerzas policiales, escuadrones de la muerte), en diferentes niveles (nacional, estatal o provincial y local) y sus características pueden variar según el tipo de régimen en el que se producen: democrático, semidemocrático, autoritario (Almeida y Cordero, 2015: 301).

Si el debate académico considera a los movimientos indígenas como parte de una cadena ininterrumpida de luchas y de resistencias contra la invasión de sus territorios, cada contexto socio-histórico nos habla luchas y posibilidades para la acción colectiva. En México fue en los años sesenta cuando los nuevos movimientos indígenas aparecen en la escena política con reivindicaciones identitarias. De ese proceso vienen los principales movimientos contemporáneos, como el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, en Chiapas.

El movimiento de Tehuipango también es precursor de aquellas luchas, antecedente importante de autogobierno municipal que se implementó en Tehuipango, una lucha contra el poder de los cacicazgos del entonces partido político oficial, PRI. Este gobierno alternativo impulsó cooperativas, la instalación de escuelas, reglas como la prohibición de la venta de alcohol, confrontaron a los intereses políticos y económicos del municipio y de la región. Tehuipango luchaba para recuperar espacios de poder que, en la sierra, históricamente, han pertenecido a los caciques.



## X. EL CONFLICTO

PARTIENDO DEL VALLE DE ORIZABA y entrando a la sierra por Jalapilla para llegar a Tehuipango, podemos elegir entre dos carreteras, subir por Tequila o subir por Zongolica. Al elegir por Tequila pasaremos por las poblaciones de Atlahuilco, Tlaquilpa y Astacinga. Tehuipango se encuentra en las zonas más altas de la Sierra de Zongolica.

A medida que se asciende, el paisaje se despliega espléndido por la naturaleza. Algunos habitantes nos miran pasar con ojos interrogantes, resignados y esquivos. Pueblos de gente respetuosa y callada. Aquí, en estas latitudes, tomadas como espacios de refugio, los antiguos mesoamericanos desarrollaron poder político y cohesión comunitaria y ahora viven convertidos en pueblos pobres, sobreviviendo a la erosión de los tiempos modernos. Sin embargo, su aislamiento geográfico, cultural y político, las riquezas de estas montañas y sus recursos hídricos, bosques, minerales y paisaje, la hace atractiva para el capital.

Desde la carretera en espiral, la visión de las montañas es grandiosa. El aire se va haciendo más frío, abajo las nubes se desplazan sobre las colinas. La carretera en mal estado pasa por acantilados vertiginosos y los ojos abarcan abismos. A orillas del camino una casa de madera, una anciana partiendo leña, un puesto de aceites para carros, un pequeño aserradero, niños asomados a las ventanas, un corral, una tienda, árboles, vidas en medio de estas soledades. Entre densos intervalos de neblina y de silencio, van apareciendo los pueblos de Atlahuilco, Tlaquilpa, Astacinga.

Tehuipango, que en lengua náhuatl significa “paso transparente”, brilla ante nosotros con el sol de mediodía. Hoy, por ser domingo, es día de tianguis en el pueblo. En la plaza los vendedores extienden sus mercaderías sobre lonas a ras del suelo o sobre tarimas. Frijol nuevo, calabacitas, chayotes, variedades de quelites, nopales, duraznos, plátanos...

Y otros productos de la tierra. El tianguis es también lugar de encuentros, de narrativa oral, voces que conservan la palabra antigua que ha resistido a la lengua de Castilla; estamos en otro país, tan lejos y tan cerca.

Los dueños de los comercios establecidos del centro observan el tianguis como si atisbaran el pasado. El trueque, comercio de intercambio en especie en lugar del pago en dinero, ha sido una práctica heredada desde el señorío de Tepantipak, pero se ha ido perdiendo. El comercio se ha concentrado desde hace muchos años en unas cuantas familias que controlan la venta y la distribución de insumos y de mercancías, plásticos y materiales de construcción. La historia de Tehuipango, de la segunda mitad del siglo xx, ha experimentado procesos de apropiación y control del territorio por los partidos políticos y por los caciques.



FOTOGRAFÍA 5. Tehuipango, domingo de plaza, 1972.

La tarde comienza a caer, se extinguen los últimos reflejos del crepúsculo. Ahora la plaza ha quedado vacía y los comercios han cerrado. El viento frío trae una lluvia repentina. Jóvenes con teléfonos celulares en las manos y audífonos en los oídos corren a refugiarse bajo los portales del edificio municipal. ¿Sabrán estos jóvenes, tan conectados a sus pantallas, de las cosas que sucedieron en esta plaza cuando ellos aún no habían nacido?

Eran los años sesenta. En ese tiempo, el municipio de Tehuipango poseía una extensión de 111 kilómetros cuadrados y 80% de la superficie era montaña. Por esa época, el municipio estaba conformado así: Tehuipango como cabecera de las congregaciones de Achichipico, Apipitzactla, Opotzinga, Tepeica, Ticoma, Tuxpango, Tzacuala, Tzompoalecca y Xopilapa, donde vivían casi ocho mil habitantes, según cifras del INEGI, de los cuales 40% eran niñas y niños. En las congregaciones y en la cabecera municipal no había agua ni alumbrado público. Una tercera parte de los pobladores andaba descalza. Año con año, de septiembre a diciembre, las familias emigraban a la cosecha del café. De diciembre a mayo, al corte de caña. De mayo a septiembre, los hombres se iban a trabajar como albañiles en el corredor industrial o a la Ciudad de México, y regresaban a visitar a las familias cada quince días. La pobreza, la desnutrición y la anemia elevaban la mortalidad infantil. No había clínicas y los albergues del entonces Instituto Nacional Indigenista, en la cabecera municipal y en las congregaciones de Xopilapa y Achichipico, solo tenían capacidad para atender a cincuenta niños (Velázquez, 1985).

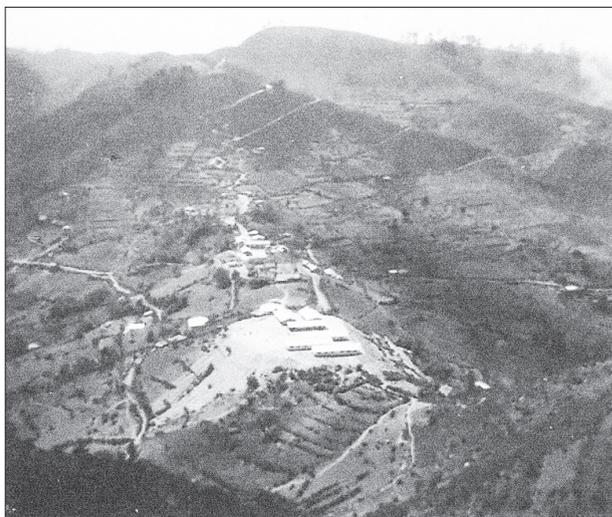
En la lejanía, Tehuipango representa un punto estratégico en la parte alta de la sierra al desarrollar una economía importante para la zona que abarca la ciudad de Tehuacán, frontera natural con Puebla. La intermediación de sus autoridades locales, como en la mayoría de los pueblos nahuas de la sierra, ha buscado formas de comunicación con niveles de gobierno más altos, como en el cantón de Zongolica, en el valle de Orizaba o en la ciudad de Xalapa, Veracruz.

En la fotografía 6, vemos Tehuipango desde uno de los cerros más altos de la zona. La imagen fue captada en 1970 y se alcanza a apreciar

el lugar que ocupa entre la serranía. La mirada de Tepantipak dominaba las dos vistas de la montaña: la ruta por Tehuacán y la ruta por Zongolica. En la imagen se observa también una zona deforestada, arriba la neblina y en la parte inferior aparecen cerros ocupados por el cultivo en terrazas y unos cuantos árboles.

Desde inicios de los sesenta, en Tehuipango había inconformidad porque el párroco Manuel Ramírez violaba el celibato al estar casado, tener hijos y, además, disponer de topiles a su servicio para cubrir sus necesidades y las de su familia, lo que acarreaba gastos y trabajo para la comunidad. Es costumbre que en los pueblos indígenas se asuman cargos comunitarios coordinados con el sacerdote y con las autoridades para llevar a cabo diversas actividades, entre ellas el servicio al párroco; sin embargo, lo que indignó a la gente de Tehuipango fue el autoritarismo del sacerdote en contubernio con el secretario del ayuntamiento, Pedro Macuixtle.

Los primeros pasos de la organización fue cuando un grupo de jóvenes interpuso una demanda en Orizaba y en Zongolica contra el párroco



FOTOGRAFÍA 6. Vista panorámica de Tehuipango, 1972.

y el secretario del ayuntamiento, sin que estas tuvieran resultado alguno. El sacerdote tenía influencias entre las autoridades estatales y permaneció cinco años más en el curato de Tehuipango. En el pueblo, sin embargo, se mantuvo la inconformidad frente a los abusos del sacerdote y del secretario. En 1966, nuevamente pobladores de Tehuipango fueron a Zongolica a demandar al secretario municipal, buscando que su expulsión sirviera para debilitar al sacerdote. La denuncia ahora sí surtió efecto y, como resultado, las autoridades pidieron a Pedro Macuixtle que dejara el cargo, a lo que él no accedió, de modo que los pobladores, con la orden de la autoridad en la mano, decidieron actuar y expulsar por la fuerza al secretario:

Entonces fueron muchas gentes ¡Lo agarraron! Lo agarraron y lo amarraron, lo llevaron a Zongolica; así amarrado lo presentaron a la Agencia del Ministerio Público [...] Allá lo soltaron luego. Mismo ellos [el personal de la Agencia de Ministerio Público] le dijeron “de que estés en la cárcel mejor que te vayas, a ver a dónde vas, váyanse mejor”. Se fue con toda su familia (Campesino 1, entrevista realizada por Gloria Arenas en Tehuipango, Veracruz, 18 de diciembre de 2016).

Este hecho provocó que los demás integrantes del cabildo, sin haber sido acusados, decidieran dejar sus cargos y, como no hablaban español, consideraron que habían sido manipulados por Pedro Macuixtle. El párroco Manuel Ramírez, al verse desprotegido y ante la presión del pueblo, no tuvo otra que salir también de Tehuipango con su familia, para no regresar. La diócesis de Orizaba puso a Tomás Ruiz como nuevo párroco de Tehuipango. Tras la salida de los miembros del ayuntamiento se procedió a nombrar a los suplentes.

En aquel tiempo, en Tehuipango se practicaba una forma de elección que combinaba el proceso electoral partidista con algunas variantes de los mecanismos tradicionales de gobierno indígena, como nombrar a las autoridades municipales y a quienes iban a ocupar un cargo de elección. Un Concejo de Ancianos o regidores decanos, que representa-

ban a todas las localidades, sin percibir un salario, una prestación a la comunidad. Los regidores decanos tenían como función vigilar a las autoridades y recaudar recursos para el gobierno municipal. El proceso para nombrar a las nuevas autoridades del municipio comenzó tras la renuncia de todo el cabildo; el concejo de ancianos elegiría a las nuevas autoridades. La elección no era por voto universal y secreto, pero tenía que ser avalada por la autoridad electoral estatal.

Esta particular forma de elección fue cuestionada por quienes se habían organizado para expulsar al cura y al secretario, argumentando que la elección carecía de legitimidad, al percibirse el concejo manipulable. Otro factor de inconformidad fue que, aunque había autoridades con mayor rango, el que gobernaba era el secretario municipal, porque regularmente hablaba español, fungía como intermediario y tenía influencia dentro y fuera de la comunidad. Esas condiciones de poder del secretario municipal posibilitaban prácticas y comportamientos caciquiles. Aunque el concejo de ancianos vigilara el proceder de las autoridades, era complicado vigilar al secretario, se desconocía lo que hacía fuera de la comunidad y en representación del ayuntamiento.

Tras intensos debates, por fin se eligió como presidente a José Chilpahua, y a Constantino Medrano como síndico, ambos pertenecientes a la organización que había logrado la expulsión del sacerdote. Era necesario contratar a un secretario que hablara español para cubrir las necesidades de interlocución con las autoridades estatales y regionales. Se nombró a Mario Tepehua, quien era de una comunidad del municipio, pero no duró mucho en el cargo y entonces “contrataron” a José Cerezo Amayo, del municipio de Atlahuilco.

Cuando una autoridad se portaba mal la sacaba del gobierno, como a Pedro Macuixtle, en 1966. Cuando lo sacan no tienen a quién poner y empiezan a buscar gente de fuera y encuentran a una persona de Atlahuilco que trabajaba en el ayuntamiento de Tequila y que era taquimecanógrafo. Lo trajo Juan Chilpahua. José Cerezo tendría unos 28 años en aquel en-

tonces, llegó a Tehuipango como secretario y fue adentrándose, se casó con una hija de Juan Calihua, era síndico y luego presidente. La gente se inconformó y ahí empezó el movimiento (L. Macuixtle, comunicación personal, 20 de febrero de 2017).

Con la llegada de Cerezo a Tehuipango, se intensificaron los conflictos y las divisiones en el interior de los grupos que estaban organizados, señalando que las autoridades municipales seguían actuando de la misma manera que las anteriores, con encarcelamientos y arbitrariedades, que nuevamente el secretario gozaba de mucho poder.

Con el tiempo, Cerezo se fue consolidando como la máxima autoridad en Tehuipango. Entabló alianzas con el diputado federal por Zongolica y con el principal grupo de comerciantes del municipio, lo que consolidó su influencia sobre el cabildo municipal de Tehuipango. Inició como secretario del ayuntamiento (1966), luego fue tesorero (1969) y después fue presidente municipal (1973-1976). Durante el tiempo que permaneció en el poder designaba a sus allegados en los principales puestos de la gestión municipal.

¿Cómo fue que en poco tiempo José Cerezo había logrado controlar el poder municipal? Fue importante su papel de intermediario al hablar náhuatl y español, era letrado, y un hecho clave fue la familia Calihua, que lo había hecho traer para ponerlo al frente del municipio. La administración de Cerezo fue señalada de haber provocado un deterioro en el medio ambiente, otorgando permisos para la tala de los bosques: “Acabaron con toda la flora de Tehuipango. En fotografías de 1980 se muestra que los cerros eran pura piedra, no existía un solo árbol. Había pobreza y quejas con la forma en cómo se había ejercido el poder. Había denuncias de aquella gestión que se caracterizó por la represión y el despojo” (J. Quiahua Panzo, comunicación personal, 15 de julio 2017).

José Cerezo fue considerado cacique no por la acumulación de bienes materiales, sino por emparentar con la familia Calihua, al casarse con una de las hijas, Adela. Los Calihua eran considerados una familia

acomodada, comerciante, no terrateniente, poseía ganado, casa propia y terreno, su situación económica los hacía estar por encima de la mayoría de la población del municipio. Incluso contaban con poder político, pues Federico Calihua era presidente del PRI local.

La construcción de la carretera Tepetzitintla-Tehuipango fue gestionada por José Cerezo durante su administración. El gobierno del estado le asignó ochenta mil pesos para mano de obra y materiales. También destinó productos de maíz y despensas para los trabajadores que participaran en la obra. La organización cuestionó el manejo de esos recursos, mismos que no habían sido destinados en su totalidad a la construcción de la carretera, así como el hecho de que ni el maíz ni las despensas fueron a parar a manos de los trabajadores, sino que fueron vendidos en la tienda de la Conasupo de Tehuipango. Muchos pobladores fueron forzados a trabajar bajo la amenaza de ser encarcelados si se resistían. Después se obligó a trabajar incluso a niños, con la misma amenaza. Para poder liberar a los niños que eran encarcelados, los padres tenían que pagar una multa pero ante la falta de dinero, empeñaban su terreno a José Cerezo. Si un trabajador se ausentaba por un día sin avisar (algunos pobladores se desplazaban a trabajar como jornaleros a fincas cercanas), sus esposas eran encarceladas y abusadas sexualmente por los policías que las custodiaban. El problema de la carretera fue lo último que los pobladores pudieron soportar y fue otro impulso para la organización social (Arenas, 2019).

La organización estaba encabezada por Campesinos Pobres Unidos Independientes de Tehuipango (CPUIT), fundada en 1974, donde participaban todas las comunidades del municipio: Achichipico, Apipitzacticla, Opotzinga, Tepeica, Ticoma, Tuxpango, Tzacuala, Tzompoalecca y Xopilapa. La CPUIT se había propuesto gobernar Tehuipango, liberarlo de las arbitrariedades del grupo de Cerezo. La CPUIT estaba encabezada por jóvenes de Tehuipango, egresados de la Escuela de Iniciación Pedagógica Enrique Laubscher del municipio de Los Reyes, respaldados por luchas de izquierda, células comunistas y grupos de las Comunidades Eclesiales de Base de Río Blanco.

La CPUIT libraba una guerra de baja intensidad con el gobierno de Cerezo y los enfrentamientos se sucedían cotidianamente. Las quejas de los nahuas se acumulaban en el palacio municipal: despojos de tierra, mujeres que eran detenidas y violadas, encarcelamientos injustos, multas elevadas. Ante estos abusos el pueblo se organizó y llevó denuncias a la Legislatura del Estado, pero sin resultados. Hubo familias que, ante tal situación, decidieron emigrar de Tehuipango (Velázquez, 1985: 103).

Algo se había roto en el tejido social. Acaso tenía que ver con el bastón de mando, símbolo del poder que designaba al concejo de notables por un periodo que podría ser revocado por desobediencia o por traición a la comunidad. La última entrega del bastón de mando en Tehuipango fue en 1961, cuando el concejo pidió a Francisco Quiahua que fuera autoridad, “pero de ahí en adelante eso se perdió y empezaron a trabajar por grupos vinculados al partido, PRI (Partido Revolucionario Institucional).

El ambiente en la comunidad era tenso. Había inestabilidad política. José Cerezo gobernaba apoyado en la fuerza, pero la comunidad ya estaba organizada para defender sus derechos. No había vuelta atrás. Fueron reuniones, gestión y planeación. El conflicto entre el ayuntamiento y el movimiento de la CPUIT escaló, “hasta el pleito por unas parcelas y la procesión de Santiago Apóstol, patrono del pueblo, fueron suspendidos. Aquellos fueron días aciagos” (J. Quiahua, comunicación personal, 13 de agosto de 2017).

La CPUIT cuestionaba el sistema político municipal, en contubernio con la élite política y económica de la región, específicamente entre el ayuntamiento, la diputación local y el gobierno estatal. Armando García Lebres administraba el conflicto en la región, con la consigna de no permitir el surgimiento de grupos subversivos que pretendieran el poder municipal; se tenía la encomienda de contenerlos, minarlos o abiertamente eliminarlos.

Armando García Lebres fue presidente municipal de Zongolica, diputado federal y posteriormente titular en la LI Legislatura estatal; también fue líder cafetalero, secretario de la Confederación Nacional Campe-

sina (CNC) y “fue nombrado por el PRI estatal delegado para coordinar campañas políticas en once municipios de la Sierra de Zongolica, todo porque el partido en el poder le pudo sacar sin mayores problemas el conflicto de Tehuipango, donde el líder cafetalero nombró un concejo popular y democráticamente integró la planilla a la alcaldía” (Lobato, 1976: 3).

Durante la permanencia de José Cerezo en el ayuntamiento de Tehuipango, el concejo de notables no tenía posibilidad de elegir al gobernante, pero seguía con la representación simbólica del traspaso de poder, la entrega del bastón de mando y la de un libro, que era como un códice, donde quedaba asentado el traspaso del poder y las recomendaciones que hacía el gobernante saliente al gobierno entrante. No se supo dónde o a quién se le quedó el libro. La gente sospechaba de Cerezo y de García Lebres. A Cerezo lo señalaban también por el despojo de terrenos, que traspasaba a sus familiares. Los casos de demandas se fueron acumulando en el ayuntamiento, junto con el encono por la falta de justicia.

Algunos dicen que el conflicto estalló cuando Cerezo “hizo el concejo a escondidas” para reelegirse como presidente municipal (encabezando la planilla del PRI) para el periodo 1976-1979. A pesar de que los agentes municipales habían decidido por otra planilla, Cerezo maniobró para registrarse él como presidente municipal, y a Julio Chilpahua como el síndico y a Rogelio Contreras como regidor, y se fue a Xalapa, a gobernación, a registrar la planilla.

Ante la reelección de José Cerezo, la CPUIT toma la decisión de derrocarlo.

Culpaban a Cerezo de que se había apropiado del cargo, porque él se aprovechó de muchas cosas. Una de las hijas de Cerezo reclama el códice (el libro desaparecido), dice que sería bueno encontrarlo. Cerezo también se apropió de un terreno que quedó para el bachillerato y ahora las hijas de Cerezo todavía pelean ese terreno, pero se sabe que era del ayuntamiento (J. Calihua, comunicación personal, 13 de agosto de 2017).

Dicen que aquel autogobierno era bueno porque retomaba antiguos anhelos de los tatas, que traía esperanza de una vida mejor, pero que algo falló. Las nuevas generaciones en Tehuipango no tienen mucha información sobre aquellos hechos. Tal vez la mayoría de los jóvenes del pueblo no alcanzan a imaginar una vida mejor para ellos y para la comunidad y, tal vez, tampoco tengan interés en imaginarla y solo sueñen con irse a las ciudades en busca de otras oportunidades, lo que implica abandonar la lengua materna, dejarla para los viejos. Pero no todos los jóvenes tienen posibilidades de salir y, si lo hacen, dada su situación de pobreza y la falta de escolaridad, será para trabajar como albañiles mal pagados o en las cosechas de fincas ajenas, como lo hicieron sus antepasados. Aunque en Tehuipango actualmente el acceso a la educación incluye desde la educación preescolar hasta la tecnológica, la pobreza obliga a los niños a trabajar desde pequeños y, cuando mucho, a cursar segundo o tercer grado de primaria.

Nieves, la hija mayor de José Cerezo, recuerda cuando su padre fue expulsado de la comunidad, y le vienen a la mente las escenas de aquella noche, las “imágenes de la trifulca y de la huida”, donde aquella niña de nueve años iba corriendo entre matorrales, sujeta por la mano de su tía para escapar del pueblo, mientras una multitud enardecida detenía a sus padres. Nieves actualmente tiene 58 años de edad y se desempeña como maestra de primaria en Tehuipango. Ella refiere que en aquellos días fue internada en el DIF, mientras se calmaban las cosas, y luego regresó a vivir con su mamá. Entrevistada en una cafetería de Orizaba, Nieves Cerezo, dice:

No sé hasta dónde puede ser inconveniente para mí contar estas cosas. Por ejemplo, hay una posibilidad de jugar por la alcaldía de Tehuipango. Mis 36 años de servicio como docente me han enseñado a sentir cómo piensan los jóvenes y cómo debemos tratar a los niños para apoyarlos. Pero no voy a poder competir porque la historia y el pueblo son duros. Yo tenía 9 años cuando pasó todo [...] pero el pueblo no me va a aceptar, porque van a decir que soy igual a mi papá. Mi hijo es maestro y es más

optimista, me dice que sí se va a poder (N. Cerezo, comunicación personal, 4 de mayo de 2017).

A Nieves le viene a la mente la figura de su padre, le duele recordar. Su familia quedó estigmatizada por el apellido, dice, pero ella como mujer ha logrado sobrellevar el trauma y ha podido tener una vida como docente; pero no sabe cómo decirle a su hijo que a su abuelo “lo acusaron de asesino y de cacique”. Cuando se le pregunta cómo logró su padre tener tanta influencia en la comunidad, dice:

Mi papá llegó a Tehuipango en 1964 y, más que nada, se fue metiendo en la política y a liderar. Se ganaba la confianza de todos y mucha gente lo seguía. Estudió bachiller en taquimecanografía, era archivista. Él nació en Zongolica y, por problemas de sus padres, mi abuela se lo llevó a vivir a Atlahuilco. Mi abuelo era tesorero en Tequila y, como en Tehuipango en ese tiempo no había quien hiciera los documentos y hablara español, mandaron a traer a mi papá para que fuera a trabajar al municipio. En Tehuipango conoce a mi mamá, Adela Calihua, que era del estado de Puebla, y se casan. Yo fui la primera hija.

Dicen que a mi papá le gustaba mucho tomar y que en Tehuipango se hacía lo que él quería. Era muy católico, nunca fue mujeriego, nos inculcó ir a misa de gallo. Yo pienso que si hubiera sido tan malo, ¿por qué la gente lo quería?, ¿por qué le pedían favores?

Mi papá tenía un terrenito de 80 x 60 que el municipio le quitó y se lo repartieron entre las autoridades que le sucedieron. También tenía otro terreno de 50 x 40, donde vivíamos en una casa de madera, y tenía una tiendita donde vendía cerveza y aguardiente.

Para la familia, 1976 fue un mal año. Primero a mi papá, que tendría como 32 años de edad, le da diabetes y, después de más de diez años de trabajar en el municipio, le dan la presidencia municipal los señores de respeto, el concejo, y en ese mismo año lo expulsan de la comunidad (N. Cerezo. Comunicación personal, mayo de 2017).

También Nieves hace referencia a la reunión donde los “señores de respeto” deciden que José Cerezo repita como presidente municipal de Tehuipango para el periodo 1976-1979. La CPUIT denunció que ese concejo se había hecho a escondidas con el objetivo de reelegir a Cerezo y que carecía de legitimidad. El concejo de ancianos fue señalado de haber sido manipulado por Cerezo para la reelección de presidente municipal.

Cerezo también tenía el control de la organización de las fiestas patronales, las cuales, decían, eran otro negocio del alcalde, que había desplazado de la organización de las fiestas al párroco de Tehuipango, al párroco Tomás Ruiz, quien había llegado a la comunidad luego de la expulsión del cura Manuel Ramírez. En las mayordomías, la celebración de cada santo dejaba dinero, pero, dado que Cerezo manejaba las cuentas, el dinero no alcanzaba y la gente ya no quería cooperar.

Quando alguien fallecía tenían que ir avisar al ayuntamiento y hacer un pago, pero como la gente no tenía el dinero para pagar, los deudos no avisaban del fallecimiento y pasaba uno o dos días y, por no avisar, los metían a la cárcel. A las mujeres las violaban, el síndico abusaba de ellas y la inconformidad de la gente fue en aumento. Ese fue el origen (M. Tepele, comunicación personal, 14 de abril de 2017).

La cuestión se puso cada vez más tensa, las injusticias eran mayores, afectaban a mucha gente del pueblo, se inconformaban por las multas, la atención no era igual para todos (E. Jiménez Romero, comunicación personal, 13 de febrero de 2016).

Ha terminado de llover y los jóvenes de los celulares han abandonado su refugio bajo los arcos del palacio municipal. A lo lejos se oyen ladrar los perros. La noche cayó sobre la montaña y la gente se retira a sus casas a cenar y a dormir, tal vez a rumiar sus recuerdos. Las voces testimoniales captan resonancias de luchas.

Anochece, la neblina envuelve la montaña. Una nube atraviesa lentamente la plaza vacía de Tehuipango. Dicen que la memoria tiene fuerza de gravedad porque siempre regresa, velada unas veces, transparente otras.

En la *Enciclopedia de los municipios y delegaciones de México*, en lo referente a la historia de Tehuipango, en el apartado de “Cronología de hechos históricos”, se registran dos fechas o eventos importantes: el primero se refiere al año de 1831, cuando Tehuipango “se constituye como municipio, se instalan escuelas de primeras letras y una parroquia”; el segundo evento refiere el año de 1980, cuando se registra una “matanza de la población debido a problemas sociales” (inafed.gob.mx, 2000, <http://tehuipango.gob.mx/portal/>).

## XI. EL MOVIMIENTO

LOS PRIMEROS RAYOS DEL SOL BORDEAN LAS COLINAS AZULES de las montañas de Tehuipango. El vapor asciende. Cantan los gallos. Por el techo de las casas sale el humo de los fogones donde las mujeres echan tortillas y calientan los frijoles. Los hombres se van a trabajar al campo con su itacate en la mochila, la mayoría va a pie, algunos a caballo. Un grupo de niños enchamarrados desciende sobre una calle para ir a la escuela. Los comercios levantan sus cortinas y los vendedores de la plaza comienzan a acomodar su mercancía. Se respira un ambiente tranquilo. Algunas camionetas son cargadas de mercancía que será distribuida en comunidades de la zona. Un perro sube los escalones del edificio del ayuntamiento y se echa junto a uno de los muros.

El activismo en Tehuipango había crecido y se había acordado que la demanda principal era destituir a José Cerezo del ayuntamiento e instalar un gobierno autónomo. Un paso importante fue la fundación de la CPUIT, en 1974. Al frente de esta organización estaban los hermanos Medrano (Porfirio, Santiago y Rosendo), Julio Contreras y Gaspar Calihua, ideólogos del proyecto de autogobierno. Un estudiante que participó lo relata: “El inicio del movimiento de Tehuipango, el primero de agosto de 1976, no fue espontáneo, no salió de la nada, se fue gestando previamente... podría decirse que el inicio fue conspirativo, se planeó” (Arenas, 2019: 114).

También participaba en la cúpula de la CPUIT Roberto García Fabella, miembro del Partido Comunista, que se articulaba con las CEB de Río Blanco. La lucha era contra el grupo de Cerezo (alianza político-económica que tenía a Tehuipango como bastión político y plaza importante del comercio regional), conformado por Ricardo Quiahua, Tomás Ruiz y Armando García Lebres, principalmente. El primero era comerciante de Tehuipango; el segundo, párroco y el tercero, comerciante y diputado

federal por Córdoba. El grupo decidía y validaba por el PRI, controlaba el comercio, no toleraba brotes de inconformidad en el municipio.

El pueblo estaba organizado y expectante, había provocaciones por parte de la autoridad, se vivía con amenazas. El conflicto contra el ayuntamiento había escalado: a los reclamos y a los oficios les siguieron escaramuzas y enfrentamientos directos, detenciones, desapariciones. El gobierno estatal intervino como mediador, pero en Tehuipango estaba ya en marcha un movimiento de campesinos, jóvenes activistas que iban y venían del valle de Huitzilapan a las Altas Montañas.

A Tehuipango le tocaría ser el movimiento más importante de la Sierra de Zongolica de la segunda mitad del siglo XX; representa un punto de quiebre de la lucha social en la región y el inicio de luchas sociales subsecuentes. Aquella comuna fue un episodio de coyuntura para la comunidad y para la región. Tehuipango es el municipio más pobre del estado y el octavo más pobre del país, según cifras del INEGI para finales de 2018. La desigualdad y la exclusión social son antiguas en Tehuipango.

El registro oficial del primer presidente municipal en Tehuipango data del trienio 1955-1958. Siempre había gobernado el PRI, hasta el año de la transición, que fue 2001 (véase el cuadro 3). En los hechos, la CPUT no pretendía cambiar o quitar al partido oficial de Tehuipango. Lo que buscaba era que la comunidad eligiera su gobierno de acuerdo con sus usos comunitarios. La organización instaló su comuna y la planilla municipal siguió inscribiéndose a nombre del PRI. Podría resultar contradictoria esta forma de gobierno particular, no es un rompimiento total con los cacicazgos.

En el siguiente cuadro de presidentes municipales de Tehuipango sobresalen tres cuestiones. Primero, que no aparece registro del “partido” gobernante sino hasta el trienio 1988-1991, y de ahí en adelante, que es el PRI. En el periodo en el cual se desarrolló el conflicto social, los años sesenta y setenta, no hay registro del partido. Y una vez que se da la alternancia partidista en 2001, el PRI no ha vuelto a gobernar en el municipio.

XI. EL MOVIMIENTO

Cuadro 2. Presidentes municipales del municipio de Tehuipango: 1955-2016

PRESIDENTE	PERIODO	PARTIDO
Gaudencio Chipanaua	1955-1958	
Ramos Tehuintle Calihua	1958-1961	
Claudio Calihua Medrano	1961-1964	
Ramón Colihua Panzo	1964-1967	
Roberto Tehuintle	1967-1970	
Juan Chipahua Panzo	1970-1973	
José Cerezo Amayo	1973-1976	
Leonardo Contreras Temoxtle	1976-1979	
Martín Atlajia Temoxtle	1979-1982	
Francisco Omihua Panzo	1982-1985	
Gaspar Calihua Tehuintle	1985-1988	
Alberto Panzo Panzo	1988-1991	PRI
Crescencio Calihua Tehuintle	1992-1994	PRI
Delfino Calihua Tehuintle	1995-1997	PRI
Constantino Macuixtle Calihua	1998-2000	PRI
Leoncio Macuixtle Macuixtle	2001-2004	CUV
Francisco Chipahua Temoxtle	2005-2007	PAN
Ramos Quiahua Panzo	2008-2010	PAN
Fortino Calihua Macuixtle	2011-2013	COAL

Fuente: Página web del H. Ayuntamiento de Tehuipango.

La CPUIT no tenía muchas opciones si es que quería gobernar dentro del marco de las leyes electorales y sin romper definitivamente con el poder del PRI y con el gobierno estatal; esta organización no era un partido político, tampoco buscaba serlo; el movimiento rechazaba la forma partidista de ejercer el poder, la relacionaban con un gobierno caciquil. Pero no podían cortar de tajo con el PRI, no en ese momento, y la CPUIT aceptó una coexistencia con la presencia del PRI. Ese factor provocó tensión al interior del movimiento, porque la CPUIT quería un retorno al

derecho de los pueblos originarios a gobernarse y el derecho a tener una vida digna.

Los bloques estaban definidos. Por un lado, las autoridades locales y los comerciantes más grandes que tenían el acceso al control político y que querían acrecentar su poder económico; y, por el otro, los jóvenes, jornaleros y comerciantes emergentes que querían movilidad social y librarse de la opresión eliminando la “intermediación caciquil entre la comunidad y el estado”, con la exigencia de un derecho positivo de ciudadanía, y con la intención de expulsar a las autoridades y acceder al poder político local (Arenas, 2019: 219).

Armando García Lebres operó para que una planilla bajo su dominio quedara en la comuna de Tehuipango después de la expulsión de José Cerezo, no lo consiguió y fue electo como presidente Moisés Medrano. Luego se nombró formalmente como presidente a Leonardo Contreras Temoxtle, el cual, al poco tiempo, fue impugnado por tener vínculos con Cerezo. Integrantes de la CPUIT ya no lo dejaron entrar a las oficinas municipales, solo duró 10 meses en el cargo. La organización decide nombrar una nueva comuna y propone a Leonardo Temoxtle Calihua como presidente municipal, pero era menor de edad y el gobierno del estado rechazó la propuesta. Entonces se nombra a Florencio Macuixtle García; como síndico a Constantino Panzo Panzo y como regidor a Porfirio Medrano Temoxtle, quienes permanecieron en el cargo hasta terminar su periodo normal. Luego vino la elección de 1979, en la que se nombró nuevamente a integrantes del movimiento, Moisés Medrano fue nombrado como secretario para el periodo octubre 1977-diciembre 1979.

El concejo autónomo estuvo en el poder de 1976 a 1982. Los líderes salieron exiliados, otros cayeron presos y otros se escondieron. Hubo muchos muertos y desaparecidos. Han pasado 42 años. La lucha organizada de los pueblos nahuas emigró a otras zonas de la sierra y otras luchas se tornaron clandestinas. Los grupos vinculados al PRI siguieron gobernando Tehuipango hasta el año 2001, cuando Leoncio Macuixtle ganó la presidencia municipal, surgido de una coalición con el Partido

de la Revolución Democrática (PRD). Para la elección de 2005, el Partido Acción Nacional (PAN) gana el municipio y este ha permanecido en el poder hasta la actualidad; solo en 2005 gobernó en coalición con el Partido de la Revolución Democrática.

Tehuipango es una historia incompleta que necesita ser contada. En Tehuipango se dieron las condiciones que se podrían dar hoy en día en muchas de las comunidades de la Sierra de Zongolica: pobreza y desigualdad. “Podrá cambiar el nombre de los caciques y del presidente municipal, pero no las formas de actuar”, dice el activista Jairo Guarneros, quien trabaja con colectivos de mujeres trabajadoras sexuales y participa en una cooperativa de taxistas en la ciudad de Orizaba. Guarneros tiene su versión de lo que sucedió en Tehuipango. Él tenía 18 años de edad en ese entonces y pertenecía a las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) dirigidas por el padre Ricardo Zapata:

En Tehuipango se da un proceso promovido por profesores rurales y habitantes de la misma comunidad que no estaban de acuerdo en cómo se administraba el ayuntamiento. En aquellos años los presidentes municipales se pensaban como los dueños y amos de los habitantes de las comunidades y abusaban de las mismas. Los caciques de siempre, los que controlan el café, el trago y la política. En la lucha de Tehuipango intervinieron alumnos de la normal rural de Los Reyes y, en consecuencia, después fue cerrada. Algunos de los que participaron fueron perseguidos mucho tiempo. Participaron también personas que no eran del municipio de Tehuipango, ligadas a expresiones de izquierda y de alguna manera también tenían nexos con las expresiones armadas de ese tiempo. Participaron obreros de Río Blanco. El movimiento de Tehuipango se opone al cacicazgo político y económico que prevalecía en la comunidad. La respuesta del estado fue brutal. Hubo detenidos que solo salieron por la amnistía decretada por López Portillo (J. Guarneros, comunicación personal, 10 de julio de 2016).

Los primeros jóvenes de Tehuipango que estudiaron en el centro de Los Reyes fueron Santiago Medrano Temoxtle, Julio Contreras, Gaspar Calihua y Rutilio Macuixtle, quienes estaban al frente de la CPUIT. Los hermanos Medrano eran originarios de Tehuipango. Santiago destacaba por su carisma y su liderazgo; a Porfirio, el mayor, se le daba la estrategia y a Rosendo, el más chico, le gustaba ser consejero. Tres jóvenes que el destino había puesto al frente de una de las luchas más avanzadas de su tiempo, en los confines de las montañas de Zongolica. Los Medrano tenían claro que la lucha de la comunidad indígena de Tehuipango era una aportación a la revolución socialista.

Inspirado en la Revolución cubana, Santiago encabezó las principales protestas de la comunidad en contra de José Cerezo. Y dicen que Santiago fue de los impulsores de la prohibición de la venta de alcohol en la comunidad: ni cerveza ni aguardiente, “porque pone loca a la gente y eso provoca un problema colectivo. Santiago quería que todos comieran igual, quería poner cooperativas” (L. Tehuintle, comunicación personal, 13 de mayo de 2016).

Los egresados del Centro de Iniciación Pedagógica de Los Reyes tenían una instrucción de tres años de nivel secundaria y un año más de formación pedagógica rural. Adquirían un pensamiento crítico y cuestionaban los abusos contra los campesinos. Decía Santiago: “¿Por qué te van a llevar a la cárcel? o ¿por qué te tienen que decir ‘entrégame tu cosecha?’ o ¿por qué te quitan los costales de avena?” Cuestionaba la forma de pago como una forma de tributo, la consideraba una práctica de usura contra la comunidad.

Los estudios que llevaban principalmente en Reyes eran sobre teoría marxista y sobre organización. Después empezaron a participar con unos curas, el sacerdote Lemus, que enseñaba a trabajar a las comunidades, a darles pláticas de que nosotros no nacimos pobres o tienes mala suerte o porque así lo quiso Dios. Explicaban que la pobreza se deriva de la mala administración que tiene el gobierno hacia sus pueblos. Entonces en Re-

yes les enseñaban cuestiones de cambio, a formarlos como profesores rurales, de transformación, de cambiar la mentalidad y dejar la sumisión, ser independientes, de luchar más que nada. Les enseñaban la cuestión de la lucha de clases, que también es un concepto que no se llega a comprender bien, pero basta con saber que somos pobres y que tenemos que cambiar y luchar (L. A. Xocua, Comunicación personal, 18 de julio de 2016).

Nieves Cerezo dice que su padre le contó que, cuando él era presidente municipal, “becó a varios muchachos para que fueran a estudiar a Los Reyes, y entre los muchachos becados estaban Julio Contreras, Santiago Medrano y Francisco Panzo”. Fueron becados con la consigna de regresar a trabajar para su pueblo y regresaron organizados con otros estudiantes de Reyes, uno de los cuales era Roberto Sánchez Fabela, quien había estudiado derecho en la UNAM y que pertenecía a la organización comunista Cajeme y era miembro de la Liga Comunista 23 de Septiembre.

Si bien solo llevaban un año de instrucción docente, la educación rural de Reyes buscaba combatir el analfabetismo enseñando a leer y a escribir a los niños de la sierra. Los orígenes pedagógicos del centro de Los Reyes se remontan al normalismo rural en México que inició con la “educación popular”, a principios del siglo xx, donde alumnos y maestros estaban llamados a desempeñar un papel activo en la generación de movimientos sociales para hacer frente a los terratenientes y a los poderes caciquiles. La educación rural nació para forjar identidad colectiva a hijos de campesinos, dotarlos de memoria y afirmación de dignidad, una oportunidad de salir de la pobreza y de la marginación.

Los jóvenes normalistas de Tehuipango frecuentaban a dos maestros del centro de Los Reyes que se decían socialistas. Uno se llamaban Arturo y el otro, Mario, quien platicaban a sus alumnos sobre el movimiento social de 1968 en la Ciudad de México y aseguraban entender la situación social que se vivía en Tehuipango. En una reunión con integrantes de la CPUIT en el centro de Los Reyes, los maestros comentaron a los jóvenes de Tehuipango que las protestas estaban muy bien, pero les

aconsejaban enviar oficios a Xalapa y buscar el diálogo con el gobierno estatal, así lo hicieron los estudiantes. La CPUIT mantenía el frente de lucha contra el ayuntamiento municipal y las comisiones iban y venían del valle de Orizaba y la ciudad de Xalapa. La organización recibió el apoyo de estudiantes del Instituto Tecnológico de Orizaba y de la Facultad de Antropología y Sociología de la Universidad Veracruzana, con sede en Xalapa. Brigadas de estudiantes subieron a la sierra para apoyar la lucha en Tehuipango y se hicieron marchas en la ciudad de Xalapa, gritaban: “Tehuipango no es cuartel, ¡fuera ejército de él!”

Los estudiantes de Reyes que participaban en el movimiento pertenecían a otras comunidades de la sierra, como Tequila, Zongolica, Xoxocotla, Tlaquilpa y Aztacinga; eran jóvenes idealistas que se habían organizado con la consigna de que “si le pasa algo a un compañero, saltamos todos”. Leían a Piaget y discutían a Trotsky y a Lenin. Se suscribieron a revistas de la URSS y tejían redes con otros movimientos de la región, como el de los jóvenes del Instituto Tecnológico de Orizaba. Ezequiel Jiménez Romero era estudiante normalista de Los Reyes aquellos años y posteriormente trabajó como maestro rural hasta que se jubiló. Don Ezequiel se involucró más allá de la solidaridad con el movimiento social de Tehuipango y de la colaboración ocasional en la CPUIT. Participó como consejero en el movimiento y como secretario de actas durante un periodo corto en el autogobierno. Nos cuenta su experiencia:

Yo formaba parte de la sociedad de alumnos y teníamos nuestras reuniones para hablar de los problemas que enfrentábamos como estudiantes, y resultó que dos compañeros que venían de Tehuipango nos platicaron de los problemas en su comunidad, decían que estaban siendo reprimidos por el presidente municipal. Con el afán de apoyarlos, dijimos que íbamos a ir a hablar con las autoridades para establecer un diálogo y pedirles que no los agredieran (E. Jiménez Romero. Comunicación personal, 13 de marzo de 2016).

Los maestros de Los Reyes propusieron que se apostara por el diálogo y que se hiciera un escrito por parte de la sociedad de alumnos para tratar de conseguir apoyo de otros maestros y demás estudiantes de la escuela. En una asamblea de alumnos, se acordó que una comisión de Los Reyes fuera a hablar con las autoridades municipales de Tehuipango, para persuadirlos al diálogo y a respetar a los estudiantes y a la comunidad que se había organizado: “Fuimos un domingo porque sabíamos que los domingos atendían a la mayoría de la población por ser día de tianguis, y solo encontramos al secretario, y nos dijo que las autoridades no estaban. Nos regresamos. Nueve horas de camino de Tehuipango a Los Reyes” (E. Jiménez Romero, comunicación personal, 13 de marzo de 2016).

Quince días después otra comisión de estudiantes se dirigió a Tehuipango y esta vez se hicieron acompañar por estudiantes del Instituto Tecnológico de Orizaba. Fue en esa ocasión que se da el derrocamiento del entonces presidente municipal José Cerezo; la población fue rebasada por la inconformidad.

No sé qué indicaciones habrán dado los muchachos, pero estoy seguro que ellos no fueron los que indicaron sacar al presidente Cerezo. Estaban varias comunidades que tomaron la decisión de derrocarlo ese domingo, cuando fueron a su casa, y que lo sacan a palos y lo encerraron en la presidencia. La situación se volvió incontrolable, los estudiantes tuvieron que salir, pero muchos fueron apresados, dice don Ezequiel (Comunicación personal, 13 de marzo 2016).

Las CEB operaban desde Río Blanco y se articulaban con la célula comunista Cajeme y con la Liga Comunista 23 de Septiembre. Roberto Sánchez Fabela, quien había llegado a Tehuipango a fines de los sesenta, se percató que se pagaba con alcohol a los campesinos, que los caciques violaban a las mujeres jóvenes y que había despojo de tierras. Sánchez Fabela era parte del grupo dirigente de la CPUIT y la conexión con las CEB de Río Blanco.

El presidente municipal de Tehuipango estaba manejado por el entonces diputado Armando García Lebres, quien tenía sus bodegas de productos en la comunidad y pagaba en especie a los indígenas, pero cuando los caciques vieron que los indígenas comenzaron a organizarse, se inquietaron. Los campesinos dejaron de comprarles y crearon una cooperativa donde vendían a precios mucho más bajos. Las bodegas donde tenían almacenada la mercancía se comenzaron a ocupar para escuelas.

El licenciado Sánchez Fabela estaba al frente de la célula del partido comunista, entonces había acercamiento hacia el padre Ricardo Zapata. Los de la CPUIT y nosotros, jalábamos mucho con el padre Zapata. Cuando se formaron las comunidades, anduvieron buscando en cada colonia a compañeros que fueran inquietos. Mi hermano Vicente y yo andábamos con el padre Zapata y ahí fue cuando surgió el movimiento en Tehuipango. Entonces, cuando sucedió la masacre, nos incorporó el padre Zapata como Comunidades Eclesiales de Base en Tehuipango, fue cuando intervenimos. Después de la represión, muchos del Partido Socialista Mexicano ya estaban encarcelados (A. Tapia, comunicación personal, 23 de marzo de 2017).

Las CEB de Río Blanco tuvieron participación en varias luchas y movimientos contra caciques sindicales en la región, en el reparto de tierras, en la defensa de derechos humanos y en la renovación de las estructuras eclesiales en el valle de Orizaba. Era el trabajo de la teología de la liberación que llega a México en los años setenta. La identidad de las CEB depende del contexto sociopolítico en que se inscriban: país, región, lengua, etnia, clase, grupo social o iglesias locales, y el proceso en la región de Río Blanco generó la construcción de redes de grupos eclesiales con organizaciones sindicales, campesinas y con grupos de la sociedad civil. La lucha de las CEB en la región fue multisectorial y diversa (Hernández, Andrade y Evangelista, 2018) .

Las CEB de Río Blanco estaban integradas por personas que militaban o participaban en partidos políticos, agrupaciones sindicales y or-

ganizaciones sociales, y tomaban cursos de formación y de capacitación eclesial. A fines de los setenta, las CEB apoyaron a los obreros de la fábrica de San Lorenzo, en Nogales; al campamento Tierra y Libertad, de Santiago Huatusco; apoyaron en el municipio de Carrillo Puerto; también en Loma Grande, para gestionar agua potable y la construcción de un puente; en 1980 apoyaron la lucha de Tehuipango y condenaron la represión.

Modesto Tapia, exintegrante de las CEB, nos platica sobre la relación del movimiento de Tehuipango con las comunidades de Río Blanco y sobre el “señuelo del entonces diputado Armando García Lebres para que el movimiento se desarmara ante la inminente llegada del ejército al pueblo”, estrategia que, a la postre, le funcionó, dice Tapia:

En Tehuipango, el presidente municipal y un diputado encarcelaban y violaban a muchachas. No se podría andar libre porque igual te agarraban. A la gente le pagaban con alcohol o la canasta básica por la jornada de trabajo. Los tenían dormidos, por eso entraron estos muchachos a organizarlos y a enseñarlos a leer más que nada.

A nosotros se nos abrió las puertas porque éramos albañiles, pues íbamos con el pretexto del trabajador y así tuvimos contactos con Zongolica y Tehuipango. Primero se comenzó a llevar víveres y dinero a Tehuipango, cuando masacraron allá un día de plaza. El diputado García Lebres, de Córdoba, había ido a decirles a los de la CPUIT que escondieran las armas porque iba a llegar el ejército a decomisar. Y cuando guardaron las armas, no todas, entonces se organizaron y trajeron pistoleros de Guerrero y de Motzorongo, cuando entraron un domingo por Zumbilla, encapuchados, iban a caballo y cuando llegaron a la plaza comenzaron a disparar. Algunos se escondieron en el atrio, otros en el campanario, otros debajo entre los puestos de vendedores (M. Tapia, comunicación personal, 23 de marzo de 2017).

Hubo una manifestación de pobladores el domingo 25 de julio de 1976, día de plaza. Decenas de hombres y de mujeres se manifestaron frente al

ayuntamiento para denunciar trabajos forzosos y la imposición ilegal de colectas y multas; exigían la renuncia inmediata de José Cerezo. Este ordenó disolver la protesta y la policía efectuó el desalojo. En la refriega hubo dos muertos, varios heridos y detenidos (Gomezjara, 1998).

El domingo siguiente, 1º de agosto de 1976, el pueblo, encabezado por la CPUIT, se rebela y destituye a las autoridades municipales priistas (José Cerezo, Julio Chipahua y Fererico Calihua) porque “habían creado un pequeño reino de terror y de arbitrariedad”. La CPUIT emite un comunicado:

Nos hemos dirigido desde hace mucho tiempo para que se hiciera justicia y fueran erradicadas las lacras que nos están gobernando, por no decir explotando, y no se nos hizo el menor caso, como sucede en tantos otros lugares, y cuando decidimos liberarnos entonces sí hay justicia pero no para nosotros, sino para los explotadores ricos caciques. Además, se desoye al pueblo para dar paso a la sarta de mentiras hábilmente, en compañía de los corruptos funcionarios, que elaboran dichos caciques asesinos y se encarcela a personas honestas tachándolos como agitadores y revoltosos. Hacemos un llamado al pueblo para que comprenda que no hay más agitador que el hambre, la miseria, las enfermedades y todas las necesidades que el pueblo padece a causa de la ambición de unas cuantas personas (Maza, 1977: 9).

El comunicado de la CPUIT denuncia corrupción y explotación de los “caciques” que encarcelan a “personas tachándolos como agitadores y revoltosos” y fue un llamado para unirse al movimiento. “Más que nada se hablaba de la guerrilla, del gobierno, de cómo vivíamos, de cómo nos tenían con los ojos vendados, se hablaba de organizar” (M. Tapia, comunicación personal, 23 de marzo de 2017).

No podemos considerar como un arma los machetes porque es una herramienta de trabajo de los campesinos. Quienes estaban armados eran

los guardias blancas, que sabían cómo era la situación en Tehuipango y sabían perfectamente a lo que iban. Era día de mercado, y como en todas las cabeceras el mercado se hace en las calles principales, como el tianguis prehispánico, allí mismo llegan a balear a los que consideraban tenían vínculo con los del movimiento, era terminar con el problema de raíz (J. Guarneros, comunicación personal, 10 de julio de 2016).

El movimiento social estaba entre lo clandestino y una estructura abierta. La cerrada estaba integrada por una estructura local, jóvenes, la Brigada José Revueltas, el Comité Central y el Comité Regional de Cajeme, del Partido Comunista Mexicano (PCM); y la CPUIT era la estructura abierta, la representación pública del movimiento (Arenas, 2019: 201).

Nieves Cerezo recuerda lo que sucedió un mes antes, cuando su papá fue advertido por unos hombres que, como a las dos de la mañana, llegaron a decirle: “Don Pepe, váyase del pueblo porque le van a matar, yo solo le vengo a avisar”. A los ocho días, otra vez le conminan a huir y le advierten que corre peligro. Aquel sábado mandaron a dormir a las niñas con la abuela. El domingo, como a las dos de la mañana, tocaron a la puerta.

Alguien avisó a mi abuelita: “¡Córrele, porque van a matar a Pepe!” Nosotras las niñas nos quedamos ahí esperando, mi abuelita no regresaba y la gente corría para acá y para allá. Se nos ocurre ir a espiar y vimos a tanta gente que no pudimos regresar y nos fuimos a la plaza y vimos que una señora repartía machetes y palos, cuando en eso nos ve mi tío y nos dice: “¡Váyanse y escóndanse!”

Desde las ocho de la mañana, mi papá comenzó a negociar que a él lo mataran si quisieran, pero que saliera su mujer y sus hijas. Solo salieron las niñas, mi mamá no, y desde una ventana de la casa les gritaba: “¿Qué cosa les hicimos?” En ese momento un grupo de señoras se metieron a la casa, jalaron a mi mamá y la amarraron. Yo vi cuando a mi mamá la iban jalando con una reata por aquí y otra por allá. Mi tío empezó a

gritarles: “¿Por qué le vienen a hacer esto a mi familia?” Y volteó y nos dijo: “¡Váyanse, escóndanse!”

A mi papá lo golpearon, le hicieron tomar agua sucia, a mi mamá también. Nosotras salimos corriendo y llegamos a la casa de mi tía, le dije lo que había pasado y me dijo que me escondiera en el temazcal, cuando en ese momento se escuchó una balacera, venían caballos y pasaban encima del temazcal donde estábamos.

Mi papá seguía amarrado, ya estaba en manos de los soldados [...] Pero fueron dos momentos; otro fue en el 80. En el 76 no sé si eran soldados, eran de casco azul, era la policía que mi mamá había pedido. “Venimos por los niños de don Pepe”. Mi tía les dijo que no los conocía. “Con confianza, señora, nosotros somos del gobierno, venimos a rescatarlos, don Pepe quiere ver a sus niñas”.

Nos llevó a ver a mi papá, tenía mucha sangre, nos dijo: “No hay problema, solo es un poquito de sangre, no me duele nada”. Ahí estaba el padre Salomón Lemus, que apoyaba al movimiento. Eran como 30 personas detenidas.

Ya era agosto y teníamos que entrar a la escuela, pero habían dado una orden que teníamos que permanecer en el albergue, donde nos protegerían de los maestros, mientras mi papá andaba en declaraciones y careos. Recuerdo uno de esos careos con Roberto Fabela, líder de Río Blanco, y con Santiago Medrano, que se fue a México (N. Cerezo, comunicación personal, 7 de mayo de 2017).

El periódico *El Dictamen* del 4 de agosto de 1976 publica que “una multitud encabezada por el profesor bilingüe Santiago Medrano, principal instigador del pueblo contra la comuna de José Cerezo”, había tomado por la fuerza el edificio del municipio. En la revuelta mataron a su hermano menor, Rafael Medrano, y detuvieron a José Quiahua Temoxtle, Martín Panzo Quiahua, Hilario Quihua Atlahua, Martín Contreras Chiphua, Ignacio Calihua Macuixtle, Roberto Sánchez Fabela y Santiago Medrano, quien tenía 16 años de edad. “En el 76 llegan los federales y

muchos escaparon caminando y a otros los agarraron en Reyes” (N. Cerezo, comunicación personal, abril de 2017).

En total, la policía estatal detuvo a 16 integrantes del movimiento, quienes estuvieron en la cárcel de Orizaba durante más de dos años. A partir de ese momento, el movimiento social tendría dos objetivos principales; por un lado, implementar una nueva comuna, y, por el otro, la lucha por la liberación de los presos políticos. La CPUIT representaba un desafío a la autoridad local. No se declaraba totalmente independiente del gobierno, negocia registrar su fórmula para la comuna a nombre del PRI, pero en el interior del movimiento había corrientes que se oponían.

El apoyo de las CEB fue verificar y señalar a los responsables de la represión, sobre todo el señalamiento del diputado Armando García Lebres, quien vivía en Zongolica y en Córdoba y era compadre de Cerezo. Su participación en la matanza de Tehuipango nunca se investigó. Gozó de protección política hasta su fallecimiento en 2006.



## XII. EL AUTOGOBIERNO

EL MOVIMIENTO ENCABEZADO POR LA CPUIT tomó la cabecera municipal y no permitían entrar a los que habían escapado ni a los que habían sido expulsados de la comunidad. En todas las entradas había retenes. Los habitantes de Tehuipango, con alegría y entusiasmo, se mostraban participativos y vigilantes de las nuevas autoridades. Había expectativas de cambio una vez que fue expulsado de la comunidad José Cerezo, y preocupación por el encarcelamiento de algunos miembros del movimiento, como Roberto Sánchez y Santiago Medrano. El siguiente paso de la CPUIT fue la instalación de un concejo municipal autónomo para combatir “la exclusión social en que ha vivido Tehuipango”, prohibir la venta de alcohol, organizar los trabajos en asamblea pública presidida por un grupo de notables, exigir recursos al gobierno del estado, hacer cooperativas, instalar escuelas.

A la semana siguiente se llevaron a cabo las elecciones en asamblea popular, sin la intervención de partidos políticos. La CPUIT eligió una nueva comuna y le otorgó el mando a Florencio Macuixtle García, y como síndico Constantino Panzo Panzo y como tesorero Porfirio Medrano Temoxtle, y permanecieron en el cargo durante un periodo de tres años.

Una vez en el poder impulsaron los programas de obra pública, educación y cooperativa, “la gente dejó de comprar en las tiendas de Ricardo Quiahua y de García Lebres, y ahora las cooperativas vendían y compraban a precios bajos para todos. La cooperativa estaba administrada por Martín Contreras, y ya no se vendía alcohol” (Informante 1, comunicación personal, 18 de julio de 2017).

En la fotografía 7 observamos el trabajo en faena para la construcción de una escuela en el primer año del autogobierno, 1977. Aparecen muchos hombres, la mayoría trabajando en un ambiente tranquilo. El campesino que está en primer plano y de perfil sonríe mientras descansa



FOTOGRAFÍA 7: Faena para la construcción de una escuela primaria, Tehuipango, 1977.

para seguir escarbando tierra. En perspectivas se ven los trabajadores y, al fondo, los cerros y la neblina.

En la asamblea se concentraba el poder de decisión, lo que la volvía un espacio en disputa constante porque, si un grupo no estaba conforme con el presidente municipal, convocaba a la asamblea y, si la mayoría lo decidía, se podía remover al presidente municipal. La fotografía 8 muestra una asamblea que se realizó afuera del edificio del ayuntamiento. La mayoría son hombres y unas cuantas mujeres, cubiertos por el frío de la montaña.

En 1963 se organizan las primeras elecciones partidistas en el municipio de Tehuipango, que consistieron en la realización de una asamblea para auscultar a quienes iban a dirigir al pueblo durante los próximos tres años, inscribirlos en las listas del partido y, posteriormente, ser elegidos el día de la elección. Esta forma de ejercicio democrático se combinaba o se adaptaba a la forma tradicional de representación del poder en un concejo de ancianos, personas con experiencia para designar sucesores.



FOTOGRAFÍA 8. Asamblea del autogobierno y de la CPUIT, 1977.

El procedimiento específico para nombrar a las autoridades municipales y a quienes iban a ocupar un cargo de elección era que el concejo de ancianos se reunía con los regidores decanos (que en teoría representaban a todas las localidades) para escoger a los hombres que ocuparían los puestos del cabildo, sin percibir salario, sino como un servicio a la comunidad, no como fuente de enriquecimiento personal. Los regidores decanos, que luego fueron representantes, tenían como función vigilar a las autoridades, pero “todo eso se perdió en el setenta y seis”, en la segunda elección partidista de las autoridades (Arenas, 2019: 73).

En el ejercicio de gobierno nahua, el bastón de mando era el símbolo del poder comunal delegado en una persona, la entrega de un mandato que podría ser revocado por desobediencia o por traición a la comunidad. ¿Qué sucedió entonces? En 1960 se otorga el último bastón de mando en Tehuipango a Francisco Quiahua y, de ahí, “se perdió y empezaron a trabajar por grupos vinculados al partido” (J. Quiahua, comunicación personal, 15 de noviembre de 2017).

Cuando el PRI ingresa a la comunidad como partido político, comienza a perderse la función o el papel del concejo de ancianos, para quedar ahora la decisión en grupos políticos. Aunque continuaba el ritual de traspaso representado con el bastón de mando, la decisión era auscultada por el PRI, ratificada oficialmente y elegida el día de la jorna-

da electoral. “Con Cerezo se comenzaron a llevar las planillas a Xalapa, él mismo las llevaba con el gobierno del estado, lo que vino a dar otro golpe a la forma indígena de elegir y nombrar a los representantes” (Informante 2, comunicación personal, 20 de julio de 2017).

La orientación hacia el derecho positivo en detrimento del derecho consuetudinario, como la pugna entre los comerciantes más grandes con los emergentes, fueron motivos para la confrontación social y la lucha por Tehuipango. La CPUIT quería rescatar el poder común que había sido arrebatado por el PRI. Tampoco el movimiento se convirtió en un nuevo partido político ni se afilió a uno, la CPUIT mantuvo independencia como organización.

La verdadera autonomía de la comuna se basaba en el control que esta tuviera sobre el territorio y en el poder de decidir sobre este para llevar a cabo obras públicas y políticas sociales. Aunque era una autonomía local o municipal parcial, que no rompía completamente con los cacicazgos ni con el partido oficial, el proyecto de autogobierno municipal en la Sierra de Zongolica se topó con lo que implicaba buscar la “autonomía” en tiempos del PRI en Veracruz, en un contexto de régimen autoritario y clientelista.

No obstante, las formas de representación tradicional no son portadoras de una fórmula democrática *per se*, y el concejo de ancianos o de notables también está cargado de ideología y de creencias que, con rigidez, definen y defienden los valores y las decisiones políticas de un grupo selecto que decide y designa. La CPUIT pone en práctica dos formas de ejercicio del poder: el concejo de ancianos (forma mesoamericana de poder comunal) y la práctica de la asamblea (forma deliberativa de los asuntos públicos). Derechos culturales y sociedad política. “El nuevo gobierno empieza a hacer asambleas, y de los muchachos que habían participado determinaron quiénes iban a ser gobernantes” (J. Calihua Panzo, comunicación personal, 15 de noviembre de 2017).

La asamblea es un ejercicio de hacer política por parte de los movimientos sociales modernos. En Tehuipango, el asambleísmo fue la instancia de decisión colectiva que se encargaría de poner en práctica un

gobierno popular. La CPUIT pretendía un cambio político y moral. Desde los años sesenta, las luchas y los movimientos multiculturales y de género en los albores del siglo XXI reivindican la identidad con acciones que desarrollan conflictos y afrontan los retos que el sistema les impone, los movimientos sociales sortean el flujo y reflujo de luchas internas y externas, dice Tilly, por lo que están “en riesgo constante por la amenaza multiplicada de la incertidumbre o por no haber creado antes una estructura social elaborada; las acciones colectivas son históricas, provocan avances democráticos y desaparecen” (2010: 260).

Una de las decisiones más radicales que tomó el nuevo concejo del ayuntamiento tuvo que ver con la distribución y venta de alcohol en la comunidad. Expendios de aguardiente, pulque y cerveza proliferaban en el municipio y era muy alto el consumo de alcohol entre los adultos, sobre todo durante las fiestas patronales y en los días de cobro, era común ver a hombres alcoholizados vagando o tirados por las calles fangosas del pueblo. En sesión de asamblea, deciden prohibir la venta de alcohol, medida impulsada principalmente por los hermanos Medrano. Primero se implementó la prohibición del alcohol los domingos, el día de plaza, y para las asambleas públicas. La CPUIT adoptó la medida y los simpatizantes corrieron a los alcoholeros y a los vendedores de trago. Y mientras unos tiraban el alcohol, otros decían: “Ahora me toca vender a mí”.

Tehuipango era un ayuntamiento con sus propios mecanismos para defenderse y organizarse; había sometimiento a quienes rompían los reglamentos o no querían acatar las nuevas reglas, como la venta de alcohol y los problemas que genera la usura; fue necesario prohibir su venta (A. Ocegueda, comunicación personal, 13 de abril de 2017).

La prohibición incluía a todos: no se podía vender alcohol en celebraciones ni en fiestas; tampoco en la quema de fuegos pirotécnicos durante los festejos patronales. En el interior del concejo había integrantes que tenían negocios de aguardiente y de cerveza en la comunidad, y algunos

de ellos no aceptaron la prohibición como política pública para las celebraciones y las fiestas patronales. La medida provocó alarma y disgusto en el párroco de Tehuipango, Tomás Ruiz, quien protestó por la medida pero, al no tener respuesta del concejo, fue a Xalapa a ver al gobernador para que intercediera en el conflicto. “Ni con Cerezo se tenían tantos desacuerdos en la comunidad”, decían.

Cuando sacaron a Cerezo, los estudiantes controlaron al pueblo y empezaron a expulsar gente que no coincidía con sus ideas. A los que no obedecían los empezaron a reprimir. A mucha gente no le gustó eso. Del 1976 a 1980 reprimían ellos y la gente se reveló y se descontroló todo, hasta las cooperativas. Tenían buenas ideas, pero no supieron manejar la situación y la gente se fue contra ellos. Dentro del concejo había choques, unos ya no querían la fiesta patronal del 25 de julio ni que se vendiera alcohol, pero otros apoyaban que se siguiera vendiendo.

Había muchos problemas desde que estaba Pepe Cerezo, pero cuando el grupo de los Medrano tomó el poder, la gente no estaba en paz y seguían los conflictos en el municipio. Me acuerdo cuando los Medrano andaban armados porque querían controlar todo y la gente se organizó para sacarlos (J. Quiahua, comunicación personal, 13 de octubre de 2017).

Los vendedores de alcohol, que no pertenecían al grupo de grandes comerciantes sino a los emergentes, encabezaron la oposición de la política prohibicionista dentro del concejo municipal. En oficios de 1979 dirigidos al Congreso de Estado, piden al gobernador que “no apoye” a los candidatos que habían sido registrados por el PRI y que eran integrantes del concejo autónomo, “manejados por Santiago Medrano Temoxtle”, a quien “todo el pueblo odia por su mal procedimiento”. Posteriormente el grupo de inconformes se alía con Cerezo, quien ve la posibilidad de venganza. Primero tendieron el señuelo a la CPUT con la versión de una inminente incursión del ejército en la sierra, no todos se la creyeron y permanecieron vigilantes y armados.

En la fotografía 9 se ve la plaza de Tehuipango a principios de 1980; en medio, carros y camionetas y, al fondo, en el edificio del Ayuntamiento, personas que entran y salen en una aparente calma.

Nieves Cerezo quisiera hacer un balance de aquello que vivió de niña y que ahora carga en los recuerdos, se pregunta: “¿Qué buscaban aquellos jóvenes?”

Querían que todo fuera igual, nada de alcohol, quien tomara pulque o cerveza, llegaban y se lo tiraban. Recuerdo más lo del alcohol porque era lo más sonado. Todavía en 1983 se veía a Marx en las tiendas, mal aplicado, mal conceptualizado, pues en ese tiempo ya nadie tenía derecho a vender más y todos tenían que ser iguales (N. Cerezo, entrevista 7 de mayo 2017).

La tienda cooperativa era administrada por los pequeños productores de las comunidades del municipio, concentraba las cosechas de los campesinos y los apoyos sociales para distribuirlos equitativamente entre la población. La cooperativa sufrió un robo de los almacenes de la tienda, perpetrado por desconocidos, y los pobladores empezaron a desconfiar;



FOTOGRAFÍA 9. Tehuipango, principios de 1980.

algunos campesinos dejaron de aportar sus cosechas a la cooperativa y otros dejaron de ir a comprar. “Como seis meses tardó el intento de la tienda comunitaria, donde se vendía maíz, ropa, chícharo... no estaba registrada, pero se perdió por mal manejo”, dice don Ezequiel Jiménez quien, como colaborador del concejo autónomo, recuerda su experiencia en Tehuipango:

Yo estuve participando como ocho meses en el concejo municipal y solamente recibí un pago de 500 pesos por ser “escribiente ocasional”. No hubo recursos del gobierno del estado, y de eso sabía el secretario, quien era el enlace con el gobierno estatal. Yo no sabía cuánto le daban al presidente municipal, pero una vez por curiosidad vi en un documento una cantidad asignada para los partidos políticos, y no era solo el PRI (E. Jiménez Romero, 16 de marzo de 2016).

Si bien Cerezo ya no estaba en la comunidad, seguían operando sus intereses políticos y económicos. Por su parte, la CPUIT daba un impulso a la educación, a la separación de la Iglesia y el Estado y a conservar relativa autonomía para nombrar a sus autoridades, colectivizar la economía, combatir el alcoholismo y liberar a los presos políticos. La complicada lucha por la autonomía que mantenía con el gobierno del estado y la falta de información y experiencia sobre cómo conducir un ayuntamiento y cómo consensar, fueron marcando el rumbo del movimiento. En 1978, Gloria Arenas Agis participó en la lucha por la liberación de los presos políticos de Tehuipango que permanecían encarcelados en Orizaba: “Me acerqué a otras luchas en las que confluyeron también algunos de los sujetos de Tehuipango, como los sacerdotes de la teología de la liberación” (Arenas, 2019: III).

A mediados de 1978, el entonces gobernador Rafael Hernández Ochoa realiza una gira de trabajo en Tehuipango y entre las peticiones que le hacen representantes del autogobierno se encuentra la de dejar sin efecto los juicios en contra de jóvenes de Tehuipango, entre ellos, algunos

del consejo de la CPUIT, acusados de la muerte de un ayudante del ex-presidente José Cerezo durante el conflicto que derivó en su expulsión (Gomezjara, 1998).

La petición ocurrió cuando los habitantes de Tehuipango aprovecharon la visita de Hernández Ochoa a la sierra. La CPUIT había agotado los recursos legales para lograr la liberación de seis jóvenes y dos obreros presos desde hacía más de un año. Ese día los habitantes de la cabecera municipal realizaron un mitin ante el gobernador Rafael Hernández Ochoa, hasta comprometerlo a activar el proceso de liberación de los presos. La presión por la liberación de los presos políticos fue en aumento en la región, en el valle de Orizaba y en la ciudad de Xalapa. El gobierno del estado tuvo que ceder, decretando una ley de amnistía gracias a la que salieron libres el 2 de octubre de 1978.

Hubo gente que desapareció durante esos años, prevalecía un ambiente de desconfianza, todo mundo era sospechoso de pertenecer a cualquiera



FOTOGRAFÍA 10. Excarcelación de los presos políticos del movimiento social de Tehuipango. De izquierda a derecha: Roberto Sánchez Fabela, Albino Hernández Galeote, Pedro Lezama Cadena, Santiago Medrano Temoxtle y Fernando Flores Guzmán. Fotografía publicada por El mundo de Orizaba, 3 de octubre de 1978.

de los bandos. Se hablaba de una confrontación armada, de guerrilla. El autogobierno “usaba las armas para defenderse, aunque no faltaba quien traicionara y dijera que los de la CPUIT estaban armados hasta los dientes” (A. Tapia, comunicación personal, 23 de marzo de 2017).

Gobernación se negaba a reconocer la autonomía municipal que pretendía la CPUIT y condicionaba el suministro de recursos a que las planillas siguieran siendo avaladas y encabezadas por el PRI. La CPUIT aceptaba pero ejercía presión al gobierno estatal a través de marchas, declaraciones de activistas y de estudiantes de Orizaba y de Xalapa. El gobierno estatal tenía a Tehuipango como foco de inestabilidad política en la sierra que se podía expandir a la región.

El autogobierno de Tehuipango, contra viento y marea, había logrado avances de mejoras sociales para la comunidad durante el tiempo que había permanecido en el poder, como la gestión de terrenos para escuelas y cooperativas, la conclusión de la carretera Tepetzititla-Tehuipango y la expropiación de terrenos para la construcción de escuelas y un puente (véase el cuadro 3).

En el Expediente de la Liga de Comunidades Agrarias del periodo 1970-1980 que se encuentra en el Archivo General del Estado, se hallan dos oficios del año 1979 referentes al conflicto que se vivió en Tehuipango y que muestran el clima de tensión que permeaba en la comunidad. El primero de los oficios tiene fecha del 17 de octubre y va dirigido al Presidente de la Comisión Permanente de la H. Legislatura del Estado; lo suscriben José Quihua Panzo, Pedro Contreras y Pascual Chipahua Panzo, para denunciar que “Martín Atlahua, Leonardo Temoxtle Calihua, Alberto Caligua Panzo, Leonardo Contreras Temoxtle, Pascual Macuixtle García, Juventino Panzo Contreras, tienen cuentas pendientes con la justicia por su conducta antijudfírica y no pueden figurar en cargos públicos de elección popular, más cuando ésta nunca tuvo verificativo” (Expediente: 3801, Municipio: Tehuipango; Ex Cantón: Zongolica; Poblado: Tehuipango).

Cuadro 3. Obra pública realizada por la comuna de Tehuipango, 1976-1982

Concejo presidido por Florencio Macuixtle (octubre de 1977-noviembre de 1999)	Comuna presidida por Martín Atlahua Temoxtle (noviembre de 1982-diciembre de 1999)
Gestión de la donación de los terrenos de Guadalupe Tehuintle y de Máximo Tehuintle C., ambos pobladores de Tehuipango. Estos terrenos se destinaron como parcela escolar, en ellos se construyó la escuela primaria de Apipitzactitla.	Gestión y construcción de aula escolar en Zacatlaixco.
Gestión de la donación del terreno de Rafael Calihua Panzo, poblador de Tehuipango; este terreno se destinó como parcela escolar, en él se edificó el albergue escolar de Zacatecoxico.	Gestión y construcción de aula escolar en Xiujtempa.
Gestión de la donación de una porción del terreno de Gregorio Temoxtle Panzo, poblador de Tehuipango; en este terreno se construyó el albergue escolar de Achichipico.	Gestión y construcción de aula escolar en Cuauyolotitla.
Donación de un terreno del H. Ayuntamiento para la construcción de la Unidad Médica Rural IMSS-Coplamar.	Gestión y construcción de aula escolar en Ticoma
Conclusión de la carretera Tepetzintla-Tehuipango.	Gestión de la introducción del servicio de luz eléctrica (se introdujo hasta 1986).
	Gestión de la construcción de la carretera Tlaquilpa-Tehuipango (se construyó hasta 1986).
	Gestión y construcción de un puente en Aguacatitla.
	Gestión y construcción de un puente en Apatlahuaya.

FUENTE: Arenas, 2019: 173.

El segundo oficio está fechado el 2 de diciembre de ese mismo año y va dirigido al gobernador Rafael Hernández Ochoa. Lo suscriben “humildes” campesinos de Tehuipango, para solicitarle que no apoye a los candidatos registrados por el PRI para integrar el ayuntamiento: Martín Atlahua, Leonardo Temoxtle Calihua, Pascual Macuixtle, Juventino Panzo Contreras y Alberto Calihua Panzo:

Debido a que en nuestro Municipio, en primer lugar, no hubo elecciones electorales para designar a nuestras autoridades municipales, las que regirán los destinos del Municipio, y los que según tenemos conocimiento que se registraron ante el partido que pertenecemos nosotros, y ellos a viva voz lo gritan, que nuestros Candidatos que apoya nuestro partido que es el P.R.I., empezando por nuestro señor GOBERNADOR, son unos asesinos, por lo que nos estamos dirigiendo a ud. para suplicarle que los elementos propuestos que se encuentran registrados en nuestro Partido, son elementos que tienen cuentas pendientes con la Justicia por su conducta antijurídica y por ser elementos que están mangoneados por el INDIVIDUO SANTIAGO MEDRANO TEMOXTLE, que todo el pueblo lo odia por su mal procedimiento, y que según él dice nunca le haremos nada, ya que él tiene gente controlada del Estado de GRO., y le solicitan al gobernador que “designa a un CONCEJO MUNICIPAL que venga a regir los destinos de nuestro Pueblo...” (Expediente: 3801, Municipio: Tehuipango; Ex Cantón: Zongolica; Poblado: Tehuipango).

Los dos oficios están firmados por los comerciantes de alcohol en la comunidad, que lideraban la oposición dentro del concejo municipal autónomo. En el primer oficio, tres personas se dirigen al Congreso del Estado para denunciar que los integrantes del concejo autónomo, que en ese momento era encabezado por Leonardo Temoxtle Calihua, “tienen cuentas pendientes con la justicia”. El segundo oficio, fechado mes y medio después, lo suscribe “un grupo de campesinos humildes” para denunciar ante el gobernador que los miembros del concejo autónomo

“son unos asesinos” manejados por Santiago Medrano Temoxtle, y solicitan designar un nuevo concejo municipal, de preferencia externo. Hay un distanciamiento de la CPUIT con el gobierno estatal y un grupo opositor presiona al gobernador para que descabece el autogobierno.

Se intentó destituir por la fuerza a las autoridades del autogobierno, pero los de la CPUIT repelieron la agresión. Los inconformes se habían reunido en la casa que José Cerezo tenía en Zongolica, de donde eran originarios los alcohólicos de Tehuipango, y cuando se retiraron, advirtieron que volverían. Regresaron al año siguiente a matar, entre ellos al último presidente municipal del autogobierno, Moisés Medrano.

Los nombres que aparecen señalados como responsables de organizar el ataque a Tehuipango son el diputado Armando García Lebres, quien vivía en Córdoba y en Zongolica, y era compadre de José Cerezo, y Adán Lozano Meza, que en aquel entonces era presidente municipal de Tezonapa, los cuales, con apoyo de pistoleros, quemaron varias tiendas y fueron en contra de la gente que apoyaba la comuna (García, 2017).



### XIII. LA MATANZA

EL AYUNTAMIENTO PERMANECÍA GOBERNADO POR LA CPUIT. Hubo momentos en los que declararon toque de queda en la cabecera municipal. Unos dicen que fueron a Tezonapa a contratar a los sicarios, que Ricardo Aquiahua, uno de los comerciantes más importantes de Tehuipango desde hace décadas, cooperó para que vinieran los pistoleros. La represión llegó el domingo 20 de abril de 1980 cuando, en la plaza, son asesinados varios miembros del movimiento. “Pistoleros al servicio de caciques de la región matan a 21 campesinos indígenas del municipio de Tehuipango, lesionaron a 10 más y secuestraron a otros 3 en un intento por recuperar el control político y económico de la región” (Cabildo, 1980: 22).

El diputado Armando García Lebres había dicho a la CPUIT que vendrían los militares y que, por precaución, debían esconder las armas. Hasta que un domingo llegaron los matones que venían de Guerrero y de Oaxaca, de Motzorongo, contratados por el diputado y por el alcalde destituido. Llegaron a caballo por Tecamalucan y por la laguna de San Bernardino, de la Tierra Caliente. Tenían identificados a quienes debían eliminar. Algunos llegaron disfrazados de mujeres, otros cubiertos con cotones de lana de color, algunos con los rostros pintados de negro con carbón, otros con vestuario de policía, con rifles y con escopetas escondidos bajo los abrigos; llegaron y se confundieron entre la gente. Luego llegaron otros y rodearon la plaza.

Nadie sabe cómo iniciaron los disparos o quiénes jalaban primero el gatillo. Las balas caen sobre los indígenas, gritos de niños y de mujeres, padres corriendo para proteger a sus hijos, comerciantes que huyen, pero todas las salidas están bloqueadas por los agresores. Es difícil escapar al monte para salvar la vida. Quienes disparan están borrachos y enloquecidos con el ruido de las armas. Entre la balacera, se escucha

un tambor de guerra. Es la señal para prenderle fuego a la cooperativa y entrar al ayuntamiento para saquearlo.

Cuando los hombres se abalanzan contra el ayuntamiento, la vigilancia del concejo autónomo y la CPUIT responden el tiroteo y matan a por lo menos tres pistoleros. Como eran tantos los agresores, el concejo decide huir, dejando abandonadas las armas. El archivo municipal y los escritorios están en llamas, el fuego consume la mercancía y envuelve a algunas personas que trataban de huir. En el centro de la plaza ya no hay indígenas arrodillados ofreciendo artesanías, sarapes o chícharos. En la plaza hay cadáveres esparcidos, gente herida, sangre, cuerpos calcinados.

Furiosos por la muerte de tres de sus compañeros, los atacantes obligan a unos campesinos a llevar cargando sobre sus espaldas los cadáveres a un punto lejano en la Sierra Madre Oriental, donde serán sepultados. Una voz se escucha en la plaza:

—Vámonos. Hemos ganado.

Aquellos hombres armados, pintados los rostros, ebrios, consumada la venganza, huyen. En la plaza quedan diecinueve muertos y más de cincuenta heridos. Entre los asesinados están el juez y el tesorero municipal del concejo municipal autónomo (Velázquez, 1985: 104).

Por lo menos diecinueve campesinos murieron durante una balacera ocurrida ayer en Tehuipango, sierra de Zongolica, que provocó un grupo de 30 pistoleros encabezado por un exalcalde. Los homicidas sorprendieron a la población al llegar en forma violenta hasta el centro donde se realizaba el tianguis y procedieron a masacrar a la multitud, trascendió ayer en esta ciudad. Y se logró saber que un grupo de soldados del batallón de infantería, con sede en esta ciudad, se dirigió ayer al lugar de los hechos (Zayden, 1980: 11).

En la fotografía 11 observamos el ambiente desolado de la destrucción; horas después de la matanza, la plaza está en cenizas y los cuerpos ya habían sido levantados. En primer plano, aparecen las cenizas del local



FOTOGRAFÍA 11. La plaza después de la matanza, Tehuipango, 10 de abril de 1980.

donde estuvo la cooperativa, el humo sale del rescoldo. Al centro de la imagen, frente al ayuntamiento, un grupo de hombres permanece en la plaza. Casi nadie camina por el centro del pueblo, se respira un ambiente de desolación.

Carmen Tehuintle Temoxtle tenía 16 años y estaba casada con Luis, hijo menor de Martín Contreras Temoxtle, encargado de la cooperativa. Desde un inicio, Martín Contreras había sido designado para operar las cooperativas, aunque habían tenido muchos problemas para echarlas a andar, estaban funcionando. Martín ya había recibido agresiones y provocaciones. Unas semanas antes, por el rumbo de Loma Bonita, habían baleado a uno de sus hijos. Martín Contreras también apoyaba la medida de prohibir la venta de alcohol y de cerveza en la comunidad.

Yo viví en carne propia el problema. Mi suegro se reunía con los del concejo aquí en la casa, pero les decían que nada más andaban alborotando a la gente y que ellos habían prohibido el alcohol. Cuando llegaron los ma-

tones, mi suegro quedó atrapado en la casa donde tenían la cooperativa y se quemó junto con un niño y una señora. Después fuimos a traer el polvito nada más. No dormíamos nomás de pensar que los matones podrían regresar. Ese día mataron a mucha gente. A mi suegro primero lo mataron a balazos y luego le echaron fuego a la cooperativa y a varias casas (C. Tehuintle Temoxtle, comunicación personal, 10 de noviembre de 2017).

En la fotografía 12, un grupo de hombres observa algunos casquillos de las balas que se usaron en la refriega y que fueron recogidos en la plaza y que fueron colocados en un tapete. En los rostros se percibe consternación. Uno de ellos tiene una cámara fotográfica y observa con atención los casquillos. El señor que está en medio de la imagen, con la vestimenta típica de Tehuipango, observa interrogante a la cámara.



FOTOGRAFÍA 12. Casquillos de las balas utilizadas en la represión, 1980.

Al día siguiente, destacamentos del ejército tomaron el pueblo e instalaron un cuartel, interrogaban y golpeaban a las personas para que dijeran quiénes pertenecían al movimiento. Mucha gente huyó de Tehuipango. Después, algunos fueron regresando poco a poco. En el valle de Orizaba, en la ciudad de Xalapa y en la Ciudad de México, las organizaciones sociales que apoyaban a la CPUIT se movilizaron para denunciar la represión y exigir justicia. Marchas, comunicados de prensa, declaraciones. Se acudió a la ONU para exigir el desafuero del diputado Armando García Lebres y la liberación de los presos políticos, entre los que se encontraban Roberto García Favela, Pedro Cadena y un albañil. Su liberación fue gestionada por Ameyalli y sacerdotes de las CEB de la región. “Nosotros llegamos como a los cuatro días de la matanza, después que el padre Zapata pidiera apoyo para las viudas y dinero para cubrirles lo de la canasta básica. Nosotros fuimos a dejar el apoyo a la cooperativa que estaba quemada, todo estaba un desastre” (A. Tapia, comunicación personal, 23 de marzo de 2017).

En las semanas siguientes José Cerezo es apresado en la ciudad de Orizaba por su probable participación en la matanza de Tehuipango. Es juzgado, declarado culpable y recluido en el penal de Pacho Viejo, Veracruz. La fotografía 13 muestra el momento en el que José Cerezo y su esposa, Adela Calihua, son apresados.



FOTOGRAFÍA 13. Arresto de José Cerezo y de su esposa, Adela Calihua, Orizaba, 1980.

Nieves Cerezo recuerda cuando su padre salió de la cárcel:

Mi papá estuvo 12 años en la cárcel. Desde la prisión le escribía cartas a mi mamá; pero cuando salió, ella ya había muerto. Mi papá se fue a vivir con una de mis hermanas a Atlahuilco. Él pensaba que íbamos a atenderlo como antes, pero nosotras ya teníamos nuestra vida. Y empezó a tomar, vendía carbón, le dábamos dinero. Un día regresó a Tehuipango y hubo gente que se acercó a saludarlo. Mi papá se fue apagando hasta que cayó en cama. Falleció en el 2003 (N. Cerezo, comunicación personal, 7 de mayo de 2017).

Argumentando un zafarrancho, el gobierno del estado envió el ejército a Tehuipango para evitar una reorganización del movimiento. Hubo una serie de asesinatos selectivos con la finalidad de acabar con la dirigencia de la CPUIT. Quedaron en la impunidad los caciques protegidos. No se dijo nada de la corrupción de las autoridades ni del papel del ejército en la violación de los derechos humanos. Hubo silencio sobre las protestas que, por años, hicieron llegar los campesinos a las autoridades estatales, en Xalapa, exigiendo justicia por la agresión de las fuerzas represivas del cacique y por el asesinato de un campesino cuando la policía disparó para disolver el mitin (*Proceso*, abril de 1978).

Se estaba peleando por la autonomía del pueblo y a la hora de restaurar el concejo municipal, el concejo de ancianos, no le convino al gobierno y, a partir de ahí, se realizó esta represión hacia los ciudadanos de Tehuipango, para restaurar el sistema de control que llevaban los caciques (L. A. Xocua, comunicación personal, 18 de julio de 2016).

En 1982 se cierra el Centro de Iniciación Pedagógica de Los Reyes. El argumento que utilizaron las autoridades del estado para justificar la clausura fue la falta de demanda estudiantil. Con el cierre de Los Reyes se inició un proceso para cerrar todos los centros de iniciación pedagó-

gica existentes en el estado. Actualmente las escuelas que hay en la Sierra de Zongolica no tienen una formación que genere un pensamiento crítico como el de ese tiempo (García, 2017).

La masacre de Tehuipango, las emboscadas y los asesinatos sistemáticos realizados durante el tiempo que duró el concejo autónomo dejaron dolor en la memoria colectiva.

La organización fue completamente aniquilada en abril de 1980. El hombre más poderoso en Zongolica es Armando García Lebres, exdiputado local, funcionario del Inmecafé y actual secretario del Comité Regional Campesino, afiliado al PRI” (Ramírez, 1985: 13).

Con la militarización de la zona y la instalación de un cuartel en Tehuipango, la política del estado en la región fue socavar el pensamiento rebelde, creando las condiciones para llevar a cabo asesinatos selectivos con el fin de acabar con la dirigencia de la organización. Hubo muertos y varios integrantes estuvieron presos. El líder del movimiento, Santiago Medrano, no fue detenido, pero nunca se supo más de él. Unos dicen que salió becado para Rusia; otros, que se fue a la guerrilla y participó en la fundación del EPR; otros dicen que vive de forma discreta en algún lugar de la región de las Altas Montañas.

En 1982, se dan enfrentamientos, como el trágico evento en el que un grupo de personas es encerrado dentro del palacio municipal, que estaba construido de madera, mientras que otro grupo le prende fuego desde afuera. El 17 de diciembre de ese mismo año, la CPUIT denuncia el tráfico de droga (Gomezjara, 1998).

En 1983 se da otro atentado. En una tienda estaba un campesino bebiendo un refresco cuando es asesinado de varios balazos. El asesino logra escapar. El campesino era un dirigente que buscaba la reorganización de la CPUIT. Tres años duró la incursión del ejército mexicano en Tehuipango. Durante la ocupación comienzan las quejas de abusos contra mujeres y niños por parte de los soldados.

La CPUIT da su versión en el órgano de difusión de las Comunidades Eclesiales de Base de Río Blanco, *1907 Pensamiento Crítico*, de marzo-junio de 1983:

A partir de 1976 el pueblo de Tehuipango ha venido luchando contra los abusos de los caciques. El primero de agosto de ese año más de 5 mil campesinos expulsaron al cacique José Cerezo Amayo, quien era presidente municipal y cometía abusos, como encarcelar a niños y señoras por injustas razones. Cuando se construyó la carretera de Tepetzitintla a Tehuipango, se mandaron 41 toneladas de maíz para los faeneros; estas fueron vendidas a comerciantes; además de esto se encarcelaba o multaba -de quinientos a mil pesos- a quienes no hacían faena. El día que se logró expulsar a José Cerezo del pueblo fueron asesinados dos de nuestros compañeros, por sus pistoleros que nunca fueron castigados.

La respuesta a la expulsión por parte del gobierno estatal fue: policía, golpes, encarcelamiento para los campesinos, así como disponer que, para seguir reprimiendo, el día 15 de agosto del mismo año, llegara Armando García Lebres, protector del cacicazgo en la región, quien además ha sido Secretario General de la CNC, Diputado Suplente por el Distrito de Córdoba, y delegado del Inmecafé.

A pesar de todo esto, se logró formar la ORGANIZACIÓN DE CAMPESINOS POBRES UNIDOS INDEPENDIENTES DE TEHUIPANGO. Los campesinos organizados se repusieron de la represión y en base a las movilizaciones organizadas, lograron tomar el poder y formar un Concejo Municipal electo democráticamente por el pueblo, el cual fue reconocido por el Estado. Los resultados de la gestión democrática del Concejo Municipal fueron entre otros: parar la represión, desterrar el alcoholismo, construir escuelas en varias congregaciones, abrir caminos vecinales, formar la Cooperativa Popular Independiente “Manuel Medrano T”, manejar honradamente los fondos económicos del pueblo y nulificar la influencia del PRI.

Todo esto afectó los intereses de los explotadores de la región y el Estado se alertó temiendo que este ejemplo se extendiera a los pueblos ale-

daños, por lo que acentuó la represión selectiva a partir de 1979, siendo gobernador en ese entonces Rafael Hernández Ochoa.

Así, el 24 de junio de 1979, Rutilo Macuixtle, junto con sus pistoleros, balearon a las autoridades del pueblo, hiriendo a dos campesinos. Posteriormente, en enero de 1980, los mismos pistoleros balean e incendian la casa del SR. Eugenio Medrano, hiriendo a la señora Victoria Temoxtle. Debido a la balacera del 12 de enero del mismo año, quedó inválido el compañero Evaristo Contreras, quien formaba parte del Concejo Municipal electo por el pueblo. También fueron asesinados los compañeros Francisco y Bernardino Calihua. Es así como se busca sofocar el movimiento campesino tehuipanguense, que cada vez más fortalecía su organización y combatividad. Como no se logra quebrar dicha organización, recurren a la represión masiva el 20 de abril de 1980, precisamente un día de tianguis, cuando el pueblo de Tehuipango y otras congregaciones se concentran para abastecerse de sus mercancías. En esa fecha, cerca de 40 pistoleros –pagados por Armando García Lebres y Rufino Lozano– dispararon contra la multitud, matando a 23 personas, entre ellas a algunas autoridades del Concejo Municipal, como el juez municipal Antonio Macuixtle, al secretario Moisés Medrano, al tesorero Juan Quiahua, al tesorero de la Cooperativa Popular, Constantino Panzo, a señoras y ancianos. Fue incendiada la casa de la Cooperativa Popular Independiente “Rafael Medrano T” y cuatro casas particulares. Una vez asesinadas las autoridades, sus cuerpos fueron quemados.

Al otro día de la masacre, subieron a la sierra el ejército y la policía del estado, “habiendo encontrado pretexto” para intervenir militarmente en la región, estableciendo un estado de sitio en la Sierra de Zongolica. Esta realidad fue distorsionada por la prensa, que publicó que la masacre había sido resultado de un enfrentamiento de una pandilla de narcotraficantes y el pueblo de Tehuipango.

Actualmente el pueblo de Tehuipango sigue sufriendo la represión por parte del ejército, policía y caciques, además de la imposición de un presidente municipal vendido a los caciques, coludido con el ejército y la

policía que masacra nuestro pueblo. Prueba de ello es que el primero de diciembre de 1982, toma posesión como presidente municipal Francisco Quiahua Panzo y su comité, todos impuestos por el PRI. Ellos ven solo sus intereses sin importarles los del pueblo, fomentan el consumo de aguardiente, que actualmente es muy alto. Enviar al pueblo es un gran negocio para los vendedores como el presidente municipal Francisco Quiahua, que es dueño de dos tiendas en donde vende alcohol, sin importarle hundir más en la miseria a los campesinos.

Diez días después de haber subido a la presidencia Francisco Quiahua, es detenido Leonardo Temoxtle Calihua, exsindico de las autoridades anteriores que apoyaban al pueblo. Fue torturado echándole agua de Tehuacán por la nariz, golpeándolo, etcétera. El día 12 lo bajaron a la cárcel de Zongolica, haciéndolo caminar durante 8 horas amarrado y golpeándolo en el trayecto. Todo esto por la falsa acusación de haber cometido delito de lesiones, por lo que solo fue liberado el 17 de diciembre bajo pago de fianza.

El día 21 de diciembre de 1982 fue balaceado el expresidente Martín Atlahua Temoxtle, quien actualmente tiene orden de aprehensión calumniado de homicidio.

El 28 de diciembre de 1982, una bala de grueso calibre hirió al campesino Apolinar Calihua Macuixtle, Juez Municipal de Tehuipango. Al día siguiente fue encarcelado en Zongolica, acusándosele falsamente de asesinato.

Esta problemática de represión y alcoholismo se ha denunciado ya muchas veces a la Secretaría de Gobernación en Xalapa y la Secretaría de Salubridad y Asistencia Pública. El 29 de noviembre del año pasado se entregó un pliego petitorio, exigiendo justicia al gobernador Agustín Acosta Lagunes, pero no hay respuesta. Esto demuestra que el gobierno es cómplice de los caciques. Por un lado, por no dar castigo hasta la fecha a los ejecutores de la matanza del 20 de abril de 1980, y por otro, por no intervenir para una solución favorable al pueblo ante estos problemas.

Por lo anterior, denunciamos todo este sufrimiento de los indígenas de Tehuipango y hacemos responsable al Gobierno del Estado y a los ca-

ciques, de todos los ataques que sufrimos. Seguimos exigiendo justicia y libertad a cuatro compañeros presos en Zongolica, no más órdenes de aprehensión para quienes han luchado por el pueblo, castigo a los asesinatos del 20 de abril de 1980, destitución y encarcelamiento de los asesinos que tienen cargo de policías municipales en Tehuipango (CPUIT, 1983).

La carretera serpentea entre inmensas barrancas, paredones cortados de tajo, bosques en reforestación, ondas cañadas, árboles antiguos, testigos mudos de la lucha de pueblos fundados en los confines de la Sierra de Zongolica. La carretera semeja una cinta blanca que gira entre la niebla, luego entre la lluvia. Apostamos la razón contra el olvido.



## XIV. MOVIMIENTO SOCIAL EN LA SIERRA DE ZONGOLICA

POR EL GRADO DE ORGANIZACIÓN que alcanzó, su temporalidad y sus objetivos, el proceso emancipatorio que se desarrolla en Tehuipango puede ser considerado como un movimiento social. Campesinos Pobres Unidos Independientes de Tehuipango (CPUIT) tenía un fuerte arraigo étnico en un municipio pobre de una región montañosa de Veracruz; con demandas de derechos políticos y sociales en el contexto de regímenes autoritarios y de insurgencia social de los años sesenta y setenta.

Visto como autonomía política o como proceso autonómico parcial, el autogobierno de Tehuipango fue una lucha de carácter indígena y que exigía justicia social. Uno de sus principales triunfos fue recuperar la capacidad de nombrar a sus autoridades de acuerdo con sus usos y costumbres: un retorno a la comunidad. Y se consiguió por un tiempo implementando política pública.

En Tehuipango convergen procesos de territorialidad, autonomía y movilización de recursos, impulsados por una lucha de izquierda radical para acceder al poder. La lucha por la autonomía se topaba con el poder del aparato oficial del PRI, que nunca dejó de operar en el municipio. La lucha por la autonomía fue punto de conflicto con el gobierno del estado. El movimiento de Tehuipango impulsó un proceso democrático en la sierra.

Tehuipango es el pueblo de la Sierra de Zongolica que tiene mayor población indígena, el que más apellidos indígenas tiene, pero la lengua madre, el náhuatl, cada día pierde terreno frente al español. Hay grupos de profesores indígenas que luchan por preservar la lengua desde la instrucción básica, intentando recuperar la dimensión cultural de la enseñanza.

Aquí se padece rezago en salud pública, gente joven se muere de cualquier enfermedad al no saber cómo tratarla. El empleo es escaso, la gente emigra desde los 12 años, se van a Sonora al corte de espárrago. Muchos se emplean de albañiles o jornaleros en las ciudades del corredor industrial Córdoba-Orizaba, o en Puebla o la Ciudad de México.

Hace tres años, el municipio vivió un problema social ocasionado por la Iglesia, cuando el anterior sacerdote, Lidio Limón, empezó a decidir sobre la comunidad y comenzó a enfrentar al pueblo. Lidio Limón tenía mucha gente a su servicio, jóvenes y mujeres, a los que les daba de comer y les pagaba la escuela, pero luego les pedía cooperación obligatoria. El problema que dividió al pueblo fue su intención de “restaurar” los vestigios prehispánicos de Tepantipak. Lidio Limón movilizó a la gente para remover los vestigios y muchos veían bien lo que el cura estaba haciendo. El Instituto Nacional de Antropología e Historia intervino enviando al arqueólogo Fernando Miranda, quien corroboró que, efectivamente, el párroco había removido piedras de los santuarios prehispánicos y ahora ya no quedaba referencia histórica.

Cuando Lidio Limón sintió que tenía todo el poder, un 23 de julio de 2015, en las fiestas patronales, se abrió paso entre los puestos con la procesión del santo patrono y, furioso, con su propia mano fue cortando con machete los hilos de las lonas de los puestos. Ese día mucha gente se le volteó. Además, lo acusaron de haberse robado una imagen de la parroquia de Tehuipango. El conflicto fue en aumento, al tiempo que el pueblo se polarizaba en quienes apoyaban al párroco y sus detractores. Se hablaba de un inminente enfrentamiento entre pobladores. Muchos recordaron los días aciagos de la masacre de 1980. Luego de tanta insistencia del grupo opositor al párroco, la diócesis de Orizaba se vio obligada a intervenir en el conflicto y removió a Limón del municipio en 2016 (L. Macuixtle, comunicación personal, 20 de enero de 2017).

El movimiento de Tehuipango es la lucha social más representativa que se ha gestado en la Sierra de Zongolica en los últimos cincuenta años,

pero también marca el inicio de la militarización de la sierra, considerada desde entonces como foco subversivo y monitoreada por inteligencia militar. La comuna de Tehuipango gobernó el municipio de 1976 a 1982, impulsó una idea de gobierno socialista para mejorar la situación política y social de la población. Planteaba autonomía municipal a partir de recuperar espacios de poder que en la sierra históricamente han pertenecido a los caciques.

La economía de la Sierra de Zongolica no se ha desarrollado a través de la instalación de fábricas o por medio de la reforma agraria del proceso revolucionario, sino que se ha implementado un capitalismo de usura, a partir de la sobreexplotación de la mano de obra indígena y la incitación al consumo del alcohol, porque “en Tehuipango los mismos tenderos que prestaban a réditos altos también eran los propietarios del negocio del alcohol y entonces endeudaban por la vía del alcoholismo a los pueblos, relacionado con una religiosidad hacia el Partido Revolucionario Institucional (A. Ocegueda, comunicación personal, 13 de abril 2017).

El movimiento de Tehuipango es un intento por recuperar las formas tradicionales de ejercicio del poder de los pueblos indígenas representados en el concejo de ancianos y en la asamblea, aunque en la fórmula de gobierno fuera inscrita por el PRI. La lucha en Tehuipango se combina con un proceso de vinculación con sectores de izquierda, que empiezan a educar a los campesinos en la exigencia de derechos sociales, porque los pueblos indígenas han sido pisoteados y rebajados a una clase social que históricamente ha sido explotada. “Ese fue el planteamiento con el que alumbraron a las comunidades de Tehuipango, que en su mayoría fueron aceptando” (Informante 3, comunicación personal, 31 de julio de 2017).

Es relevante el surgimiento de un ayuntamiento democrático en la Sierra de Zongolica en una época de represión social como los años setenta, aunque Tehuipango nunca dejó de ser legalmente un ayuntamiento del PRI, la CPUIT tenía el poder local, la dirección de las políticas públicas, y la localidad se manifestaba como un municipio de izquierda.

No se estaba fuera de la legalidad, se aceptaban las reglas del partido oficial, como una forma de acceder al poder. Se podría hablar de un municipio autónomo y constitucional al mismo tiempo. Los pueblos indígenas tienen mecanismos distintos para el ejercicio del poder. Los que existen tradicionalmente en México eligen a las autoridades a través de asambleas en las que la gente participa y las autoridades son las encargadas de ejecutar las decisiones tomadas en colectivo.

Me tocó ver una resistencia y una vinculación de los actores locales con el movimiento estudiantil en Xalapa, en festivales culturales en Humanidades, pero con un ambiente bastante hostil de cerco policiaco, donde se organizó una exposición para exigir que saliera el ejército de Tehuipango. Se decía: “¡Tehuipango no es cuartel, fuera ejército de él!” Nosotros veníamos de la Ciudad de México, del CCH-Oriente, para apoyar la lucha del pueblo de Tehuipango. Repartíamos propaganda y se planteaba la cuestión de la solidaridad. Tres compañeros decidieron quedarse en la región de Veracruz y fueron detenidos e interrogados sobre su papel a favor de Tehuipango. Fueron torturados con violencia psicológica y sexual. El ambiente era altamente represivo en esa época. Cuando hacías un mitin inmediatamente llegaban espías, no había libertad de expresión, de manifestación, y estos movimientos sociales de los setenta fueron importantes, contribuyeron a un ambiente de libertades y el sistema empezó a dar registro a partidos políticos de izquierda. La izquierda avanzó, pero no veía más ruta que la lucha armada. Estudiantes y trabajadores optaron por ella como mecanismo de defensa para sobrevivir (A. Ocegueda. Comunicación personal, 13 de abril de 2017).

El uso de las autodefensas es una costumbre milenaria; cuando se exceden los límites de lo delictivo, la comunidad se arma para defenderse. De acuerdo con la Constitución, es una atribución municipal garantizar la seguridad y el ayuntamiento no tiene por qué pedir permiso al efecto. Fue lo que hizo el ayuntamiento de Tehuipango: hacer uso de sus atri-

buciones, lo que fue visto como rebelión por el gobierno del estado, acostumbrado a que todos sus ayuntamientos se comportaran formalmente. Pero en Tehuipango decidieron hacer uso de la autonomía. El hecho de plantear un proceso de lucha radical es difícil de entender, pero en un marco donde se cierran las libertades o no se les deja otra opción a los ciudadanos. La desnutrición y las enfermedades son otra forma de exterminar, y es lo que ha ocurrido en muchas comunidades indígenas. Cuando los gobernantes forman una élite reducida que gobierna a partir de la influencia, la venta de recursos o la fuerza bruta, la democracia apenas tiene visos de florecer ( TILLY, 2010).

Tehuipango contribuyó en términos democráticos a abrir el sistema del modelo autoritario del PRI, con la expresión de un movimiento municipalista que venía expresándose desde los setenta, con una corriente nacional que planteaba recuperar los ayuntamientos para beneficio de la propia población y no como instrumentos de control y de presión.

El movimiento de Tehuipango también es el inicio de una serie de acciones colectivas y de luchas indígenas y campesinas en la región que se extiende más allá de la sierra y que continúa hasta el presente: el TINAM (*Timocepanoke Noche Altepame Macehualme*: Unión de todos los Pueblos Pobres, 1982); la OCISZ (Organización Campesina Indígena de la Sierra de Zongolica (OCISZ, 1984); la CROISZ (Coordinadora Regional de Organizaciones Indígenas de la Sierra de Zongolica, 1986); la OINSZ (Organización Indígena Nahua de la Sierra de Zongolica, 1996); la UCANSZ (Unión de Campesinos de la Sierra de Zongolica y Tezonapa, 1998); colectivo feminista Cihuetlattolli A. C. en la ciudad de Orizaba en 2003; el Centro *Kalli* Luz Marina A. C., fundado en 2007, que asesora y da acompañamiento a mujeres indígenas víctimas de violencia de género en el Municipio de Rafael Delgado; y el centro de derechos humanos Toaltepeyolo A. C. que impulsa una cultura de exigibilidad de derechos.

Una de las cosas que me sorprende ahora que lo pienso es que la masacre de Tehuipango fue en mayo de 1980, y mi hermana empezó a ir al muni-

cipio en la segunda mitad de ese año. La tienda se formó meses después de la masacre, estábamos en Úrsulo Galván estudiando cuando sucedió lo de la masacre, yo supe de las marchas aquí en Orizaba y por amigos que participaron. Luego vino la movilización del TINAM que fue muy intensa, había marchas en Xalapa. En ese tiempo el gobernador del estado, Agustín Acosta, tenía un ayudante que era el que se comunicaba con nosotros, y un día nos enseñó el mapeo de la sierra de Huayacocotla y de Zongolica, sierras indígenas y de efervescencia social. En ese tiempo idearon controlar, ganar a las organizaciones que habían surgido y si no, reprimir (G. Arenas, comunicación personal, 15 de julio de 2015).

El TINAM es una de las primeras organizaciones que surgió después de la matanza de Tehuipango y ha tenido una presencia importante en la Sierra de Zongolica, desde la década de los ochenta. Esta organización es el resultado de una coyuntura en la que convergen ideologías de corte revolucionario, como organizarse de forma independiente de los centros de poder hegemónico tradicional. El TINAM reivindica identidad étnica y política, con estrategias de lucha como el llamado a no votar por ningún partido político, que años después retoma el zapatismo de Chiapas: no a los partidos políticos ni a la izquierda partidaria.

Otra de las organizaciones que ha tenido presencia importante en la región es la OCISZ, que surge de un rompimiento en el interior del TINAM, en el año de 1984. Los motivos principales de la ruptura se debieron a que los hermanos Xocua no estaban de acuerdo con algunos dirigentes del TINAM que se inclinaban por posturas radicales, además del llamado de “no al voto”, proponían la vía armada. Los hermanos Xocua planteaban que se debería seguir por la vía legal de reivindicación de derechos, y apoyaban a un candidato del PRI llamado Ricardo Zepahua.

La OCISZ tiene presencia en 14 municipios de la Sierra de Zongolica y sus ejes de lucha se centran en la defensa de los derechos humanos, la gestión de obra pública y la implementación de proyectos productivos. La organización se ha centrado en negociar con las autoridades y en la

lucha reivindicativa, pero permanece la confrontación con los caciques locales y con las autoridades políticas institucionales.

La CROISZ, es fundada en 1986, al igual que el TINAM y la OCISZ, reivindica un carácter étnico; su principal dirigente, Julio Atenco, capitalizó ese discurso en momentos importantes como el contexto del surgimiento del EZLN, en 1994. Los municipios donde tiene presencia son Soledad Atzompa (centro de operaciones), Ciudad Mendoza, Acultzingo, Nogales, Maltrata, Atlahuilco, Tlaquilpa y Xoxoxcotla; y también en algunos municipios no indígenas como Nogales, Maltrata y Orizaba. Al igual que muchas organizaciones indígenas en el país, la CROISZ ha logrado construir una red de grupos de apoyos en muchos municipios de la Sierra de Zongolica y ha luchado por los derechos de las comunidades, lo que le ha permitido conseguir recursos, mejoras en las vías de comunicación en la Sierra, avanzar en la lucha por la explotación de los recursos naturales, que en muchas ocasiones es concesionada a explotadores de bosques que solo depredan los bienes ancestrales de la región. En este proceso ha habido desencuentros con las autoridades y con otras organizaciones, así como acusaciones de traiciones y de deslealtades.

La OINSZ, cuya característica principal es la movilización social como medio para conseguir beneficios para sus integrantes, surge en 1996 y tiene como principal dirigente a Isidro Tehuintle. Su centro de acción es el municipio de Zongolica. Su dirigente afirma que la OINSZ tiene presencia en la mayoría de los municipios de la Sierra de Zongolica y que aglutina a cerca de veinte mil campesinos. La UCANSZ es otra organización que, en buena medida, recupera principios de las viejas organizaciones históricas como el TINAM y la OCISZ. La UCANSZ tiene presencia en los municipios de Astacinga y Tlaquilpa. Su principal dirigente es Margarito Romero Tzompaxtle.

Que Tehuipango siga siendo uno de los municipios más pobres del país puede interpretarse como un castigo. A Tehuipango se le marginó porque se le veía como un enemigo. El castigo consistió en instalar, primero, el cuartel del ejército en la cabecera municipal con el fin de acabar

con la insurrección por la vía militar, y segundo, el municipio fue castigado presupuestariamente de programas sociales. Empobrecerlo fue parte de la lógica de exterminio.

Existe un resurgimiento cultural que algunos teóricos han planteado como una reconstitución de los pueblos originarios. En Tehuipango se ha generado en los últimos años un proceso cultural a través de la música, la danza, el teatro, que se combina con la entrada de organizaciones de la sociedad civil al municipio. Asistimos a un resurgimiento cultural que no olvida el pasado.

Uno de los problemas es que hay temas que no se hablan; omisiones que hacen mucho daño; temas como la sexualidad, el embarazo de niñas, el abuso, todavía son realidades producto de una tradición patriarcal de dominación. En Tehuipango no se discute la experiencia de aquel movimiento. Se soslaya el problema del alcohol, que sigue lacerando la sierra; los grandes acaparadores del servicio de transporte público y del café, el caciquismo persiste con sus representaciones en diputados y en presidentes municipales.

La resistencia como pueblos originarios para evitar la desaparición sigue, y la lucha por la autonomía pasa por un reparto presupuestario adecuado para que las zonas indígenas dejen de ser subordinadas económicamente. En el estado de Veracruz, la distribución de recursos indica que a seis municipios se canaliza 25% del presupuesto. Respetar el derecho a que los pueblos indígenas decidan cuál es el desarrollo, el sistema educativo y de justicia que les conviene, y eliminar la dependencia del subsidio de los programas sociales paternalistas o de supervivencia, como sucede en la Sierra de Zongolica.

No hay una articulación de fuerzas o de luchas en la Sierra de Zongolica. Esta es una característica no solo del movimiento social indígena nacional, sino del movimiento social en su conjunto; es inherente a la izquierda social mexicana. La expresión nacional más importante del movimiento indígena es el Congreso Nacional Indígena, en el cual hay poca representación de la Sierra de Zongolica. Hay una necesidad de

autocrítica de las dirigencias en cuanto a no poder trabajar con otra organización que no sea la suya.

Si hay una acción de represión en contra de una organización, tenemos que hacerle frente las demás organizaciones. Golpear juntos, marchar separados, resistir juntos, esa conducta de frente que en la década de los ochenta sí se manifestó: existía una coordinación entre la gente de Soledad Atzompa, Tequila, Magdalena, el TINAM, la OCISZ. Se hacían marchas y declaraciones conjuntas (J. Manuel Xocua, comunicación personal, 18 de julio de 2017).

El desarrollo del corredor industrial Mendoza-Nogales-Río Blanco-Orizaba-Ixtaczoquitlán-Córdoba no ha impactado favorablemente en la economía campesina ni en la vida comunitaria de los pueblos de la Sierra de Zongolica. Durante el auge de las fábricas textiles, entre mediados del siglo XIX y principios del XX, Zongolica ha sido abastecedora de mano de obra barata y receptora de migración de población mixteca, proveniente de Puebla, Oaxaca e Hidalgo.

Hoy las comunidades indígenas y campesinas de la Sierra de Zongolica viven el acoso de empresas transnacionales para la explotación de sus recursos naturales, mediante proyectos de inversión que cuentan con el respaldo del Estado mexicano.

Las comunidades nahuas enfrentan presión sobre sus tierras y recursos, lo que amenaza su territorio y su cultura. Nos dice Víctor Hugo C. Banda, representante del Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez en la región:

La situación es grave, hace muchos años nos tocó documentar el caso de Ernestina Ascencio, quien fue violada por militares, cuestión que le generó también la muerte, y que fue un hecho tan concreto y documentado que ni siquiera ha sido reconocido por el mismo Estado. La Sierra de Zongolica es un espacio en donde la población vive empobrecida, donde el

ejercicio de sus derechos es limitado y donde la presencia de agentes de seguridad como los militares, más que traer seguridad, traen violencia.

La información que tengo es a través de las organizaciones con las que trabajamos y que están acá en la sierra, y lo que nos comentan es que históricamente hay dificultades para la organización, donde la representatividad de las comunidades en las decisiones de gobierno es muy limitada, por lo que organizarse políticamente más allá del voto o de las elecciones es complicado. Hay que reconocer que las comunidades indígenas de por sí encuentran en la construcción de su tejido social un valor intrínseco en el que se construyen día a día como comunidades, sus actividades económicas, culturales, tienen como base la búsqueda de la unidad con un fin social y no con un fin individualista (V. C. Banda, comunicación personal, 23 de marzo de 2016).

La lucha social en la Sierra de Zongolica no ha logrado impedir el vaciamiento territorial en el marco del capitalismo por desposesión, paso importante para convertir el territorio en enclave de extracción y de explotación de sus recursos naturales (Svampa, 2014). En la Sierra de Zongolica la mano de obra es barata y la mayor parte de la tierra es propiedad privada.

La sierra ha estado militarizada desde hace muchos años, históricamente son espacios como otros estados, Guerrero, Oaxaca o Chiapas, donde la presencia militar es una constante en territorios indígenas, donde potencialmente las empresas quieren invertir su capital, donde potencialmente los pueblos se pueden organizar para rechazar este tipo de proyectos, y donde además ha estado manifiesta una violencia ejercida en contra de la población (V. C. Banda, comunicación personal, 23 de marzo de 2016).

En otra región alta de la Sierra de Zongolica, Soledad Atzompa, durante los últimos treinta años ha luchado por una autonomía cultural y ha tenido logros importantes, como la implementación de cooperativas y

las autodefensas. Soledad Atzompa es uno de los municipios con mayor avance organizativo de la sierra. No es casual que, en 2005, la Secretaría de la Defensa Nacional instalara ahí un campamento militar, provocando con ello la inconformidad de los pobladores de la zona, quienes denuncian hostigamiento hacia las mujeres y saqueo de víveres por parte de militares. La periodista Regina Martínez, de la revista *Proceso*, fue la primera en denunciar la violación y asesinato, el 25 de febrero de 2007, de la anciana indígena nahua Ernestina Ascencio, en el municipio de Soledad Atzompa, a manos de personal castrense. El caso tuvo repercusiones en la prensa nacional e internacional y actualmente está en proceso en la Corte Interamericana de Derechos Humanos. El asesinato de Ernestina sigue impune.

En 2010, comenzó en la zona la construcción de una hidroeléctrica con capital privado trasnacional, misma que afecta a tres municipios: Texhuacán, Mixtla de Altamirano y Zongolica, causando la supresión del patrón territorial a través de despojo de tierras y retención del agua para la generación de energía con fines privados. La presa de Zongolica es la primera que se construye de 112 proyectos hidroeléctricos aprobados para Veracruz durante la administración de Fidel Herrera Beltrán. La llegada de la presa a la región evidencia las narrativas del desarrollo, un espacio vaciado, poblaciones sumidas en la pobreza y controladas por el caciquismo y por el clientelismo político, enclave de proyectos extractivos. Se inicia una lucha en defensa del agua, pero muy pronto fue desarticulada por la empresa a cargo de la obra. En el capitalismo neoliberal, el territorio adquiere una importancia primordial por representar el escenario en el que se manifiestan la complejidad de las relaciones sociales y sus disputas (Díaz y Hernández, 2013).

Quienes han venido ocupando los espacios de la protesta y de las acciones colectivas regionales han sido organizaciones históricas, como la OCISZ y la CROISZ, asociaciones civiles de derechos humanos y algunos grupos regionales organizados que se oponen a otros proyectos hidroeléctricos en el estado de Veracruz, como Defensa Verde Naturaleza

para Siempre y Salvemos al Río Cuenca La Antigua, colectivos que se oponen a la construcción de las presas de El Naranjal (cuenca alta del río Blanco) y de Jalcomulco (cuenca del río La Antigua), respectivamente, así como el Centro de Derechos Humanos Toaltepeyolo, asociación local que trabaja en la región de las Grandes Montañas con colectivos de familiares de desaparecidos, y la Asamblea Veracruzana de Iniciativas y Defensa Ambiental (Lavida), grupo estatal enfocado en la defensa de los derechos ambientales. Y la Universidad Veracruzana Intercultural (UVI), con sede en Tequila, también genera procesos colectivos de lucha identitaria y de territorialidad en la región, que recuerda al Centro de Iniciación Pedagógica de Los Reyes.

## CONCLUSIONES

SI MESOAMÉRICA HIZO DE ZONGOLICA UNA REGIÓN DE REFUGIO de pueblos nahuas, la modernidad la determinó como espacio empobrecido y sometido a procesos extractivos del capital. Los habitantes originales de estos territorios han defendido su cultura en diferentes momentos históricos, la lucha sigue porque la conquista no ha terminado.

Tehuipango es el municipio con mayor porcentaje de hablantes náhuatl en la sierra. Fue altépetl, espacio comunitario y territorio. Tehuipango integra continuidad histórica y reivindicación territorial. El movimiento social no fue puramente indígena y campesino, participaron estudiantes, normalistas, activistas de las comunidades de base y comunistas.

Vemos en Tehuipango a una ciudadanía que pide reconocimiento y participación en la toma de decisiones, una lucha por ajustar la diferencia dentro de la sociedad mayoritaria. El movimiento de Tehuipango es contemporáneo del proceso de reconstitución de los pueblos originarios de América Latina en los años setenta y ochenta. Tehuipango fue un reducto no colonizado de comunidades nahuas contra la *colonialidad* del poder.

Para la teoría de la acción colectiva y la protesta social, el actor racional no explica el surgimiento de los movimientos sociales y Tehuipango impulsa un proceso democrático en la región. El movimiento social es histórico y está amenazado por la incertidumbre, provoca avances democráticos y desaparece.

Campesinos Pobres Unidos Independientes de Tehuipango restaura el poder comunal otrora representado en un consejo de ancianos que había sido relegado por el sistema de partidos políticos. El regreso al consejo de ancianos fue el pretexto para recuperar la asamblea y las decisiones colectivas, aunque no representen avances o beneficios para todos.

La CPUIT pone en práctica dos formas de ejercicio del poder: la forma mesoamericana de poder comunal y la asamblea deliberativa de los asuntos públicos.

El de Tehuipango fue un movimiento de avanzada para su época. Los participantes eran habitantes del municipio, jóvenes normalistas, campesinos, comerciantes, que tejieron redes de apoyo más allá de la región y tuvieron influencia en otros municipios de la sierra, donde posteriormente surgirían luchas sociales importantes. Tehuipango es fundamental para entender el incipiente proceso de democratización de la Sierra de Zongolica. Pero el autogobierno fue reprimido por caciques locales y fuerzas militares del Estado. Desde entonces la sierra es monitoreada por los servicios de inteligencia y considerada foco subversivo.

La CPUIT gobernó el municipio de 1976 a 1980, con cierta autonomía, recuperó espacios de poder para gestionar e impulsar obra pública, educación, cooperativas y reglas como la prohibición de la venta de alcohol, medida que resultaría crucial para la división del movimiento. Los intereses de grupos al interior provocaron la fractura dentro de la CPUIT. La represión fue brutal, asesinatos con premeditación, alevosía y ventaja contra gente del pueblo, hombres, mujeres y niños, para terminar con la organización que sostenía el autogobierno.

La configuración de los cacicazgos locales y regionales de la Sierra de Zongolica obedece a condiciones históricas, políticas y culturales. La organización social contra el caciquismo es importante para entender los procesos de resistencias en la región. Durante los últimos siglos los pueblos de la sierra han tenido un desarrollo desigual. En la actualidad, el corredor industrial de la región brinda oportunidades de acceso a bienes y fuentes de trabajo principalmente a las ciudades urbanas, pero la mayoría de los pueblos serranos quedan al margen. El presente trabajo aspira a despertar interés en la sociedad por conocer las circunstancias en que sobreviven los pueblos nahuas de la Sierra de Zongolica.

## BIBLIOGRAFÍA

### REFERENCIAS

- AGUILAR SÁNCHEZ, Martín (coord.) (2012). *La difícil construcción democrática en Veracruz. Acceso a la justicia y actores sociales*. Xalapa: UV.
- AGUILAR SÁNCHEZ, Martín y Juan ORTIZ ESCAMILLA (coords.) (2011). *Historia general de Veracruz*. Xalapa: Gobierno del Estado de Veracruz-SEV-UV.
- AGUILAR, T. Mariela (2009). Procesos sociales en la construcción de una identidad de una organización indígena. El caso TINAM, en Naranjal, Ver., 2000-2007 (tesis de licenciatura). Xalapa: Facultad de Sociología-Sistema de Enseñanza Abierta, UV.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo (1992). *Zongolica: encuentro de santos y dioses patronos*. Xalapa: UV-INI-Gobierno del Estado de Veracruz-FCE.
- (1991). *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*. Xalapa: INI-Gobierno del Estado de Veracruz, FCE.
- (1987). “Zongolica: las marquesas de Sierra Nevada y las luchas agrarias durante la Colonia”, *La Palabra y el Hombre*. Núm. 64 octubre-diciembre, pp. 5-30. Xalapa: UV.
- ALMEIDA, Paul y Allen Cordero (coords.). (2015). *Handbook of social movements across Latin America*. Editorial Springer, University of Wisconsin-Madison, USA.
- ARENAS AGIS, Gloria (2019). Movimiento social y masacre de Tehuipango, Veracruz, 1976-1980. Una historia oral (tesis de licenciatura). Ciudad de México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- BARNET, Miguel (1983). *La fuente viva*. Cuba: Editorial Letras Cubanas.
- BARTRA, Roger et al. (1975). *Caciquismo y poder político en el México rural*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.

- BAVINES LOZOYA, José Federico (2012). Políticas estatales discriminatorias y construcción de ciudadanías en municipios indígenas del centro de Veracruz. Un análisis de las experiencias de organizaciones y movimientos indígenas y su relación con autoridades gubernamentales en Zongolica, Tequila y Soledad Atzompa, Ver., en el periodo 1997-2007 (tesis de maestría en Ciencias Sociales). Xalapa: Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, UV.
- BETANCOURT, D. (2006). "Memoria individual, memoria colectiva y memoria histórica. Lo secreto y lo escondido en la narración y el recuerdo", Christopher R. Boyer (2003). *Becoming campesinos. Politics, Identity, and Agrarian Struggle in Postrevolutionary Michoacán, 1920-1935*. California: Stanford University Press.
- BEVERLY, John (1987). *Del Lazarillo al sandinismo. Estudios sobre la función ideológica de la literatura española e hispanoamericana*. USA: Institute for the Study of Ideologies and Literature.
- BLÁSQUEZ DOMÍNGUEZ, Carmen. Yovana Celaya Nández y José Manuel Velasco Toro (2016), *Veracruz. Historia breve* (edición electrónica). Ciudad de México: FCE.
- BLOCH, Marc (1995). *Historia e historiadores*. Trad. de Francisco Javier González García. España: Akal.
- BONFIL BATALLA, Guillermo (1989), *México profundo. Una civilización negada*. México: Grijalbo.
- BOFF, Leonardo (1981). *Iglesia, carisma y poder. Ensayos de Eclesiología*. España: SalTerrae.
- BOURDIEU, Pierre (2003). *Capital cultura, escuela y espacio social*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- (1975). *El oficio del sociólogo*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- BRAUDEL, Fernand (1989). *El Mediterráneo: el espacio y la historia*. Trad. Francisco González Aramburu. Ciudad de México: FCE.
- BUVE, R. (2003). "Caciquismo, un ejercicio de poder durante varios siglos", *Relaciones 96*, Vol. XXIV. México.

- CHATTERJEE, Partha (2008). *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores-CLACSO.
- CABILDO, Miguel (1980). “Los ataques a Tehuipango empezaron cuando el pueblo decidió autogobernarse”. *Proceso* (184) Ciudad de México: Proceso.
- CARRILLO HUERTA, Mario Miguel (2002). “Regionalización para la promoción del desarrollo regional sustentable: el caso del estado de Hidalgo”, *Estudios regionales en México. Selección de teoría y evidencia empírica: desarrollo regional*. Puebla: BUAP.
- COLL, Tatiana (2015). “Las normales rurales: noventa años de lucha y resistencia”. *Cotidiano-Revista de la Realidad Mexicana*, núm. 30 (189). 83-94.
- Consejo Nacional de Población (1993).
- COMBESSIE, Jean-Claude. (2003). *La méthode en sociologie*. Paris: La Découverte.
- CPUIT (1983). “Tehuipango: caciquismo y represión”, 1907. *Pensamiento Crítico*, marzo-junio de 1983, año VI, número 10 y 11. México.
- DE LA GARZA TOLEDO, Enrique (1988). *Hacia una metodología de la reconstrucción*, pp.37-40. Ciudad México: UNAM-Porrúa.
- DELLFUS, Olivier (1982). *El espacio geográfico*. Barcelona: Vilasar de mar.
- DÍAZ GONZÁLEZ, Gualberto y Manuel HERNÁNDEZ PÉREZ (2015). “Territorio, proyecto hidroeléctrico y acción colectiva en la Sierra de Zongolica, Veracruz, 2010-2013”, en Assael Ortiz Lazcano (coord.), *La investigación social en México, 2013*. Tomo II. Pachuca: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.
- DARNTON, Robert (2003). “Leer, escribir, publicar”, en Darnton, Robert, *Edición y subversión. Literatura clandestina en el antiguo régimen*. España: Turner-FCE.
- DAS, Veena (2008). *Sujetos del Dolor, agentes de dignidad*. Colombia: Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar, pp. 409-436.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura. (2009). *Una epistemología del sur*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores-CLACSO.
- DIETZ, Gunther (1999). *La comunidad purhépecha es nuestra fuerza. Etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en Michoacán, México*. Ecuador: Ediciones Abya-Yala.

- ESPINOSA, S. (2015). "Identidad y otredad en la teoría decolonial de Aníbal Quijano", *Ciencia Política*, Universidad Nacional de Colombia. Colombia.
- ESTEVA, Gustavo. (1980). *La batalla en el México rural*. México: Siglo XXI Editores.
- FAUCHER, Daniel (1941). "De los 'países' a las regiones". Josefina Gómez Mendoza, *et al.* (1982), *El pensamiento geográfico*. Madrid: Alianza Universidad Textos-Alianza Editorial.
- FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, Federico y Ángel Julián García Zambrano (coords.) (2006). *Territorialidad y paisaje en el altépetl del siglo XVI*. México: UNAM.
- FOWLER, H. (1972). "Los orígenes de las organizaciones campesinas en Veracruz, raíces políticas y sociales", *Revista Historia Mexicana*, número 1, volumen 22, julio-septiembre.
- GALEANO, Eduardo (1971). *Las venas abiertas de América Latina*. México: Siglo XXI.
- GALINDO, Jorge (2010). "Sociología y espacio", en Alejandro Mercado Celis (coord.), *Reflexiones sobre el espacio en ciencias sociales: enfoques, problemas y líneas de investigación*. Ciudad de México: UAM-Cuajimalpa-Juan Pablos editor.
- GARCÍA LINERA, Álvaro (2009). "Sindicato, multitud y comunidad. Movimientos sociales y formas de autonomía política en Bolivia". Pablo Stefanoni (antología y presentación), *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas obreras y populares en Bolivia*. Bogotá: CLACSO-Siglo del Hombre Editores.
- GARCÍA MÁRQUEZ, Agustín. (2014). "Historia antigua de la Sierra de Zongolica, VII parte". *El Mundo de Orizaba*, 3 de septiembre.
- GARCÍA, E. (2017). *Naturaleza como lucha global. El emerger de la resistencia bajo el modo de vida campesino, Zongolica, Veracruz, 2009*. (tesis de doctorado). Puebla: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, BUAP.
- GEERTZ, Clifford (1990, 4ª reimpresión). *La interpretación de las culturas*. Trad. Alberto L. Bixio. Barcelona: Gedisa.

- Geografía de la marginación. Necesidades esenciales en México. Situación actual y perspectivas al año 2000.* (1992), vol. 5, Coplamar, Siglo XXI Editores, México.
- GILLY, Adolfo (1994). *La revolución interrumpida*. México: Era.
- GLEDHILL, John (1991). “El campo y los nuevos movimientos sociales: una crítica de algunas tendencias teóricas de moda”, *Revista Relaciones*, núm. 45, Vol. XII.
- GIMÉNEZ MONTIEL, Gilberto (coord.) (1987). *La teoría y el análisis de la cultura*. México: SEP-UDEG-COMECSO.
- GONZÁLEZ, Alejandro *et al.* (2009), *Guía para el análisis demográfico local. Herramientas para incluir el enfoque poblacional en los procesos de planeación de desarrollo local*. Colombia: UNFPA-Universidad Externado de Colombia.
- GOMEZJARA, Francisco Aurelio. (coord.) (1998). *Tehuipango*. México: Gobierno del Estado de Veracruz.
- GREY, Nancy y León Zamosc (coords.) (2015). *La lucha por los derechos indígenas en América Latina*. Ecuador: Abya Yala.
- HANS W. T. (1990) “Los campesinos y la formación del Estado Revolucionario, 1910–1940 La reforma agraria de Cárdenas: la integración de los campesinos en el nuevo Estado., 455 p., Friedrich Katz. *Revuelta, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*. México: Ediciones Era.
- HERNÁNDEZ, M., R. Andrade y R. Evangelista (2018). “La acción colectiva desde la fe: las comunidades eclesiales de base de Río Blanco, Veracruz”, *Las ciencias sociales y la agenda nacional. Reflexiones y propuestas desde las Ciencias Sociales*, vol. II, COMECSO, diciembre. México.
- HERNÁNDEZ M., Miguel J. (1985). “Conflicto social y movilización campesina en un municipio en el estado de Veracruz: el caso de Ayahualulco”. *Revista Relaciones*, núm. 24, vol. VI.
- HILL, M. (1953). “Veracruz, revolución y extremismo”, *Revista Historia mexicana*, vol. II, número 4, abril-junio.

- HONNETH, A. (2010). Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social. Madrid: Katz.
- JOHN H. C. (1990). "Patrones de rebelión rural en América Latina: México en una perspectiva comparativa", en *Revuelta, rebelión y revolución*. Friedrich, Ediciones Era, México: Katz.
- KNAUTH, J. Z. (1969). "La educación socialista en los años 30", *Revista Historia Mexicana*, número 3, vol. XVIII, enero-marzo.
- KNIGHT, A. (2000). "Cultura política y caciquismo", *Letras Libres*, núm. 24, diciembre. México.
- LEAL, F. (1998). "Ubi regio eius ratio: notas para un concepto oportunista de región", *Regiones: Revista Interdisciplinaria en Estudios Regionales*, núm. 10 julio-diciembre. Guanajuato, México.
- LERNER, V. (1980). "Los fundamentos socioeconómicos del cacicazgo en el México postrevolucionario. El caso de Saturnino Cedillo", *Revista Historia Mexicana*, número 3, vol. 115, enero-marzo.
- LEVI, G. (1993). "Sobre microhistoria", en Peter Burke (ed.), *Formas de hacer de historia*. Alianza Editorial, Madrid.
- LONDSBERGER, H. A. (1983). "Rebelión campesina y cambio social", *Revista Relaciones*, núm. 16, vol. IV.
- LOYO, E. (1990). "Escuelas rurales Artículo 123 (1917-1940)", *Revista Historia Mexicana*, número 2, vol. 40, octubre-diciembre.
- MALDONADO, S. (2010). *Los márgenes del Estado mexicano. Territorios ilegales, desarrollo y violencia en Michoacán*. COLMICH, México. Pp. 283-430.
- MARCHAL, Y. y R. Palma (1985). *Análisis gráfico de un espacio regional, Veracruz*. Instituto Nacional de Investigaciones sobre recursos bióticos.
- MARTÍNEZ, A. (2001). *Los sentimientos de la región. Del viejo centralismo a la nueva pluralidad*, ed. Rogelio Carvajal Dávila, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana. Océano, México.
- MARTÍNEZ, L. Alejandro (2010). *Tlen yawi ne wehka: cultura, trabajo y conciencia de los migrantes nahuas de la Sierra de Zongolica*, tesis de doctorado. Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.

- MAZA, E. (1977). "Tehuipango, Veracruz: los poderosos delinquen; los inocentes pagan", *Proceso*, 14 de septiembre.
- MELUCCI, A. (1999). "Teoría de la acción colectiva" en *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. El Colegio de México.
- MEYER, J. (1983). "Rebelión campesina y cambio social", *Revista Relaciones*, número, vol. IV. México.
- MORA, F. J. (1979). "Los maestros y la práctica de la educación socialista", *Revista Historia Mexicana*, número 1, vol. 29, julio-septiembre.
- OIKIÓN SOLANO, Verónica y Miguel Ángel Urrego (coords.) (2010). *Violencia y sociedad. Un hito en la historia de la izquierda en América Latina*. México: Colegio de Michoacán.
- PADILLA, T. (2009). "Las normales rurales: historia y proyecto de nación". *Cotidiano- Revista de la Realidad Mexicana*, (154), 85-93.
- PARÉ L. (1982). "Caciquismo y estructura de poder en la sierra norte de Puebla", en Roger Bartra, *Caciquismo y poder político en el México Rural*. Siglo XXI Editores, México.
- PORTELLI, A. (1998). "Las peculiaridades de la historia oral", *Cristus*, núm. 616. México.
- PRADA, R. (2008). *Subversiones indígenas*. CLACSO, Comuna, Bolivia.
- QUIJANO, A. (2001). "Colonialidad del poder, globalización y democracia". *Utopías, nuestra bandera: vista de debate político*, (188), 97-123.
- (2005). "El movimiento indígena y las cuestiones pendientes en América Latina". *Revista Tareas*, (119), 31-62.
- RABY, D. (1968). "Los maestros rurales y los conflictos sociales en México (1931-1940)", *Revista Historia Mexicana*, número 2, vol. 18, octubre-diciembre.
- (1973). "Los principios de la educación rural en México, el caso de Michoacán, 1915-1929", *Revista Historia Mexicana*, número 4, vol. 22, abril-junio.
- RAMÍREZ, I. (1985). "En Veracruz, las armas mandan, ante el disimulo del gobierno", *Proceso*, febrero. México.

- RAMOS, A., H. Guzmán y E. García (2013), Diagnóstico sobre derechos humanos. Región Grandes Montañas de Veracruz. Toalpepeyolo A. C., Centro Prodh. México.
- REYES, L. (1963). La tierra en el desarrollo histórico de Zongolica, Ver., sin publicar, propiedad de la familia Altamirano Hernández, Zongolica, Veracruz. México.
- (1970). “El Archivo Municipal de Zongolica”, *Historia Mexicana*, núm. 1, vol. 20. México.
- REYGADAS, L. (2014). “Todos somos etnógrafos. Igualdad y poder en la construcción del conocimiento antropológico”. *La etnografía y el trabajo de campo en las ciencias sociales*, Cristina Oehmichen Bazán (editora). México: UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- RODRÍGUEZ, María Teresa (1995). “Sistema de cargos y cambio religiosos en la Sierra de Zongolica, Veracruz”, *Alteridades*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, vol. 9.
- (2000). Ritual, identidad y procesos éticos entre los nahuas de la Sierra de Zongolica, Veracruz (tesis de doctorado). México: UNAM.
- RODRÍGUEZ, María (1985). “Francisco J. Múgica y la educación en Michoacán 1920-1922”. *Jornadas de Historia de Occidente*, Francisco J. Múgica. México: Centro de Estudios de la Revolución Mexicana, COLMICH.
- ROMERO, J. (2016). “Suspendidos los trabajos de investigación de las ruinas arqueológicas de Tehuipango”, en *Orizaba en Red*, 2 de marzo 2016.
- SCHWART, Howard. y Jerry Jacobs (1984). *Sociología cualitativa: método para la reconstrucción de la realidad*. México: Trillas.
- STAVENHAGEN, Rodolfo (2010). *Los pueblos originarios: el debate necesario*. Buenos Aires: CLACSO.
- TAMAYO, Juan-José (2000). *Para comprender a la teología de la liberación*. España: Verbo Divino.
- TAMAYO, S. (2006). “Entre la ciudadanía diferenciada y la ciudadanía indígena ¿otra es posible?”. *El Cotidiano*, vol. 21, núm. 137, mayo-junio. México: UAM Unidad Azcapotzalco.

- TARROW, Sidney (2012). *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza Editorial.
- TILLY, Charles y Lesley J. Wood (2010). *Los movimientos sociales 1768-2008. Desde sus orígenes a Facebook*. Barcelona: Crítica.
- TOURAINÉ, A. (2003). *¿Podremos vivir juntos?* Fondo de Cultura Económica. México.
- TRAVERSO, E. (2012). *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo*. México: FCE.
- TUTINO, J. (1990). *De la insurrección a la revolución en México: Las bases sociales de la violencia agraria 1750/1940*. México: Ediciones Era.
- VAN, E. (1991). “Haciendo historia regional: consideraciones metodológicas y teóricas”, en Pedro Pérez Herrero (comp.), *Región e historia en México (1700-1850)*. México, Instituto Mora.
- VELÁZQUEZ RIVERA, Luis. (1985), *Bamba violenta*, México: Ediciones Océano.
- WARMAN A. (1979). *Los campesinos. Hijos predilectos del régimen*. Editorial Nuestro Tiempo, México.
- WOLFGANG I. (1994). “El proceso de la lectura”, en Alfonso Mendiola, *Introducción al análisis de fuentes*. México, Universidad Iberoamericana.
- ZAYDEN, J. (1980). “Balacera en un tianguis; por lo menos hay 19 muertos”. *El Universal*, 22 de mayo.

## ARCHIVOS

Archivo General del Estado de Veracruz, Xalapa, Veracruz.

Archivo Municipal de Orizaba, Orizaba, Veracruz.

Coplamar (1982), *Geografía de la marginación. Necesidades esenciales en México. Situación actual y perspectivas al año 2000*, Vol. 5. Tabla: “Índice de marginación por municipio e indicadores utilizados”, pp. 212-213, México: Siglo XXI Editores.

Dirección General de Estadística: IX Censo General de Población, 1970.

*El Dictamen*, 1976, junio-diciembre; junio de 1980, Hemeroteca Nacional de México.

*El Mundo de Orizaba*, 1978, julio-diciembre, 2018, 8 de enero, consulta en Hemeroteca Nacional de México y en: <https://www.pressreader.com/>

*El Universal*, 22 de abril de 1980. Archivo General de la Nación.

INEGI (2009), *Perfil Sociodemográfico de la Población que habla lengua indígena*, México.

INEGI: Censos de Población y Vivienda: 1980, 1990, 2000, 2010.

*Proceso*, núm. 81, 22 de mayo de 1978, 1977.

*Proceso*, núm. 184, 12 de mayo de 1980, 1986, 2003, disponibles en: <https://hemeroteca.proceso.com.mx/>

Registro Agrario Nacional, Xalapa, Veracruz.

## ENTREVISTAS

A. Cantú, 15 de mayo de 2016.

A. Ocegueda, 13 abril de 2017.

A. Ortega, 24 de mayo de 2016.

A. Panzo, 17 de julio de 2016.

A. Roldán, 12 de julio de 2017.

Xochicale, 10 de julio de 2017.

Tehuitle, 26 de julio de 2016.

A. Tapia. Entrevista realizada por Manuel Hernández Pérez, 23 de marzo de 2018.

F. Quiahua, 20 de agosto y 3 de noviembre de 2017.

G. Arenas, 15 de julio de 2015.

J. Calihua, 13 de octubre de 2017.

J. Guarneros, 16 de julio de 2026.

J. Manuel Xocua, 18 de julio de 2016.

J. Mendoza, 25 de julio de 2015.

J. Quiahua Panzo, 15 de julio 2017.

E. Jiménez, E. Jiménez Romero, 16 de febrero de 2017.

L. Macuixtle, 18 de febrero y 12 de abril de 2017.

L. Limón, 16 de mayo de 2016.

L. Tehuintle, 13 de mayo de 2016.

## BIBLIOGRAFÍA

M. Tapia. Entrevista realizada por Manuel Hernández Pérez, 23 de marzo de 2018.

M. Tepole, 14 de abril de 2017.

N. Cerezo, 4 y 7 de mayo de 2017.

V. H. Guzmán, 22 de marzo de 2016.

V. C. Banda, 23 de marzo de 2016.

Informante 1, 4 de mayo de 2017.

Informante 2, 4 de febrero de 2017.

Informante 3, 15 de febrero de 2017.

Informante 4, 22 de marzo de 2017.



# ÍNDICE

Presentación	9
Preámbulo	15
Introducción	17
I. El estudio de la acción colectiva y los movimientos sociales	23
II. La ruta de campo	27
III. La región de las grandes montañas	29
IV. La Sierra de Zongolica	33
V. Tehuipango	37
VI. Marginación y pobreza	47
VII. Breve historia agraria de la Sierra de Zongolica	49
VIII. Tierra, cultura y poder en Tehuipango	55
IX. Caciquismo, normalismo, teología de la liberación y la lucha por los derechos	65
X. El conflicto	87

XI. El movimiento	101
XII. El autogobierno	117
XIII. La matanza	131
XIV. Movimiento social en la Sierra de Zongolica	143
Conclusiones	155
Bibliografía	157
Referencias	157
Archivos	165
Entrevistas	167

Siendo rector de la Universidad Veracruzana  
el doctor Martín Gerardo Aguilar Sánchez,  
LA MATANZA DE TEHUIPANGO. MOVIMIENTO SOCIAL  
Y REPRESIÓN EN LA SIERRA DE ZONGOLICA, 1966-1982  
de Gualberto Díaz González  
se terminó de imprimir en marzo de 2023,  
en Editorial Ducere, S. A. de C. V., Rosa Esmeralda 3 bis,  
col. Molino de Rosas, CP 01470, Ciudad de México.  
La edición fue impresa en papel book cream de 60 g.  
En su composición se usaron tipos Minion Pro y Myriad Pro.  
Cuidado de la edición: Lino Daniel Pérez Morales.  
Maquetación: Ma. Guadalupe Marcelo Quiñones.

Inscrito en los estudios de la teoría de la protesta social y de la acción colectiva, este libro indaga el movimiento social suscitado en Tehuipango desde 1966 a 1982, cuando se ejerció ahí un autogobierno contra el poder de los cacicazgos políticos locales. En él participaron activamente los jóvenes, un consejo de ancianos y grupos de izquierda regionales. Sus demandas fueron la autonomía cultural, los derechos sociales y la reivindicación de la territorialidad étnica. Finalmente, este movimiento fue reprimido en mayo de 1980.

Poco explorado por la historiografía regional, este movimiento resulta importante en los ámbitos nacional e internacional porque, como aquí se demuestra, se plantea la cuestión de la autodeterminación como principio de derecho de los pueblos originarios. LA MATANZA DE TEHUIPANGO. MOVIMIENTO SOCIAL Y REPRESIÓN EN LA SIERRA DE ZONGOLICA, 1966-1982 nos invita a repensar las formas particulares de participación ciudadana en la toma de decisiones públicas y nos hace ver cómo los procesos regionales de lucha y de resistencia social van configurando la democratización en el estado de Veracruz.

MARTÍN GERARDO AGUILAR SÁNCHEZ



Universidad Veracruzana  
Dirección Editorial

