

Comunidad, migración y desarrollo en los pueblos indígenas:

la experiencia de dos localidades de origen otomí
en El Valle del Mezquital, Hidalgo, México

MARÍA FÉLIX QUEZADA RAMÍREZ

Prólogo de Laura Velasco Ortiz



Comunidad, migración y desarrollo
en los pueblos indígenas:
la experiencia de dos localidades
de origen otomí en El Valle del Mezquital,
Hidalgo, México

Comunidad, migración y desarrollo
en los pueblos indígenas:
la experiencia de dos localidades
de origen otomí en El Valle del Mezquital,
Hidalgo, México

María Félix Quezada Ramírez



México, 2024

Esta investigación, arbitrada por pares académicos,
se privilegia con el aval de las instituciones coeditoras.

Coordinación

Georgia Aralú González Pérez

Edición

Jonatán Aarón Piña García

Israel David Piña García

Cuidado de la edición

Selene Carrillo Carlos

*Comunidad, migración y desarrollo en los pueblos indígenas:
la experiencia de dos localidades de origen otomí
en El Valle del Mezquital, Hidalgo, México*

Primera edición, 2024

© María Félix Quezada Ramírez

© Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo

© Universidad Autónoma de Zacatecas

«Francisco García Salinas»

© «Prólogo» Laura Velasco Ortiz

ISBN UAZ 978-607-555-202-6

ISBN UAEH 978-607-482-852-8

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, incluido
el diseño tipográfico y de portada, por cualquier medio electrónico
o mecánico, sin la autorización por escrito de los editores.



Hecho en México / Made in Mexico

*Nuna 'befi ge'ä n'a rä mfente, rá te'ä ma zi ku
Aureliano ne ma zi ta Florentino*

A la memoria de mi hermano Aureliano
y de mi padre Florentino

*Ne' ga'tho yä zi jä'i bi mfaste, njabū ma zi ku
Aureliano bí nt'agi ha rá hai*

y a todas las personas que apoyaron para que mi
hermano Aureliano repose en su lugar de origen

Contenido

Prólogo. Comunalidad, desarrollo y migración otomí a Estados Unidos

Laura Velasco Ortiz 17

Introducción 29

Capítulo I. Desarrollo, formas de organización

comunal y migración 45

El desarrollo alternativo 47

*La comunidad como principal referente del desarrollo
alternativo* 49

El etnodesarrollo 51

El Buen Vivir o Vivir Bien 54

*El desarrollo con identidad y el desarrollo
autodeterminado* 58

La comunalidad 62

La asamblea 66

El trabajo colectivo 67

El sistema de cargos 68

La ciudadanía comunitaria 70

Formas de organización comunal, migración y desarrollo:
breve estado de la cuestión 73

Capítulo II. El Valle del Mezquital: políticas indigenistas, migración internacional y comunidad indígena otomí

Las políticas indigenistas en el Valle del Mezquital 79

*La política de exclusión (1925-1933): «elevación del nivel cul-
tural» como salida al desarrollo «anormal» de los otomíes* 82

*El indigenismo paternalista (1934-1940): el Congreso Regional
Indígena Otomí y la labor del Comité Intersecretarial* 83

*El indigenismo integracionista (1940-1975): la función
del Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital* 85

*La política indigenista de participación (1976-1988):
la desaparición del PIVM y la transformación
del Consejo Supremo Otomí* 93

<i>La política de reconocimiento de derechos indígenas (1988-2003): reforma de la constitución estatal de Hidalgo</i>	95
<i>El Programa Especial de los Pueblos Indígenas (2014-2018) y la Creación de la Comisión Estatal para el Desarrollo Sostenible de los Pueblos Indígenas en Hidalgo</i>	98
La migración de los otomíes del Valle del Mezquital:	
de la migración interna a la migración internacional	104
<i>El carácter étnico de la migración internacional hidalguense y la participación de los otomíes</i>	107
<i>Características de la migración internacional de los otomíes</i>	114
La forma de organización social de los otomíes del Valle de Mezquital	117
<i>La asamblea (hmunts'i)</i>	123
<i>Los cargos comunitarios (civiles y religiosos)</i>	125
<i>La ayuda mutua (mfats'i) para: el trabajo de la tierra, la celebración de una festividad y hacia la comunidad</i>	128

Capítulo III. Formas de organización comunal

y migración en tlacotlapilco	133

Características históricas y sociodemográficas de Tlacotlapilco	135
El proceso migratorio en Tlacotlapilco	139
La organización de los migrantes de Tlacotlapilco	143
La forma de organización comunal: sus transformaciones y readaptaciones ante la migración	146
<i>La asamblea comunitaria</i>	149
<i>El sistema de cargos</i>	150
<i>El Consejo Consultivo Ciudadano</i>	151
<i>La delegación</i>	157
<i>Los comités de agua potable y de salud</i>	161
La fiesta patronal y la mayordomía:	
puntos de encuentro entre lo civil y lo religioso	164
La faena	174
La ciudadanía comunitaria	176
<i>El proceso para registrarse en la lista de ciudadanos</i>	179

<i>El «récord» de la ciudadanía</i>	180
<i>Las mujeres ciudadanas</i>	182

Capítulo IV. Formas de organización comunal

y migración en San Cristóbal	187

Características históricas y sociodemográficas de San Cristóbal	189
El proceso migratorio en San Cristóbal	193
La forma de organización comunitaria: sus transformaciones y readaptaciones ante la migración	200
<i>La asamblea</i>	203
<i>El sistema de cargos</i>	205
<i>El comisariado ejidal y el consejo de vigilancia</i>	206
<i>La delegación</i>	207
<i>Los comités: de obras, maquinaria pesada, agua potable, transporte, salud, iglesia y eventos</i>	211
<i>La fiesta del santo patrón San Cristóbal: encuentro entre lo civil y lo religioso</i>	216
<i>La faena</i>	224
Grados de membresía en San Cristóbal: ejidatarios, avecindados y ciudadanos mayores de 18 años	227
<i>Los ejidatarios: los titulares, los sucesores y los de «mérito»</i>	228
<i>Las ejidatarias</i>	231
<i>Los avecindados y los ciudadanos mayores de 18 años</i>	236

Capítulo V. La experiencia del proyecto turístico

Parque Acuático Ecológico Tlaco (PAE)	243

El origen y fases del PAE	245
<i>La apropiación colectiva de las aguas termales: la localización y el impulso inicial</i>	246
<i>Los requerimientos de la organización civil y el surgimiento del estatus de socio</i>	251
<i>Del Balneario Tlacotlapilco al Parque Acuático Ecológico Tlaco: la identidad indígena y la instrumentalización de lo ecológico</i>	256

La estructura organizativa del PAE y criterios de membresía	261
<i>La asamblea de socios</i>	262
<i>El consejo de administración</i>	263
<i>El consejo de vigilancia y el consejo de asesores</i>	264
<i>La comisión de honor y justicia</i>	265
<i>La ciudadanía comunitaria, el criterio para ser socio en el PAE</i>	267
<i>La participación y reconocimiento de las mujeres</i>	270
El PAE como patrimonio de la comunidad	275
Los beneficios económicos y sociales del PAE	278
<i>Beneficios para las familias de los socios y no socios</i>	278
<i>Beneficios a la comunidad</i>	280
El PAE como espacio para la retención de los migrantes	281

Capítulo VI. La experiencia del proyecto turístico

Grutas Tolantongo	289
<hr/>	
El origen y principales fases de las Grutas Tolantongo	291
<i>El comienzo como destino turístico y el apoyo del Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital</i>	293
<i>La disputa por la Barranca de Tolantongo y la diversificación del turismo</i>	297
<i>La formalidad mediante la constitución de la Sociedad Cooperativa ejidal Grutas Tolantongo</i>	300
La estructura organizativa y criterios de membresía de las Grutas Tolantongo	308
<i>La administración de la Sociedad Cooperativa Ejidal Grutas Tolantongo</i>	310
<i>La rotación de puestos en el proyecto turístico, mecanismo de formación de personal y control de desvío de recursos</i>	313
<i>De ejidatario a socio de las Grutas Tolantongo</i>	315
Los beneficios económicos y sociales de las Grutas Tolantongo	317
<i>Beneficios económicos en la familia de los socios y no socios</i>	317
<i>Los beneficios en la comunidad</i>	320

Las Grutas Tolantongo como espacio y motivo de retorno de los migrantes	323
Capítulo VII. La migración y los proyectos de desarrollo en Tlacotalpilco y San Cristóbal	339
La comunidad de origen como unidad de análisis	341
Ciudadanía comunitaria: expresión de la articulación de tres elementos de la comunalidad	342
El impacto de la migración en la asamblea, sistema de cargos y faena	349
Migración y desarrollo: ausencia del papel de la comunidad de origen del migrante	355
Proceso y dimensiones del desarrollo comunitario en Tlacotalpilco y San Cristóbal	358
<i>La comunidad indígena como base del proceso de desarrollo</i>	358
<i>La autogestión</i>	359
<i>Vocación de líder y rotación</i>	362
La articulación del desarrollo, más allá de la dimensión económica	367
<i>Dimensión económica: ingresos y opciones de empleo</i>	368
<i>Dimensión política: reconfiguración de la organización política comunitaria y control de recursos agua y tierras</i>	372
<i>Dimensión social (cohesión social)</i>	375
<i>Dimensión cultural (conciencia étnica positiva, desestigmatización y visión de un bienestar comunitario)</i>	378
El control social del proceso de desarrollo y la relación con las agencias del Estado	382
Recapitulación	384
Conclusiones generales	387
Bibliografía	401

Agradecimientos

A mis mayores: Marcelina (†), Jerónimo (†), Victoriano (†) Florentino y Crescencia por trasmitirme la lengua y las costumbres del otomí del Valle del Mezquital. Aunque la educación formal les fue inaccesible, con ellos conocí otra escuela. A mis hermanos Aureliano (†), Luis, Avelino y Pepe, quienes a través de su vivencia del sueño americano fueron mi motivación para volverme una estudiosa de la migración. A mis tías Feliciano, Juana, mis primas Reynalda, Claudia y todas aquellas trabajadoras domésticas de mi comunidad que también emigraron y me instruyeron en la Ciudad de México, a mi tío Leonardo y su esposa Tere. A las personas que me adoptaron mientras fui migrante por razones de estudio, familia Hernández Hernández, Piña González y la señora Vick Maldonado. A mi prima Ángeles por aligerar el extrañamiento.

A Santiago, mi compañero, y Gael y Balam, mis hijos, por su compañía. A quienes siempre están ahí para alentarme: Aracely, Azu, Martha, Amelia, Leo, Lupita, Ana y Juan.

Al Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades (ICSHU), al Área Académica de Sociología y Demografía de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, lugar donde me he formado en la práctica de la docencia y la investigación. A la Unidad Académica en Estudios del Desarrollo (UAED) de la Universidad Autónoma de Zacatecas «Francisco García Salinas», espacio donde comencé la investigación contenida en este libro. A todos mis profesores, compañeras y compañeros de la tercera generación. A Gerardo Otero, Laura Velasco y Darcy Tetreault porque conocieron las ideas aquí vertidas desde sus comienzos; así como a quienes se sumaron a esta tarea para provocar en mí otras reflexiones, Luisa Paré, Henry Veltmeyer.



A las autoridades y personas que participaron en el estudio tanto de Tlacotalpilco como de San Cristóbal. Al «profe Cruz» (†) y al señor Wilfredo, quienes comentaron las etnografías que escribí de sus respectivas comunidades. A Miguel Ángel Rebolledo, de San Cristóbal; doña Pau (†) y don Prisciliano, de Tlacotalpilco, a quienes entrevisté en los días de contingencia sanitaria del verano 2020.

A Gaby y Arlete por su ayuda en la organización de las referencias y a Myriam Avilés por la toma de algunas fotografías, Myriam Franco y Noe en la elaboración de los mapas. A Georgia González por todo el seguimiento en la estructura del libro, y Asael Ortiz por sus orientaciones. Finalmente, al doctor Raúl Delgado, al doctor Edgar Záyago, director de la UAED, y a la maestra Ivonne Juárez, mi apreciada directora del ICSHU, por su apoyo en difundir este trabajo y concretar la coedición.

Prólogo.

Comunalidad, desarrollo y migración otomí a Estados Unidos.

Laura Velasco Ortiz¹

Este libro de María Félix Quezada Ramírez es una muestra de la investigación colaborativa y decolonial, propuesta por investigadoras y activistas indígenas en otras latitudes, tales como Linda Tuhiwai Smith (2012), maorí, y Silvia Cusicanqui (2010) aymara, en el campo de los estudios sobre las migraciones internas e internacionales de los pueblos indígenas en México. Además de los intereses clásicos de las ciencias sociales, tales como comprender la migración como un fenómeno crucial en la transformación de lo local y lo global, María Félix se posiciona como investigadora otomí para estudiar los cambios de la migración en la vida comunitaria. La migración es un fenómeno que ha vivido desde niña en el seno familiar y en su comunidad indígena otomí en el Valle del Mezquital, Hidalgo. Es así que, la gestación de los intereses de investigación en la biografía de quien investiga, encuentra el método y el lenguaje en diálogo constante entre sus múltiples comunidades interpretativas de referencia, la académica y la local-indígena, y contribuye con rigurosidad a la renovación epistemológica y metodológica de las ciencias sociales.

La migración internacional de los otomíes de Hidalgo no ha recibido la misma atención que la de los mixtecos y zapotecos (véase Fox y Rivera-Salgado, 2004), sino en todo caso ha sido abordada como migración hidalguense en general. Gestada en

¹ Profesora e Investigadora de El Colegio de la Frontera Norte.



la década de 1980 y masificada en la de 1990, la migración otomí a Estados Unidos en las últimas dos décadas ha sido estudiada por académicos orgánicos; es decir, jóvenes investigadores crecidos en comunidades indígenas y escolarizados en el sistema de posgrados públicos, con apoyo de las remesas producto de la migración familiar. Principalmente, formados en una intensa vida comunitaria, con una profunda comprensión sobre esta dimensión de la vida indígena. No es azaroso que la *comunalidad* ocupe un lugar central en esta obra de María Félix Quezada.

En el periodo aludido, los datos estadísticos resaltan una mayor presencia de los pueblos indígenas otomíes y nahuas, respecto de los no indígenas, en las migraciones originarias de Hidalgo hacia Estados Unidos. No contamos con una explicación general para esta tendencia, sólo la reflexión de las posibles especificidades de las migraciones indígenas otomíes. En esta línea de pensamiento, el libro presenta un estudio del impacto de la migración internacional en dos comunidades otomíes en el Valle del Mezquital, a través de sus proyectos de desarrollo.

El Valle del Mezquital en el contexto estatal es una región de expulsión migratoria que inició desde mediados del siglo XX, bajo el programa Bracero, para luego masificarse en los años de la posindustrialización y en plena crisis económica en los 1980 en México. El Valle recibió una sobresaliente atención académica y gubernamental en el marco de las políticas agraristas e indigenistas en los 1940 y, posteriormente, en los 1960. Las políticas de desarrollo provenientes del Estado mexicano se asentaron sobre esos dos ejes: la política regional hacia los indígenas y la nacional de índole agraria, sobre todo la ejidal, que trató de resarcir el despojo territorial que experimentaron los pueblos indígenas durante en el siglo XIX.

María Félix Quezada propone analizar el impacto de la migración en la organización social comunitaria que sostiene dos

proyectos de desarrollo turístico emanados de las propias comunidades, por lo que a continuación centro mi atención en su aporte al respecto, en el marco de las discusiones en el campo de los estudios sobre migraciones indígenas en América Latina.

Migración y ciudadanía comunitaria

En los estudios sobre migraciones indígenas en América Latina (Velasco, 2022) existe una constante unidad analítica: la comunidad, sea como reificación o como forma de vida. La diversidad de experiencias migratorias de pueblos indígenas mesoamericanos tiene en común el papel de los vínculos y prácticas comunitarias en la configuración y dinámica de la migración interna e internacional.

Desde esta tradición analítica y con base en las historicidades de sus casos de estudio, María Félix Quezada aborda a la comunidad como proceso, práctica y horizonte de vida. De modo que habla de *comunalidad* en torno a tres elementos: *a)* la asamblea, que implica una toma de decisiones colectivas; *b)* el sistema de cargos, que incluye los cívicos y religiosos; y *c)* la faena, que es el trabajo colectivo. Los tres elementos implican cooperación y reciprocidad, a la vez que reconocimiento. De este conjunto de elementos, la asamblea comunitaria parece la más novedosa y menos estudiada. La centralidad de su papel en el tipo de comunalidad estudiada está relacionada con el hecho de que constituye la base de dos procesos fundamentales: los veredictos sobre el estatus de pertenencia de los miembros, que pueden ser ciudadanos, *avecindados* y socios de las empresas turísticas de desarrollo, y la toma de decisiones sobre compromisos, responsabilidades y beneficios de los proyectos de desarrollo. Este andamiaje conceptual lleva a la construcción de la noción de ciudadanía comunitaria con distintos grados de formalidad.

La adscripción y pertenencia no es un asunto sólo ético o subjetivo, sino que tiene implicaciones en el bienestar colectivo en términos económicos y sociales, ya que implica una ciudadanía comunitaria con obligaciones y derechos. Va desde la posibilidad de ser socio de los proyectos comunitarios, como las empresas turísticas, hasta lo que se llama en este volumen la *ciudadanía postmortem*; es decir, la posibilidad de ser enterrado en el panteón comunitario y de recibir los cortejos y la recepción a la que todos los miembros de la comunidad tienen derecho. En la línea de los estudios sobre comunalidad, fundada por intelectuales oaxaqueños como Jaime Martínez Luna, Floriberto Díaz, Joel Aquino y Juana Vázquez (Aquino, 2013), los elementos que la definen tienen que ser vistos en forma integral, complementaria y relacional. Esta ciudadanía se aleja del derecho liberal para hablar de la ciudadanía colectiva, es decir, comunitaria, donde el bienestar individual depende del bienestar colectivo, y donde el individuo tiene sentido en la medida de su pertenencia comunitaria.

En lo tocante a los cambios en la comunalidad asociados a la migración internacional, primero es necesario aclarar a qué nos referimos cuando hablamos de los procesos de migración complejos y no lineales. Esta visión conceptual de la migración se aleja de la visión lineal de la teoría modernista y de la funcionalista, y se acerca a la perspectiva teórica de la acumulación causal (Massey, Alarcón, Durán y González, 1987) y transnacional de la migración (Glick-Schiller, Basch y Blanc-Szanton, 1992). Un diálogo entre las dos últimas aproximaciones teóricas permite comprender la migración como un fenómeno con mediaciones y relaciones causales encadenadas que abarca los sistemas de redes migratorias construidas en forma transnacional. Las causas originales crean nuevos procesos y mecanismos que reproducen el fenómeno y que, a su vez, crean nuevas causas con expresiones espacio-temporales discontinuas a raíz de la migración.

El impacto de la migración internacional en la comunalidad es una línea de análisis explícita o implícita en los estudios sobre migraciones indígenas. En esta obra encontramos un estudio sistemático de los cambios que la migración internacional tiene en dicha comunalidad, entre los que sobresalen los efectos del envío de remesas en la vida comunitaria, que ha monetarizado el prestigio y la participación en las tareas comunitarias. En consecuencia, la participación de las mujeres como representantes de los hombres ausentes (esposos, hermanos, padres) ha ampliado la ciudadanía comunitaria, disminuyendo el déficit estructural de ciudadanía de las mujeres debido al sistema de herencia de la tierra, que se otorga sólo a los hijos hombres. Al respecto, María Félix Quezada sostiene que este cambio trastoca la división sexual del trabajo al producir bienes simbólicos que le dan poder, autoridad, honorabilidad y reconocimiento social a las mujeres, mientras que establece una comunalidad que permite una reciprocidad diferida.

Otro cambio relevante tiene que ver con la gestación de proyectos de desarrollo turístico, alimentados con remesas y transferencia de conocimientos en la reproducción de la migración, que se constituyeron como una fuente de ingreso y empleo en las localidades estudiadas, tanto para los potenciales migrantes como para los retornados.

En resumen, el libro desarrolla un esquema conceptual que pone a la comunalidad en el centro, como un complejo de relaciones, estructuras y visiones del mundo, en articulación con la perspectiva de desarrollo y ciudadanía comunitaria.

El desarrollo como política comunitaria

La perspectiva del desarrollo para abordar los efectos de la migración en la vida comunitaria de los pueblos otomíes en el Valle

de Mezquital permite un diálogo entre las políticas estatales y las políticas de sobrevivencia y resistencia de los propios pueblos indígenas, en el marco de los derechos económicos, sociales, culturales y jurídicos, tal como lo proponen López y Espinoza (2017). Ambos tipos de políticas delimitan fuentes de cambio que analíticamente se pueden distinguir según emanen desde arriba, del Estado, o bien desde abajo, de las propias comunidades. Los dos proyectos de desarrollo estudiado constituyen una reapropiación de los recursos naturales del territorio comunitario: agua y tierra. El proyecto de las aguas termales y las grutas en un valle desértico han cambiado la imagen dominante del Valle del Mezquital. En la década de 1980, fue considerada una de las regiones de mayor aridez y pobreza a escala nacional. Por su afluencia de visitantes, ambos proyectos constituyen parte del corredor turístico más exitoso en el estado de Hidalgo.

Estos proyectos son resultado del trabajo colectivo gestado durante décadas a la luz de la experiencia migratoria interna e internacional, como una política comunitaria que, desde su cosmovisión indígena, integró sus recursos naturales no solo como medio, sino también como fin. En esta obra, María Félix Quezada construye una aproximación crítica al desarrollo, en la que evita separar las dimensiones económica y social de la cultural, mientras que enfatiza su carácter colectivo.

En la dimensión económica, los proyectos han traído cambios importantes al generar ingresos que son distribuidos entre los socios-ciudadanos, así como empleos para los miembros de la comunidad, bajo una economía moral basada en la confianza, la reciprocidad y solidaridad. En el ámbito político, los proyectos han suscitado cambios en la normatividad comunitaria, ajustando la temporalidad de aviso de los cargos, lo que permite que los miembros de la comunidad puedan planear su migración. O bien, ampliando los cargos cívicos y religiosos con la creación

de aquellos que responden a puestos relacionados con la operación de los proyectos turísticos como parte del trabajo comunitario. Estos cargos novedosamente incluyen a las mujeres y a los jóvenes.

En el terreno político llama la atención la burocratización del procedimiento y selección de ciudadanos comunitarios. Como vía de expresión del reconocimiento, en las asambleas, además de la oralidad, se han agregado documentos escritos para mostrar el cumplimiento de los requisitos de ciudadanía, ya sea por nacimiento o por mérito, aunque la instancia final donde se toman las decisiones sigue siendo la asamblea comunitaria.

*La comunalidad y la política indígena:
lo estructural y lo simbólico*

En los 1990, Monaghan (1995), a partir de su estudio en la Mixteca Baja de Oaxaca, indica que el concepto de comunidad debe su durabilidad a lo útil de su ambigüedad, al referirse a la gente, al lugar, a un estado mental, y a una unidad administrativa. Alejándose de esa ambigüedad, María Félix Quezada propone el concepto de comunalidad como una formación social y simbólica que se construye procesual y relacionamente. La relación entre comunalidad e identidad tiene una larga historia no exclusiva de los pueblos indígenas en América Latina. En la filosofía occidental y en la antropología hay una rica discusión sobre el concepto de *vida en común*. Todorov (2001) plantea que la vida en común no es una opción sino un destino de la humanidad, en orden de luchar contra su condición original de incompletitud. Pero, sin duda, la discusión de la comunalidad indígena tiene como referente la violencia de la conquista y la subordinación colonial de la que son sujetos hasta nuestros días los pueblos indígenas, aun cuando hoy día prime un indigenismo crítico y de lucha por los

derechos jurídicos (López y Espinoza, 2017). Los distintos periodos de colonización se han constituido, en los dos últimos siglos, como políticas indigenistas del Estado, sin negar que simultáneamente han surgido movimientos de resistencia (De la Peña, 2006). Actualmente, en los estudios indigenistas, el reconocimiento de los pueblos indígenas como entidad territorializada y colectiva se ha convertido en el centro de la política étnica como un derecho constitucional en el marco del Estado nacional.

La comunalidad indígena, o el plural de las comunalidades indígenas a las que se refiere María Félix Quezada, es una forma de organización social que posee una estructura de jerarquías, relaciones y una moral. Enrique Florescano (1999) adujo desde los 1990, en su gran obra sobre memoria indígena, que uno de los mecanismos por el cual se había guardado o transmitido la memoria indígena a través de los siglos fue la organización político-social. Esta visión estructural-simbólica domina los actuales debates sobre comunalismo o comunalidad entre los intelectuales indígenas que han reelaborado en forma crítica la particularidad de la comunalidad indígena (Aquino, 2013), y a la cual esta obra y su autora se adscriben. Por un lado, se encuentra la dimensión organizativa que da estructura a la comunidad y, por otro, están la conciencia y epistemología étnica, que incluyen la lengua y los saberes indígenas.

En opinión de Martínez Luna (2013), la comunalidad es una forma de pensamiento originada en la invasión española y que continuó a través de las instituciones coloniales y mestizas del siglo XX. Desde esta perspectiva, la comunalidad se construye bajo los valores del trabajo, el respeto y la reciprocidad. María Félix Quezada encuentra que no siempre existe conciencia étnica, es decir, sentido reflexivo de la adscripción indígena, aun cuando las localidades de estudio tengan un importante componente de hablantes de lengua indígena. Sin embargo, en sus

casos de estudio prevalece la intensa vida comunitaria en torno a los tres elementos estudiados: la asamblea, los cargos cívico-religiosos y el trabajo recíproco (la faena). En sus palabras:

No se percibe un proceso de revalorización y recuperación, ni una conciencia étnica, son las formas de organización comunal como la asamblea, los cargos comunitarios y la faena los que explican en gran parte la estructura política y las relaciones de reciprocidad y cooperación (p. 241, en esta obra).

Algunos retos conceptuales y políticos surgen de la obra que el lector tiene en sus manos. La autora menciona tres: la ciudadanía de las mujeres, el carácter colectivo de la ciudadanía y la flexibilidad comunitaria. Este último me parece de los más trascendentes, debido a que introduce la posibilidad de rehacer constantemente esa comunalidad frente a la migración y a las nuevas fuentes de estatus, como es la escolarización de los jóvenes, quienes tienen que ausentarse temporalmente para estudiar en otro lugar sin necesidad de representación o de realizar la reciprocidad diferida para mantener su estatus ciudadano. Además, hay dos tópicos que surgen como reto conceptual para el planteamiento de la ciudadanía colectiva y se refieren a la individualidad: a lo largo de la obra se escuchan las voces de quienes reflexionan sobre lo difícil que es sostener los compromisos que exige la pertenencia y el reconocimiento; de igual modo, la estratificación y desigualdad de los no ciudadanos y avecindados frente a los ciudadanos y socios de los proyectos productivos. De esta forma, la comunalidad incluye la aceptación y obediencia a la jerarquización que deviene de los términos de la ciudadanía comunitaria. Tal como Tzvetan Todorov (2001) lo argumentó en su obra, el reconocimiento comunitario no sólo deviene de la rebeldía sino de la obediencia a las reglas de la vida en común.

Finalmente, el libro analiza un proceso descrito en forma recurrente en los estudios sobre migraciones indígenas, referido a la etnización de las comunidades, ya sea como un proceso de decolonización, o bien como una visión instrumental de sus recursos culturales, como la lengua y los saberes. Renombrar las calles con la lengua otomí puede parecer algo nimio; no obstante, constituye parte de un proceso de revaloración y conciencia sobre lo que es propio. Esta visión no estática del comunalismo se acerca a las ideas de Yásnaya Aguilar Gil (2013), lingüista, escritora y activista *ayuujk*, quien propone la noción de *comunallecto* para referirse a la lengua indígena, así como al español o al inglés, que en conjunto son el medio de comunicación de las comunidades transnacionales o diaspóricas.

Referencias

- Aguilar Gil, Y. (2013). «La diversidad lingüística y la comunalidad». *Cuadernos del Sur*, 18(34), pp. 71-82. Recuperado de <https://cuadernosdelsur.com/revistas/34-enero-junio-2013>
- Aquino, A. (2013). «La comunalidad como epistemología del Sur: aportes y retos». *Cuadernos del Sur*, 18(34), pp. 7-20. Recuperado de <https://cuadernosdelsur.com/revistas/34-enero-junio-2013>
- De la Peña, G. (2006). «Social and cultural policies. Toward indigenous peoples: perspectives from Latin America». *The Annual Review of Anthropology*, 34, pp. 717-739. DOI: <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.34.081804.120343>
- Florescano, E. (1999). *Memoria indígena*. México: Taurus.
- Fox, J. y Rivera-Salgado, G. (eds.) (2004). *Indigenous Mexican migrants in the United States*. Estados Unidos: Mexican Studies/University of California San Diego.

- Glick-Schiller, N., Basch, L. y Blanc-Szanton, C. (1992). «Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration». *Annals of the New York Academy of Sciences*, 645(1), pp. 1-24. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1749-6632.1992.tb33484.x>
- Martínez Luna, J. (2013). «Origen y ejercicio de la comunalidad». *Cuadernos del Sur*, 18(34), pp. 83-90. Recuperado de <https://cuadernosdelsur.com/revistas/34-enero-junio-2013>
- Massey, D., Alarcón, R., Durand, J. y González, H. (1987). «The Social Organization of Migration». En *Return to Aztlan. The Social Process of International Migration from Western Mexico* (pp. 139-171). Berkeley: University of California Press.
- Monaghan, J. (1995). *The covenants with earth and rain. Exchange, sacrifice and revelation in Mixtec sociality*. Londres y Norman: University of Oklahoma Press.
- López Bárcenas, F. y Espinoza Saucedo, G. (2017). *El derecho de los pueblos indígenas al desarrollo*. Los Mochis: Asociación Nacional de Universidades Interculturales. Recuperado de https://www.franciscolopezbarcenas.org/_files/ugd/afcdf2_0a5c032681b843a aa266fc1bb9948fc8.pdf
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Tuhiwai, L. (2012). *Decolonizing methodologies*. Londres: Zed Books.
- Todorov, T. (2001). *Life in common: an essay in general anthropology*. Translated by Katherine Golsan and Lucy Golsan. Lincoln y Londres: University of Nebraska Press.
- Velasco Ortiz, L. (2022). «Indigenous migration in Latin America». En Feldmann, A.E., Bada, X., Durand, J. y Schütze, S. (eds.), *The routledge history of modern Latin American migration* (pp. 186-200). Nueva York: Routledge.

Introducción

La investigación que expongo en este libro es una contribución al estudio de la migración internacional de los otomíes del Valle del Mezquital, la vida comunitaria de las localidades electas y el proceso de desarrollo comunitario que emprenden, pero también una aportación propia producto de la experiencia en la comunidad indígena. Además de describir los componentes esenciales para analizar esta investigación (pregunta, objetivos, hipótesis, metodología, marco contextual, enfoque teórico y conceptual, entre otros), incorporé reflexiones de mi contexto. Entre las vivencias que destaco son la emigración internacional de mis hermanos hacia Estados Unidos, mi pertenencia al grupo otomí y mi necesidad de emigrar para formarme intelectualmente. La migración interna fue parte de las estrategias de mi familia extensa en aras de complementar el ingreso que provenía en gran medida de la agricultura. A finales de la década de 1980 era común que mujeres y hombres se movilizaran a la Ciudad de México para insertarse en el trabajo doméstico y en el sector de la construcción, respectivamente. Es probable que si yo no hubiera proseguido con la educación secundaria en 1990 (aunque concluí la primaria en 1989) el trabajo doméstico sería parte de mi trayectoria laboral. Como señalé, dicha actividad era habitual en las mujeres de mi comunidad que terminaban la primaria y no continuaban con el siguiente nivel educativo. Esta fue la razón de porqué perdí un ciclo escolar, pues en ese año mis padres debatían si seguía con los estudios, aprendía el oficio de mi madre (telar de cintura) o emigraba a la Ciudad de México con mis tías y primas. Al final salí de la comunidad motivada por la educación, decisión impulsada por mi madre, quien en ese entonces expresó que yo debía aprender «muy bien a leer y hablar español». La migración interna no fue



una movilidad que me impactó tanto como sí lo hizo la migración internacional, entre otras cosas, por los referentes en otomí de algunos procesos: las dificultades del retorno de mi familia, mayor ingreso con las remesas y las penas despertadas en mi madre. En el nivel comunidad, cuando una persona migraba al extranjero se escuchaban con más regularidad los términos de *ndumui* (tristeza) y *beni* (extrañar) expresados por los familiares que no migraban. La lengua otomí también se adaptó para nombrar estos momentos: *r'ats'i* (cruzar la frontera) y *ri n'andi* (el otro lado, Estados Unidos). Mi familia migrante, radicada en la Ciudad de México, volvía frecuentemente a la comunidad a celebrar las fiestas patronales, el Día de Muertos, el Día de la Madre. Esto no sucedió así con los migrantes internacionales, de hecho, el último de mis hermanos en desplazarse a Estados Unidos lo hizo en 2003 y hasta 2023 no había regresado. La remesa interna fue complemento del ingreso familiar, pero la internacional se convirtió en el principal sustento. Con este ingreso económico se aseguró la alimentación, vestido y salud, la mejora de la vivienda familiar y el financiamiento de mi educación formal (sobre todo la licenciatura). La migración interna de mi hermano mayor no causó tanto *ndumui* y *beni* en mi madre como cuando él y los otros se movilizaron a Estados Unidos. A excepción de mi hermano mayor que sí tenía antecedentes de migración interna, los otros partieron a Estados Unidos, su primera y única experiencia migratoria. Estos sentimientos que observé en el seno de mi familia se repetían en otras de la comunidad. En algunos espacios de socialización (fiestas, pastoreo) escuché a padres y madres hablar del *ndumui*, la incertidumbre del *r'ats'i* por parte de sus hijos; asimismo, con relación a la remesa recibida, cómo invertirla. De manera complementaria, presencié las situaciones generadas (por ejemplo, *johya*, alegría en español) cuando los padres acudían a las casetas telefónicas para recibir la llamada de su hijo o hija desde *ri nandi*. Estados Unidos se convirtió, entonces, en un

nuevo referente acostumbrado en mi hogar y en la comunidad, al grado de que mi familia y otras más tenemos parientes que ya nacieron y están creciendo en ese país vecino.

Mi pertenencia al grupo otomí del municipio de Ixmiquilpan, situado en la región del Valle del Mezquital, me permitió aprender, practicar una lengua y participar en ciertas relaciones sociales, entre ellas las reciprocidades. En mi familia no se prohibió el uso del otomí en parte porque mi abuela era monolingüe y con ella sólo se podía platicar en esta lengua; no obstante, tuve compañeros de mi generación a los que no se les enseñó otomí. En la escuela primaria fue frecuente conversar en nuestro idioma, pero en mis estudios de secundaria (iniciados en 1990) y de preparatoria (concluidos en 1996) no se usaba otomí en el salón de clases y quienes lo sabíamos no lo hablábamos. En ese contexto percibí que se ocultaba esta condición por temor a la discriminación, pues, para ese tiempo, se había impregnado en nuestra mente que dialogar en otomí no era motivo de orgullo, sino lo contrario. En mis estudios de licenciatura (1997-2001) el tema indígena era parte de la agenda nacional y académica, entre otras cosas, por la presencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y el reconocimiento de la composición pluricultural de la nación en la Constitución. En ese tiempo tomé la decisión personal de mostrar públicamente mi condición indígena y asumí mi identidad étnica de manera positiva. De la misma manera, la mayoría de mis familiares que residían en la Ciudad de México, y con quienes conviví en ocasiones en el parque de la Alameda Central en sus días de descanso, dejó la ciudad para irse a Estados Unidos. Durante la movilidad hacia el norte del país se unieron mis hermanos que aún no habían migrado; las razones de este cambio de destino tuvieron que ver con las redes sociales y con algunos factores estructurales (Rivera y Quezada, 2011). Realizar mi propia movilidad y presenciar la partida de mis familiares afianzó

mi compromiso moral con el entorno donde nací, por eso elegí aportar conocimiento y convertirme en una estudiosa de la migración, es decir, reciprocarme y devolver lo que recibí, una relación social aprendida de mis mayores. Las investigaciones desarrolladas desde la licenciatura, maestría y doctorado y las recientes no sólo están vinculadas con la migración sino también con la etnicidad. Ambos términos no únicamente son dos variables más, sino fenómenos que formaron y son parte de mi realidad inmediata.

La problematización de la migración internacional y su relación con lo indígena en mis investigaciones, desde los niveles de estudios mencionados, incorporó las preocupaciones derivadas de la experiencia de movilidad en mi familia nuclear. En 1999 migraron dos hermanos: uno de 17 años y otro de 24 años, en 2001 se movilizó el tercero (de 20 años) y en 2003 el cuarto (de 17 años). Desde entonces empecé a observar la manera en que la migración estaba influyendo en la forma de organización social de nuestra comunidad. Una de las primeras situaciones que detecté fue que estos miembros de mi familia siguieron manteniendo sus vínculos con la comunidad de origen. Mis hermanos mayores de 18 años habían sido reconocidos de modo formal como ciudadanos de la comunidad cuando emigraron y, por tanto, debieron mantener su membresía desde la distancia geográfica. Entre sus obligaciones tenían que cumplir con sus faenas¹ y aportar las cooperaciones económicas que fijaba la asamblea comunitaria (autoridad máxima en la comunidad). Por otro lado, quienes aún no contaban con los 18 años, pero ya radicaban en Estados Unidos, fueron incorporados en la famosa «lista»² por las autoridades y sin que estuvieran presentes físicamente se volvieron ciudadanos de la comunidad. En ese entonces el término ciudadano

¹ Trabajo colectivo para actividades comunitarias.

² Archivo donde se registra la participación de los miembros de la comunidad.

ya era uno de los principales niveles de membresía establecido en la comunidad; de la misma forma, comprendí que sólo quienes contaban con tal distinción estaban obligados a mantener lazos con la comunidad en el espacio político. Este aspecto de la migración no era privativo de mi familia ni de la comunidad a la que pertenezco, sino que se repetía en otras familias y comunidades del municipio de Ixmiquilpan y de la región del Valle del Mezquital. Además, la literatura sobre la migración indígena de otros grupos de tradición migratoria internacional, como los mixtecos, zapotecos de Oaxaca, purépechas de Michoacán y nahuas de Guerrero (Velasco, 2002; Cruz Majarrez, 2013; Leco, 2009; García, 2008) ya daban cuenta de cómo las comunidades de origen incorporaban a sus migrantes desde la distancia. A su vez, en los lugares de destino los migrantes recreaban y reinventaban prácticas sociales de sus lugares de origen. No obstante, las investigaciones acerca de la migración internacional de los otomíes del Valle estaban en ciernes.

Respecto al vínculo de mis hermanos con la comunidad de origen destaco un acontecimiento particular. En noviembre de 2007 mi madre se preparaba para cubrir las faenas de sus tres hijos reconocidos como ciudadanos en la comunidad y que radicaban en Estados Unidos (emigraron cuatro, pero para ese año uno de ellos ya había retornado). En esa ocasión el trabajo consistió en la limpieza de las calles porque se acercaba la fiesta patronal; lo paradójico de este hecho es que en 2007, según el año en que habían emigrado, mis hermanos tenían ocho, seis y cuatro años, respectivamente, sin transitar en esos sitios. Sin embargo, debían cumplir con ese trabajo, como si ellos también recorrieran cotidianamente las calles. Este hecho mostraba que formar parte de la comunidad significaba también la disposición del territorio, por ello, desde Estados Unidos, mis hermanos pudieron ejercer sus derechos, como tener a su disponibilidad los principales servicios

que la comunidad administra (agua, drenaje, lugar en el panteón). La solicitud a los derechos pude constatarla cuando retornaron dos de ellos (2002 y 2008)³, quienes además de recibir estos beneficios fueron reincorporados inmediatamente a sus deberes comunitarios. Formar parte de la comunidad y tener un espacio en el territorio también aplica para los migrantes fallecidos; de igual forma, viví esta experiencia cuando uno de mis hermanos perdió la vida en Estados Unidos en 2012. Hubo posibilidad de repatriar su cuerpo y el día que arribó a la comunidad de origen fue recibido por las autoridades locales y personas del lugar. Él ya era formalmente ciudadano cuando emigró en 1999 y esta condición continuó después de su muerte. Aunque estuvo 13 años en Estados Unidos y en vida no retornó ninguna vez, le dieron la bienvenida, le acompañaron en sus rituales funerarios, lo enterraron en el panteón y lo integraron socialmente. Tal proceso es denominado como prolongación de la ciudadanía *post mortem* (García y Celestino, 2015:52), en el que el duelo que vive una familia se comparte con los otros miembros de la comunidad y se manifiestan expresiones como el compadrazgo, la reciprocidad y la comensalía. En esos días eternos de la espera del cuerpo de mi hermano, su llegada y sepultura, se encontró el apoyo de ese ente que llamamos comunidad, diversas personas con sus expresiones, ayuda en especie y trabajo aligeraron el duelo y la pérdida.

Otra reflexión derivada de esa faena que debían realizar mis hermanos migrantes en 2007, y que mi madre se apresuraba a llevar a cabo, era la evidencia de una comunidad que se vio obligada a transformarse ante la migración internacional de sus miembros. En esa localidad en particular emigró su población

³ En 2002 regresó uno de mis hermanos que se había ido en 1999, pero volvió a Estados Unidos en 2004 y retornó de nuevo en 2006.

más productiva (los jóvenes) y quienes se quedaron (los padres principalmente) comenzaron a representar a los migrantes ante los deberes comunitarios (cargos y faenas). Por eso mi madre, y con consentimiento de las autoridades (lo que antes no era común), cubrió esas tres faenas en diferentes momentos. Si mis hermanos hubiesen incumplido con sus deberes comunitarios siendo migrantes, con seguridad (incluso para el que falleció) les habrían aplicado los mecanismos de sanción y rendición de cuentas que se establecieron para todo aquel que es reconocido como miembro y ciudadano de la comunidad, incluidos los no migrantes. Esta es una de las razones del porqué mi hermano, que aún no ha vuelto a la comunidad (de los cuatro que emigraron uno falleció y dos ya retornaron), sigue manteniendo vínculos. En 2016 me delegó la responsabilidad de hacer llegar su cuota anual a las autoridades comunitarias, dicha cooperación fue establecida por la asamblea comunitaria para todos los migrantes radicados en Estados Unidos.

Una situación más detectada con esta experiencia de movilidad familiar fueron los efectos de la migración internacional en la forma de organización social de mi comunidad de origen. A partir del año 2000 se apreciaron los primeros cambios: mujeres haciendo faenas (madres, esposas), viviendas distintas a las que recuerdo durante mi niñez y cambios progresivos en el nivel de vida de las personas y la infraestructura de la comunidad. Entre ellos, mayores recursos económicos provenientes de las remesas para que otros miembros de la familia continuaran estudiando, adquisición de enseres domésticos e incluso algunas familias pudieron contar con automóvil propio. Paralelamente, varios proyectos comunitarios, como el de la iglesia, pudieron concretarse por las cooperaciones de los migrantes.

Finalmente, parte de los aportes al conocimiento fundamentado en las experiencias de mi realidad inmediata son el estudio

de la migración en mi comunidad de origen (Rivera y Quezada, 2011) y la magnitud de la migración internacional otomí del Valle del Mezquital con datos sociodemográficos (Quezada, 2008). El tema que se desarrolla en este libro versa sobre el impacto de la migración en la forma de organización social de la comunidad y los proyectos de desarrollo comunitario que emprenden. El trabajo de campo se efectuó en dos localidades pertenecientes a municipios donde no contaba con ninguna relación de parentesco y desconocía la vida comunitaria. Sin embargo, esas localidades cumplieron con los criterios metodológicos enunciados más adelante.

Pertenecer al grupo otomí, experimentar mi propio proceso migratorio y el de mi familia me proporcionó ciertas ventajas, entre ellas ubicar de manera pronta los tres elementos de la comunalidad (asamblea, faena y sistema de cargos), para documentar los impactos de la migración, así como indagar las distintas formas de pertenencia comunitaria, entre ellas la ciudadanía comunitaria y sus criterios. A partir de la ciudadanía de mis hermanos, mi asistencia a algunas asambleas comunitarias⁴ y el ejercicio de la ciudadanía de mi esposo tenía presente ciertas dimensiones de lo que podía esperar sobre la ciudadanía en las localidades elegidas. Conocer la lengua otomí fue una herramienta que permitió dialogar en las entrevistas realizadas durante el trabajo de campo y la pertenencia a una comunidad de la misma región del Valle del Mezquital generó la confianza de las autoridades (de los lugares de estudio), quienes concedieron su permiso para la investigación. Uno de los retos fue tratar de no romantizar a la comunidad indígena, sino examinar sus adaptaciones, sus tensiones y sus conflictos. Así, en lo que sigue esbozo la metodología y las preguntas planteadas en este libro.

⁴ Sustituí a mi padre en varias asambleas (1999 y 2000) y fui invitada por autoridades de mi comunidad para asistir en algunas sesiones del consejo en el año 2000. Una de las razones de esta invitación fue porque estaba estudiando.

La selección del Valle del Mezquital y las localidades de estudio

La región del Valle del Mezquital presenta tres características que son centrales para esta investigación: la primera, concentra históricamente a varios municipios con una población importante de hablantes de lengua otomí, que es la segunda lengua más hablada en Hidalgo después del nahua. Este elemento étnico ha dotado a las comunidades pertenecientes a esos municipios de formas de organización social que han sido vitales en su reproducción y permanencia. La segunda, desde el año 2000 el Valle del Mezquital se posicionó como una de las regiones de mayor expulsión de migrantes internacionales en todo el estado de Hidalgo. En ese proceso migratorio están involucrados aquellos municipios de mayor proporción de hablantes de lengua indígena y dicho carácter étnico será un rasgo distintivo de la migración internacional hidalguense. Por tanto, el impacto que ha generado la migración en las formas de organización comunitaria no es un asunto menor. La tercera, algunos municipios del Valle del Mezquital poseen un recurso natural predilecto que son las aguas termales, que lo han consolidado como uno de los principales destinos turísticos en el estado y en el centro del país. En 2012, según la Asociación Mexicana de Parques Acuáticos y Balnearios (Ampaba), junto con Morelos y Jalisco, Hidalgo figuraba entre las entidades que cuentan con más establecimientos de balnearios y parques acuáticos. Por su parte, la Asociación de Balnearios del Estado de Hidalgo A.C. contabilizó en ese mismo año 79 balnearios o parques acuáticos en la entidad, más de la mitad de éstos se localizaron en el Valle del Mezquital y buena parte de ellos era administrada por organizaciones civiles o ejidales. La importancia del Valle como destino turístico se refleja en los corredores turísticos que se han establecido en

Hidalgo, donde uno de ellos es exclusivamente de balnearios y aguas termales (los otros son La Huasteca, Haciendas, Tolteca, Sierra-Huasteca, Cuatro Elementos y Montaña). De acuerdo con la Secretaría de Turismo y Cultura de Hidalgo, entre Semana Santa y verano de 2016, 67% de la derrama económica generada por el turismo correspondió a los balnearios y parques acuáticos. Reportes más recientes de la misma dependencia del año 2018 destacan la permanencia de ese porcentaje aportado por los balnearios y parques acuáticos al sector turismo en Hidalgo.

La investigación empírica de este trabajo se hizo a través de un análisis comparativo de dos localidades pertenecientes a dos municipios del Valle. De acuerdo con Sartori (1994:35) comparar implica «asimilar y diferenciar en los límites». Si dos entidades son iguales en todas sus características, es como si fuesen la misma entidad y todo termina ahí. A la inversa, si dos entidades son diferentes en todo, entonces es inútil compararlas y del mismo modo todo concluye aquí. Las comparaciones que deben interesar al investigador se llevan a cabo entre entidades que poseen atributos en parte compartidos (similares) y en parte no compartidos. Los criterios metodológicos en la elección de estas dos localidades fueron los siguientes: el grado de intensidad migratoria, la existencia de un proyecto de desarrollo y la pertenencia a un municipio indígena, aspectos que ambas tenían en común. A su vez, se diferenciaban en la forma de propiedad de la tierra; en una de ellas figuraba la propiedad ejidal y en la otra convergían la propiedad privada y la comunal o colectiva. Esto último no se refiere a que la comunidad haya pasado por un proceso de restitución de tierras sino más bien a que existen espacios (panteón, pozo de agua potable, manantiales) que son considerados como de todos los miembros. Tlacotlapilco forma parte del municipio de Chilcuautla, el cual presentó en 2010 un grado de intensidad migratoria alta y contó con 48.9% de hablantes de lengua indígena

(HLI) mayores de tres años. San Cristóbal pertenece al municipio de El Cardonal y para el mismo año de referencia tuvo un grado muy alto de intensidad migratoria y 68.2% de su población mayor de tres años hablaba una lengua indígena. San Cristóbal se localiza en la parte árida del Valle del Mezquital y a pesar de esta geografía se encuentra la Barranca de Tolantongo, de donde sobresalen el río Tolantongo, un túnel y unas grutas. A partir de dichos recursos naturales se formó la sociedad cooperativa ejidal Grutas Tolantongo. Por su parte, Tlacotalpilco se halla en la zona irrigada del Valle del Mezquital a orillas del río Tula (uno de los principales afluentes de Hidalgo cuyas aguas se mezclan con aguas residuales del Distrito Federal). En esa comunidad se cuenta con un proyecto llamado Parque Acuático Ecológico Tlaco (PAE), que se alimenta de las aguas termales que brotan en la localidad. Ambos lugares destacan entre los principales destinos turísticos del Valle del Mezquital.

El trabajo de campo en las dos localidades se realizó de manera intensiva entre los meses de mayo de 2011 a mayo de 2012. Sin embargo, se hicieron otras visitas en 2015 en Tlacotalpilco y en 2017 en San Cristóbal; en julio de 2020 volví a Tlacotalpilco para hacer una entrevista a una autoridad del PAE y tuve la oportunidad de interrogar a una autoridad comunitaria de San Cristóbal (por la contingencia sanitaria no se hizo en San Cristóbal sino en otro espacio acordado previamente). Entre las técnicas utilizadas en el trabajo de campo intensivo se encuentran la observación, la revisión documental y la entrevista. La observación se realizó en asambleas, faenas, festividades (fiestas patronales, fiesta del Niño Dios en Tlacotalpilco), en la Barranca de Tolantongo y del PAE (en las instalaciones, recorridos y periodos de mayor afluencia turística como Semana Santa y días de asueto conocidos como «puentes vacacionales») y en otros espacios (el cerro donde se encuentra la Santa Cruz, el ojo de agua, los

diversos canales de riego en Tlacotlapilco en San Cristóbal, la parte sur del ejido, la reserva de «viejitos», algunos proyectos de infraestructura como el relleno sanitario).

La revisión documental se llevó a cabo en el Registro Agrario Nacional de la capital del estado y en el Centro de Documentación y Asesoría Hñähñú (Hmunts'a Hem'i). En el Registro Agrario Nacional se examinaron las carpetas básicas del ejido San Cristóbal (carpeta básica de dotación de tierras, de primera ampliación de ejidos y de segunda ampliación de ejidos) con el fin de reconstruir la historia del ejido San Cristóbal. En el Hmunts'a Hem'i se revisaron las carpetas digitales del Proyecto Valle del Mezquital con el objetivo de caracterizar algunas etapas de la política indigenista en el Valle del Mezquital. Cabe precisar que en la inspección documental se incluyeron los reglamentos internos, algunas actas de asamblea, solicitudes y relatorías proporcionadas por las autoridades comunitarias.

En la entrevista se aplicó la técnica *bola de nieve*; las primeras personas entrevistadas facilitaron el contacto con otros miembros de ambas comunidades. Los primeros sujetos a quienes se interrogó fueron las autoridades comunitarias (delegado y subdelegado) con el fin de solicitar su permiso para efectuar el trabajo de campo. Después del contacto con el delegado y el subdelegado, los siguientes consultados fueron las personas de edad mayor (en aras de conocer la historia de las comunidades, antigüedad de los tres ejes de la comunalidad), los migrantes (viejos y jóvenes con el propósito de reconstruir la historia migratoria), las mujeres (para constatar su participación en la comunidad), los representantes de comités (esto ayudó a entender el funcionamiento del sistema de cargos) y los representantes de la sociedad cooperativa (expresidentes de la comisaría ejidal) y del PAE (expresidentes del consejo de administración). Esto último fue vital para identificar las fases de ambos proyectos de desarrollo.

De manera general las entrevistas tuvieron las siguientes temáticas: el funcionamiento de la comunidad y de los ejes de la comunalidad (asamblea, faena, sistema de cargos), la historia migratoria y su impacto en esos ejes, la historia del proyecto de desarrollo, su organización y su modelo de desarrollo. En algunas ocasiones surgieron temas que no estaban contemplados en la guía de entrevista, pero fueron relevantes para el tema de investigación. Las entrevistas fueron contrastadas con la evidencia documental y la observación, grabadas en su mayoría con previa autorización de los informantes.

Preguntas planteadas

Las preguntas centrales desarrolladas en este libro son las siguientes: ¿Qué visión del desarrollo se construye en las comunidades que viven la migración internacional? ¿De qué forma participan los migrantes en los proyectos de desarrollo? En la discusión migración y desarrollo, ¿cuál es el papel de la comunidad de origen? Para responder a dichos cuestionamientos se establecieron distintos objetivos: *a)* caracterizar la forma de organización social de las comunidades al enfatizar tres ejes de la comunalidad: asamblea, faena y sistema de cargos; *b)* describir el proceso migratorio internacional de las comunidades y analizar su incidencia en los elementos de la comunalidad; *c)* examinar los proyectos de desarrollo turístico emprendidos con la indagación del proceso y las dimensiones del desarrollo. La premisa de este trabajo es que a pesar de la migración internacional los ejes de la comunalidad (asamblea, faena y sistema de cargos) son elementos que contribuyen a la reproducción, permanencia y resistencia de las comunidades indígenas estudiadas. Explican, en gran parte, las *relaciones de reciprocidad*, la *toma de decisiones colectivas*, la *participación*, el *cimiento de la ciudadanía*

comunitaria, la *autogestión*, la *vocación de líder*, la defensa del territorio y la *territorialidad*. Aunado a ello, se constituyen como importantes recursos sociales y culturales con los que cuentan las comunidades para la puesta en marcha, organización y administración de un proyecto de desarrollo. Los migrantes siguen siendo parte de la comunidad de origen y la ciudadanía comunitaria es uno de sus principales vínculos, de la misma forma que los no migrantes están considerados en los proyectos de desarrollo. En ese sentido, en esta discusión sobre migración y desarrollo, en contextos indígenas como los aquí estudiados, el migrante organizado no es el principal protagonista, lo es la comunidad de origen que se redescubre como agente de desarrollo.

El libro se organiza en siete capítulos. El primer capítulo presentan las reflexiones teóricas y conceptuales sobre el tema del desarrollo, el papel de los pueblos indígenas en el proceso y en concreto la función de la comunidad indígena como agente de desarrollo. El segundo capítulo muestra las distintas políticas indigenistas y proyectos de desarrollo de los que fueron objeto los otomíes del Valle del Mezquital por parte de las agencias del Estado mexicano. Después se documenta la migración internacional y se señala la salida de una población productiva laboralmente y de posibles ciudadanos comunitarios otomíes. Luego, se brinda una caracterización de los aspectos más relevantes de la comunidad otomí, con énfasis en el territorio y las formas de organización comunal. En los capítulos tercero y cuarto se describen las comunidades de Tlacotalpilco y San Cristóbal, en cada capítulo se enfatiza la migración internacional y sus efectos en los ejes de la comunalidad. En los capítulos quinto y sexto se caracterizan el proyecto de desarrollo Parque Acuático Ecológico Tlaco y la Sociedad Cooperativa Ejidal Grutas Tolantongo. En ambos capítulos se acentúan tres aspectos: el origen del proyecto, la estructura organizativa, sus criterios de membresía y los

efectos económicos y sociales en la comunidad. Finalmente, en el capítulo séptimo se plantean reflexiones que comparan los hallazgos encontrados en ambas comunidades, tales consideraciones incluyen a la comunidad de origen como unidad de análisis, su ausencia en las discusiones sobre migración y desarrollo, el proceso y las dimensiones de desarrollo a raíz de los proyectos de desarrollo turístico emprendidos.

Capítulo I



Desarrollo, formas de organización comunal y migración

Este capítulo consta de tres secciones. En la primera se analiza el desarrollo alternativo que generó, en la década de 1970, cuestionamientos a los resultados del proceso y las políticas de desarrollo. En ese desarrollo alternativo convergen distintas visiones y escuelas de pensamiento que permiten pensar en un proceso de desarrollo más allá de la dimensión meramente económica. Además, el desarrollo alternativo sitúa a la comunidad rural como el espacio clave y la base donde se puede tejer un modelo de desarrollo de abajo hacia arriba. Se presentan, asimismo, propuestas que señalan el papel de los pueblos indígenas en el proceso de desarrollo. Entre ellas se encuentra el etnodesarrollo, el Buen Vivir, el desarrollo con identidad y el desarrollo autodeterminado. De las cuatro vertientes se acentúan el etnodesarrollo y el Buen Vivir porque ambos coinciden en considerar a la comunidad como el espacio básico para generar un proceso de desarrollo. En la segunda sección, se revisan las aportaciones del pensamiento comunalista, de igual modo, se describen los elementos de la comunalidad y la comunidad indígena. Se enfatiza en el proceso organizativo, las instituciones indígenas y las prácticas contenidas en ella. Finalmente, en el tercer apartado se destacan estudios que dan cuenta de la relación comunidad, migración y desarrollo.





El desarrollo alternativo

El desarrollo es antecedido por otros conceptos como modernización, progreso, civilización, evolución, riqueza y crecimiento; fue después de la Segunda Guerra Mundial cuando el vocablo se introdujo en el lenguaje político y más tarde académico. En cuanto a su estudio teórico según Escobar (2005), el desarrollo ha tenido tres orientaciones: la teoría de la modernización en las décadas de 1950 y 1960; la teoría de la dependencia y perspectivas en los años 1960 y 1970; y aproximaciones críticas al desarrollo en la segunda mitad de la década de 1980 y 1990. La teoría de la modernización inauguró un periodo de certeza bajo la premisa de los efectos benéficos del capital, la ciencia y la tecnología. Esta certeza fue cuestionada con la teoría de la dependencia, la cual planteaba que los problemas de pobreza y marginación residían en el seno del sistema mundial del capitalismo. Tal sistema extraía el excedente de las regiones de la periferia y provocaba así el «desarrollo del subdesarrollo» (Frank, 1974). Por su parte, los críticos culturales (Escobar, 1995; Esteva y Prakash, 1998) analizaban el desarrollo como un discurso de origen occidental que operaba como un poderoso mecanismo en la producción cultural, social y económica del Tercer Mundo.

Los momentos históricos que favorecieron el uso del término desarrollo fueron el surgimiento de Estados Unidos como una potencia, la difusión de un movimiento comunista mundial y la desintegración de los imperios coloniales europeos en Asia, África y Latinoamérica. Esto último dio lugar a nuevas naciones que buscaban un modelo de desarrollo para promover sus economías y aumentar su «independencia política» (Alvin So citado en Reyes, 2001:2). En ese escenario el Consejo Económico y Social de la Organización de las Naciones Unidas creó a partir de

1946 las Comisiones Económicas para Europa, Asia y el Lejano Oriente con el objetivo de reforzar las relaciones económicas entre dichas regiones y con el mundo. En el caso de América Latina, se fundó la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal) en 1948 con el fin de resolver los problemas económicos suscitados por la guerra en la región. En 1949, el presidente Harry S. Truman de Estados Unidos mencionó en un discurso la situación de las áreas «subdesarrolladas» y los beneficios que podrían esperar de naciones desarrolladas como Estados Unidos (Quezada y Blancas, 2018). Desde entonces, el concepto de desarrollo y el de subdesarrollo fueron utilizados por organismos internacionales a fin de explicar el acrecentamiento de las distancias y diferencias socioeconómicas entre los países ricos y los países pobres (Valcárcel, 2006). En aquel tiempo los modelos de desarrollo a seguir por las naciones en «vías de desarrollo» eran el de Estados Unidos o el de la Unión Soviética, de manera que en esa coyuntura el desarrollo se concebía como una teoría de estadios donde en algún momento las naciones subdesarrolladas alcanzarían los estándares de los países desarrollados.

Ante la crisis de producción del sistema capitalista y la detención del crecimiento económico, en los 1970 se generó un cambio y un cuestionamiento radical del desarrollo como crecimiento económico. De forma paralela, el orden capitalista mundial liberal asumió una estrategia de desarrollo equitativo para responder a las necesidades básicas de la población y paliar la pobreza (Veltmeyer, 2010). Es en este contexto donde emergió el llamado desarrollo alternativo cuyos antecedentes se sitúan, según Hettne (1990), en dos ámbitos. El primero en un simposio realizado en Cocoyoc, México en 1974, cuyo aporte particular fue responsabilizar a los países desarrollados del subdesarrollo de los países pobres y, por tanto, de la dinámica de la pobreza y del deterioro ambiental. Asimismo, se expusieron los elementos fundamentales

del desarrollo alternativo: desarrollo humano, satisfacción de las necesidades básicas, diversidad, participación, autodependencia y ecodesarrollo (Declaración de Cocoyoc, 1974).

El otro ámbito al que alude Hettne (1990) se refiere a un reporte realizado en 1975 por la fundación *Dag Hammarskjöld*. En ese reporte el otro desarrollo resaltaba diversas características: *a)* necesidades orientadas (a los seres humanos para satisfacer necesidades materiales y no materiales); *b)* ser endógeno (derivado del corazón de cada sociedad que define con soberanía sus valores y la visión de su futuro); *c)* ser autosuficiente (se basa en la propia fuerza y recursos de cada sociedad como la energía de sus integrantes, su medio ambiente natural y cultural); *d)* ser ecológicamente sano (utilización racional de los recursos de la biósfera); y *d)* se basa en una transformación estructural. Hettne (1990) considera que el desarrollo alternativo u otro desarrollo implica un enfoque normativo, el cual prioriza el contenido del desarrollo más que la forma. Adicionalmente, la contribución del desarrollo alternativo se dio en cuatro grandes temas: desarrollo igualitario, desarrollo autosuficiente, ecodesarrollo (o desarrollo sustentable) y etnodesarrollo.

La comunidad como principal referente del desarrollo alternativo

En estudiosos del desarrollo como Henry Veltmeyer (2000; 2003a; 2003b; 2010) persiste una *búsqueda del desarrollo alternativo* que ha alcanzado las proporciones de un importante movimiento social, en especial de organizaciones no gubernamentales. Entre los principales modelos de desarrollo alternativo que distingue se encuentran el desarrollo a escala humana, la economía de solidaridad, la economía de la autoadministración de los trabajadores, el cooperativismo, el desarrollo participativo, el desarrollo centrado

en la gente, el desarrollo y el género, el desarrollo y el préstamo para la microempresa, el desarrollo sustentable de base, los medios sustentables de vida y el desarrollo local y comunitario.

Independientemente de la diversidad de postulados de los modelos de desarrollo alternativo, Veltmeyer (2000) sostiene que existen núcleos afines: 1) la comunidad como base, 2) la participación como presupuesto esencial de solidaridad, 3) la acción y el control local, y 4) la integridad del proceso. La comunidad como base implica que el desarrollo alternativo no se sustenta en la intervención protagónica del Estado, ni tampoco en la del mercado, sino que el proceso de desarrollo reside en las organizaciones de base, en el ámbito organizado del pueblo, en la comunidad. Así, en las propuestas del desarrollo alternativo «la comunidad aparece como el beneficiario clave del proceso de desarrollo: sujeto y objeto de él» (Veltmeyer, 2000:124). Sin embargo, la existencia de una comunidad requiere determinadas condiciones entre ellas, compartir ciertas maneras de hacer las cosas, un sentido de identidad social, de pertenencia y de obligación mutua, un tamaño pequeño donde los miembros se conozcan y reconozcan entre sí e interactúen directamente. Las aludidas condiciones se aplican en los pequeños pueblos y en las comunidades rurales, por ello estas últimas son las que constituyen el «objeto del desarrollo rural o desarrollo basado en la comunidad» (Veltmeyer, 2003b:44)

De acuerdo con O'Malley (2003:206), este desarrollo basado en la comunidad (DBC), debe verse como un «fin en sí mismo». Es decir, la propuesta viene de las propias comunidades, y se caracteriza por una autosuficiencia, un crecimiento endógeno y formas de acumular un excedente sobre el que idealmente se tiene un completo control. De esa manera, se llega a inspeccionar la generación como la distribución de la riqueza, dicha supervisión incluye decisiones comunitarias acerca de la propiedad de las tierras y los medios de producción. Estas decisiones pueden no ser

colectivas, pero sí realizadas sobre una base colectiva con respecto a la naturaleza de tal propiedad. Ello aleja a las comunidades de las presiones que ejercen las estructuras extracomunitarias. Si la desvinculación es exitosa y la comunidad es afortunada en su talento y en sus circunstancias ambientales, puede gozar de un progreso considerable en el bienestar de sus miembros.

Por otra parte, la participación como presupuesto esencial de la solidaridad, según Veltmeyer (2000), implica que el objeto del proceso sea a la vez colectivamente sujeto: que se constituya en protagonista del desarrollo de la comunidad en todas y en cada una de sus dimensiones (económica, social, política, cultural, étnica y ecológica). En tanto la acción y el control local insisten en la conveniencia de un alejamiento (momentáneo y selectivo) de la perspectiva de lo global, o por lo menos de una perspectiva más reducida, atenta a todo aquello que afecte de modo directo el ámbito de lo local. Finalmente, la integridad del proceso de desarrollo conlleva el nexo entre lo social y lo económico, y el de ambos respecto al medio ambiente, la equidad en la distribución del monto de los recursos y de la organización. Ante el contexto de la actual búsqueda del desarrollo alternativo, como lo plantea Veltmeyer, y la comunidad rural como una de sus principales bases, emergieron de manera colateral algunas vertientes que enfatizan el papel de los pueblos indígenas: el etnodesarrollo, el Buen Vivir, el desarrollo con identidad y el desarrollo autodeterminado.

El etnodesarrollo

El etnodesarrollo como concepto apareció en la década de los 1980¹ en la *Declaración de San José sobre Etnocidio y Etnodesarrollo en*

¹ En los 1970 se había llevado a cabo una serie de reuniones sobre el tema indígena, lo que propició que diversas organizaciones latinoamericanas exigieran

América Latina. Después de ese decenio algunos países de América Latina hicieron oficial la política del etnodesarrollo. En México, se estableció a través del Instituto Nacional Indigenista y mediante el indigenismo de participación con los Comités Comunitarios de Planeación (Cocopla), precursores del Programa de Fondos Regionales de Solidaridad (Carlos Zolla y Emiliano Zolla, 2004). El etnodesarrollo es calificado también como una escuela de pensamiento y una propuesta sobre el desarrollo indígena en América Latina. Este término incluyó un conjunto de conceptos compatibles y complementarios entre sí, desarrollados en el mismo debate de la década de 1970, bajo las denominaciones de «indianismo», «nuevo indigenismo», «antropología social de apoyo», entre otros. Igualmente, el etnodesarrollo denotó una propuesta específica, coherente y definida con una época y grupo de pensadores en la que destacaban Guillermo Bonfil, Setefano Varese, Adolfo Colombres y Rodolfo Stavenhagen (Mires citado en Cepal, 1995:1).

Guillermo Bonfil definió el etnodesarrollo como «la capacidad autónoma de una sociedad culturalmente diferenciada para guiar su propio desarrollo» (Bonfil, 1995:478). En ese sentido, debía seguirse un *proceso de etnodesarrollo* donde se cumplieran condiciones de orden político, de organización social y jurídico. El proceso de etnodesarrollo comprende «una ampliación y consolidación de los ámbitos de la cultura propia, es decir, en el incremento de la capacidad de decisión del propio grupo social, tanto sobre sus recursos como sobre recursos ajenos de los que pueda apropiarse» (Bonfil, 1995:470). En este proceso de etnodesarrollo Bonfil destaca su concepto de *control cultural* (capacidad de decisión

la liberación del indígena contra toda forma de colonialismo, el reconocimiento de las autonomías indígenas, la recuperación de sus territorios, recursos naturales y el respeto a la diferencia cultural (Valdivia, 2009). En el caso de México el indigenismo oficial o integracionista instituido por el estado fue cuestionado en esta década (De la Peña, 1999).

sobre los recursos culturales)² y de *recursos*.³ A los últimos los clasifica en materiales, de organización, intelectuales simbólicos y emotivos, y pueden ser propios o ajenos. Al relacionar los recursos con las decisiones se genera una cultura autónoma, apropiada, enajenada o impuesta; los dos primeros, según el autor, integran lo que denomina *cultura propia*.

Recursos	Decisiones	
	<i>Propias</i>	<i>Ajenas</i>
<i>Propios</i>	Cultura autónoma	Cultura enajenada
<i>Ajenos</i>	Cultura apropiada	Cultura impuesta

Fuente: Bonfil, 1995:469.

Entonces, impulsar o crear las condiciones para el etnodesarrollo entraña para Bonfil (1995) «fortalecer y ampliar la capacidad autónoma de decisión» a través de dos líneas de acción: *a*) recuperar recursos enajenados y fortalecer formas de organización que permiten el ejercicio del control cultural; *b*) aumentar la disponibilidad de recursos ajenos susceptibles de quedar bajo el control del grupo. Este control cultural puede ser total o parcial directo o indirecto, absoluto o relativo en referencia a cualquier acción cultural. En paralelo, los procesos de resistencia, apropiación, enajenación e imposición se entrelazan en forma intrincada y variable de acuerdo con el momento de la correlación de fuerzas que los impulsan. Siguiendo a Bonfil, esto sólo se podía diagnosticar a partir del análisis concreto de cada situación.

² Con ello el autor se refiere a los «componentes de una cultura que resulta necesario poner en juego para realizar todas y cada una de las acciones sociales; mantener la vida cotidiana; satisfacer necesidades; definir y solventar problemas, formular y tratar de cumplir aspiraciones» (Bonfil, 199:171).

³ Los recursos los concibe como «todos los elementos de una cultura que resulta necesario poner en juego para formular y realizar un propósito social» (1995:469).

Con relación a las condiciones de orden jurídico, político y de la organización social, Bonfil hace hincapié en las siguientes: a) reconocimiento de los diversos grupos étnicos como unidades políticas en el seno de los Estados nacionales; b) *autogestión*; c) las *formas propias de organización social* (organización del trabajo doméstico, mecanismos de socialización y endoculturación, formas de trabajo colectivo y cooperativo, instituciones del gobierno local tradicional y desempeño de los especialistas en diversas técnicas y conocimientos). Reconocía también que toda cultura era dinámica, cambiante dentro de ciertos parámetros y conforme a específicos ritmos. En ese sentido, para Bonfil en un proceso de etnodesarrollo se buscaba generar las condiciones que permitieran la «creatividad y la innovación, tanto mediante el desarrollo de la cultura autónoma como a través del enriquecimiento de la cultura apropiada» (Bonfil, 1995:475). Por último, indicó que la planeación y la instrumentación de un programa de etnodesarrollo debería ser asunto interno de cada pueblo. En tanto, la función del Estado a través de sus diversas agencias, de los expertos, o de personas interesadas en apoyar etnodesarrollo consistía en «*crear las condiciones que lo hicieran posible*» (Bonfil, 1995:480).

El Buen Vivir o Vivir Bien

A finales de los 1990 en América Latina, especialmente en algunos países como Ecuador y Bolivia, surgió la reflexión del Buen Vivir, Vivir Bien o Buena Vida. La emergencia de esta postura se suscitó en un contexto donde se instauraron gobiernos auto-definidos como de izquierda o progresistas, los cuales pese a su diversidad cuestionaron y reaccionaron frente a las estrategias neoliberales. Al mismo tiempo, se generó la presencia de activos movimientos ciudadanos y un creciente protagonismo indígena

(Gudynas, 2011a; Gudynas y Acosta 2011). Este movimiento indígena surgido desde 1970 se respaldó en instrumentos internacionales como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre pueblos indígenas y tribales en Países Independientes para demandar, entre otras cosas, un estado Plurinacional en sustitución de un estado Uninacional (Huanacuni, 2010). A finales de 2000, Ecuador y Bolivia se proclamaron como estados plurinacionales en sus respectivas constituciones políticas. En esos documentos apareció oficialmente el concepto de Vivir Bien en el caso boliviano (2008) y Buen Vivir en el caso ecuatoriano (2009). En opinión de Gudynas (2011b), en la Constitución boliviana, el *suma qamaña* y los demás conceptos asociados son en esencia éticos morales y aparecen en el marco de la definición de su plurinacionalidad. En Ecuador, el *sumak kawsay* es presentado a dos niveles: como marco para un conjunto de derechos, y como expresión de buena parte de la organización y ejecución de esos derechos no sólo en el Estado sino en toda la sociedad. Uno de los aspectos que más se subraya sobre la formulación y reconocimiento oficial del Buen Vivir es la consideración hacia los pueblos indígenas, los cuales según Prada (2011), habían sido invisibles durante las discusiones del desarrollo y los proyectos desarrollistas. En ese proceso de incorporar la visión indígena al debate sobre el desarrollo, grupos indianistas e indigenistas buscaron traducir las palabras «desarrollo» y «progreso» a las lenguas indígenas particularmente bolivianas. De acuerdo con Prada, dicha preocupación estuvo motivada por la necesidad de comprender el origen de la incompatibilidad entre dos formas distintas de concepción del mundo: de un lado, las políticas llamadas de desarrollo del Estado y de la cooperación internacional; del otro, la cosmovisión indígena. Las palabras desarrollo y progreso no encontraron en ninguna lengua indígena equivalencias que reflejaran ese sentido occidental del crecimiento alrededor de

la posesión de bienes materiales. Más bien denotaban una percepción totalmente diferente y aun opuesta al concepto de desarrollo; un ideal de vida que no escinde al hombre y a la naturaleza y «la interconexión inseparable: hombre/mujer y naturaleza como parte de la Madre Tierra» (2011:228).

Entre los diversos significados del Buen Vivir destacan: *a*) vida dulce buena, convivencia, acceso y disfrute de bienes materiales e inmateriales; *b*) reproducción bajo relaciones armónicas entre personas que se orienta a la satisfacción de necesidades humanas y naturales; *c*) relaciones armónicas entre personas y naturaleza y entre las personas mismas; *d*) realización efectiva y espiritual de las personas en asociación familiar o colectiva en su entorno social más amplio; *e*) reciprocidad en las relaciones de intercambio y gestión local de la producción; *f*) visión cosmocéntrica que abarca a todos los seres vivos que existen en la naturaleza y la naturaleza misma (Farah y Vasapollo, 2001:22).

Concerniente a su aporte al tema del desarrollo, se afirma en otros que el Buen Vivir es considerado como una de las propuestas alternativas del desarrollo más importantes y novedosas ante la globalización neoliberal (Dávalos, 2008). Por su parte, Gudynas (2011a) plantea que el Buen Vivir es en realidad *una alternativa al desarrollo* porque intenta romper con las ideas comúnmente aceptadas del desarrollo como crecimiento o progreso. En la diversidad de posturas del Buen Vivir se cuestiona, entre otros: *a*) La pretensión del desarrollo como un proceso lineal de secuencias históricas que deben repetirse. El Buen Vivir no tiene una postura ni lineal ni única de historicidad. *b*) La relación con la naturaleza, donde la reconoce sujeto de derechos y se postulan diversas formas de continuidad relacional con el ambiente. *c*) Las relaciones sociales, las cuales no se economizan, ni se reducen todas las cosas a bienes o a servicios mercantilizables. *d*) La reconceptualización de la calidad de vida o bienestar

en formas que no dependen sólo de la posesión de bienes materiales o de niveles de ingreso. e) La postura materialista donde no puede ser reducido el Buen Vivir ya que en su seno conviven otras espiritualidades sensibles (Gudynas, 2011a).

Belotti (2014) señala que el Buen Vivir ha sido objeto de críticas y desconfianza, sobre todo en cuanto a su legitimidad y origen. Así que uno de sus grandes desafíos es trascender su marco ético normativo y dotarlo de bases analíticas, teóricas y prácticas (Farah y Vasapollo, 2011). Sin embargo, Gudynas (2011b), afirma que está germinando en diversas posturas, en distintos países y desde distintos actores sociales. Por eso se trata de un concepto en construcción que necesariamente debe sujetarse a cada circunstancia social y ambiental. Al respecto, Albo (2011) agrega que el Buen Vivir no se puede medir sólo por determinados bienes materiales cuantificables, sino que es preciso abarcar otras dimensiones como la calidad de las relaciones sociales y la calidad de las relaciones con la naturaleza.

Entre los aportes del Buen Vivir, destacan las concepciones de la comunidad indígena, las prácticas de reciprocidad y de servicio. Para Huanacuni (2010), la comunidad (ayni) se comprende como la *unidad y estructura de vida*. Es decir, el ser humano no sólo es parte de esta unidad: animales, insectos, plantas, montañas, aire, agua, sol, incluso lo que no se ve (como los ancestros y otros seres) son parte de la comunidad. Enfatiza que el Vivir Bien no puede concebirse sin la comunidad, pues ésta es la premisa básica para los pueblos originarios que trasciende lo individual.

La comunidad es el pilar esencial de toda la estructura y organización de vida, que no se refiere simplemente a la cohesión social sino a una estructura y percepción de vida que va más allá de los seres humanos y que se relaciona con toda forma de existencia en una común-unidad de interrelación e interdependencia recíproca (Huanacuni, 2010:47).

Desde la perspectiva de Albo (2009; 2011), el *suma qamaña* es la buena vida en comunidad o el buen convivir que rebasa la esfera familiar y comunal. Esta «lógica convivial» se expresa en las relaciones humanas cotidianas y en el *thaki*. De modo que, la persona se realiza «socialmente a lo largo de la vida a un paso relativamente acompasado y compartido dentro del tejido social comunitario» (Albo, 2009:3). Entre las relaciones humanas cotidianas resaltan las prácticas de reciprocidad a partir del intercambio de dones y servicios (trabajo agrícola, fiestas, cargos comunales), las cuales fortalecen las redes familiares y generan nuevas alianzas. En tanto el *thaki* o camino comunal es un proceso «por el que de una u otra manera y a ritmos distintos todos pasan». Esto según Albo, se debe a que entre los aymaras, como otros pueblos andinos, «toda la vida de cada individuo es concebida como caminar, en una creciente madurez expresada sobre todo en el mayor servicio a la comunidad» (2009:5). Estos servicios son cada vez más onerosos hasta cumplir el cargo de máxima responsabilidad, con ello, la persona o pareja que los lleva a cabo va creciendo en responsabilidad y a la vez en reconocimiento por parte de la comunidad. El nombramiento se hace por rotación desde una asamblea y los cargos son civiles, religiosos y sacros.

El desarrollo con identidad y el desarrollo autodeterminado

Diversas vertientes presentes en el debate sobre desarrollo y pueblos indígenas son el desarrollo con identidad y el desarrollo autodeterminado. El primero es una propuesta del Banco Interamericano de Desarrollo (BID), el cual a mediados de los 1980 comenzó a abordar los posibles impactos negativos que tenían los proyectos que financiaban en las poblaciones indígenas. En 1990 adoptó una serie de procedimientos internos a fin de evitar

o mitigar tales efectos negativos (UNAM, 2008). Con fundamento en los procedimientos figuraron cambios de diseño de los proyectos, otorgamiento de títulos sobre las tierras indígenas y medidas para la participación de los indígenas en el diseño y ejecución de los proyectos (Deruyttere, 1997a; 1997b; 2003). En 1994 aprobó su Octava Reposición de Recursos en la que puso el acento en la equidad social y la reducción de la pobreza crítica.

En 2003, el BID indicó que a partir de la experiencia recogida con algunos proyectos de desarrollo en pueblos indígenas, el fortalecimiento de la identidad cultural y la promoción del desarrollo socioeconómico sostenible eran objetivos que se reforzaban mutuamente en lugar de excluirse. De ahí que reconociera que «cuando los esfuerzos de desarrollo se basan en los valores locales, en las aspiraciones y en la organización social, la cultura se convierte en un activo en vez de un impedimento para el desarrollo» (Deruyttere, 2003:8). Esta visión de que la cultura no es una restricción para el desarrollo y su propuesta de un desarrollo con identidad se reflejó en «Estrategia para el desarrollo indígena y de la política operativa sobre pueblos indígenas», publicado en 2006. En él, el BID recalcó acerca de la especificidad de la cultura, de los derechos y de las aspiraciones de los pueblos indígenas. Además, definió el desarrollo con identidad como:

un proceso que comprende el fortalecimiento de los pueblos indígenas, la armonía e interacción sostenida con su medio ambiente, la buena administración de los territorios y recursos naturales, la generación y ejercicio de autoridad, y el respeto a los valores y derechos indígenas, incluyendo los derechos culturales, económicos, sociales e institucionales de los pueblos indígenas, de acuerdo a su propia cosmovisión y gobernabilidad. Este concepto se sustenta en los principios de equidad, integralidad, reciprocidad y solidaridad, y busca consolidar las condiciones en que los pueblos indígenas

pueden estar bien y crecer en armonía con su entorno, aprovechando para ello, según sus propias prioridades, el potencial de sus bienes culturales, naturales y sociales (BID, 2006:21).

Para Jean Foyer, sobre la base de esta definición muy extensa y general se puede rescatar la idea de un cambio social definido por las poblaciones indígenas, desde sus puntos de vista y en función de sus propias expectativas y perspectivas culturales. Sin embargo, como indica este autor, el punto central es tratar de definir si el desarrollo con identidad remite «a la simple internalización del factor cultural en los procesos de desarrollo económico o si este factor cultural puede participar a una redefinición de la idea misma del desarrollo» (2010:44). El desarrollo con identidad se incorporó en el discurso de la entonces Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) en México. En su Informe sobre Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas de México 2010 se manifestó que se habían acogido los conceptos de *desarrollo con identidad* o *etnodesarrollo* para referirse a «modelos sensibles a la diversidad étnica». Estos modelos buscaban fortalecer las capacidades de los pueblos indígenas para implementar estrategias de desarrollo con autogestión que fuesen coherentes con sus formas de organización social» (CDI y PNUD, 2010:103).

Por su parte, el desarrollo autodeterminado fue discutido en un texto publicado por la fundación Centro Internacional de los Pueblos Indígenas para la Investigación Política y Educación (Tebtebba) en 2010. El texto recuperó distintos eventos organizados por dicha fundación, así como los planteamientos de una serie de reuniones llevadas a cabo en el Foro Permanente de la Organización de las Naciones Unidas para las Cuestiones Indígenas.⁴

⁴ El Foro fue creado en 2002 en el contexto del Primer Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas (1995-2004) establecido por la Asamblea General de las Naciones Unidas. Esta Asamblea declaró en 1993 el Año Internacional de las

Según Tauli (2010), la fundación Tebtebba prefiere seguir utilizando el concepto de desarrollo, pese a que algunos pueblos indígenas refieren otros términos. Debido a que si la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas es el inicio de un proceso de desarrollo para los pueblos indígenas, entonces es necesario emplear los términos contenidos en ella, como el de desarrollo. Tal desarrollo debe ser autodeterminado, los principios estarían fundamentados básicamente en los artículos 3 y 32 de la Declaración. Al respecto, el 3 menciona que «los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural» (CDI, 2009:21). En tanto, el artículo 32 contiene puntos sobre el papel que compete a los pueblos indígenas y a los Estados naciones a los que pertenecen. El desarrollo autodeterminado, según la fundación Tebtebba, es una tarea a futuro que puede convertirse en un paradigma del desarrollo alternativo.

En esta sección se revisó el desarrollo alternativo, se observó que no obstante sus diversos postulados la comunidad rural y el desarrollo basado en la comunidad adquieren un papel significativo. Las vertientes del desarrollo indígena como el etnodesarrollo y el Buen Vivir permitieron visibilizar a los pueblos indígenas y discutir su papel en los procesos y políticas de desarrollo. Además, ambos enfoques concuerdan también en que la base

Poblaciones Indígenas del Mundo. Finalmente, dentro de este primer decenio se estableció que el 9 de agosto de cada año se celebraría el Día Internacional de los Pueblos Indígenas. El 24 de febrero de 2005 las Naciones Unidas emitieron un Segundo Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo (2005-2015). Entre las metas principales figuraba la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y la preparación de una serie de observaciones sobre su aplicación (CDI, 2009). Esta Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas fue finalmente adoptada el 13 de septiembre de 2007 en la sesión 61 de la Asamblea General de la ONU.

para poner en marcha un proceso de desarrollo desde abajo es la comunidad. De la misma manera, considero que un proyecto de desarrollo implementado por los pueblos indígenas no puede explicarse sin el concepto de comunidad. Entre los elementos aludidos de esta comunidad se encuentran las formas propias de organización social (Bonfil, 1991), las prácticas de reciprocidad y de servicio comunal (Albo, 2011). En la vida comunitaria, la organización social, las prácticas y el servicio no son insolubles sino que se relacionan, uno de los enfoques que concibe dichos términos de forma vinculada es la comunalidad.

La comunalidad

El pensamiento comunalista se gestó a finales de la década de 1970 en la Sierra Norte de Oaxaca a partir de las reflexiones de Jaime Martínez Luna y Floriberto Díaz, sus ideas continúan en el debate y se ha creado lo que Esteva (2016) denomina la ciencia de la comunalidad. En opinión de Aquino, la comunalidad se inscribe dentro de las «epistemologías del Sur» (2013:9). Por un lado, ofrece instrumentos analíticos y conceptuales para comprender la situación de opresión de los pueblos al cuestionar los discursos hegemónicos; por el otro, aporta indicios en la construcción de relaciones no coloniales y alternativas al capitalismo neoliberal. Desde su perspectiva, son tres las contribuciones clave de la comunalidad: visibilizar el legado colonial en las relaciones entre los pueblos originarios, el Estado y la sociedad nacional actual; la producción de categorías contra hegemónicas para reflexionar acerca de los pueblos originarios; y el no haber renunciado a producir conocimiento para la emancipación. En la comprensión y explicación de las formas de organización comunitaria en las localidades de estudio, consideré también el pensamiento comunalista por diversas razones:

1. Mostrar lo que ambas comunidades han vivido dialogando sus situaciones con base en la experiencia observada en mi comunidad de origen, pues concuerdo que la comunalidad es la principal «herramienta para reconocer lo propio», y el «puente colgante donde se va y se viene» persiguiendo «el reconocimiento del nosotros» (Guerrero, 2013:40).

2. Articular y no separar estos tres espacios: la asamblea, los cargos comunitarios y el trabajo colectivo, lo cual es posible cuando se considera el principio de la integralidad. Bajo esta perspectiva no son comunes las divisiones o autonomías de esferas comúnmente aceptadas tales como como lo social, lo jurídico o lo político (Guerrero, 2013; Díaz, 2003).

3. Comprender la creación, reproducción, mantenimiento o rompimiento de vínculos que establece una persona con la comunidad. Para la comunalidad es elemental considerar «el proceso organizativo y la capacidad de establecer un tipo de relación social con la comunidad en vez de marcar el origen, la biología, una identidad o una esencia» (Aquino, 2013:11). Esta relación social no se reduce solamente a los descendientes de los pueblos originarios sino también por «cualquier persona que se comprometa con la vida comunitaria y contribuya a darle vida a sus instituciones» (Aquino, 2013:11). Además, se trata de una actitud que se lleva en todas las dimensiones de la vida y van desde el sacrificio hasta la festividad (Luna, 2003:155). Asimismo, dicha actitud hacia lo común es lo que da sentido a una buena parte del mundo indígena (Regino, 1999). Por último, el ser parte de la comunidad no sólo es «una obligación, es una sensación de pertenencia» (Maldonado, 2003:15).

Floriberto Díaz (2003), uno de los fundadores del pensamiento comunalista, definió a la comunalidad como «la esencia de lo fenoménico, la inmanencia de la comunidad» y que para comprenderla habría que tener en cuenta algunas nociones, entre

ellas «lo comunal, lo colectivo, la complementariedad y la integralidad». Los elementos que consideraba en su concepción eran «*la tierra y madre como territorio, el consenso en asamblea para la toma de decisiones, el servicio gratuito como ejercicio de autoridad, el trabajo colectivo como un acto de recreación, los ritos y ceremonias como expresión del don comunal*» (Díaz, 2003:96, cursivas de la autora). Asimismo, indicó que cualquier comunidad indígena se componía de cinco elementos: *a)* un espacio territorial demarcado y definido por la posesión; *b)* una historia común; *c)* una variante de la lengua; *d)* una organización que define lo político, cultural, social, civil, económico y religioso; y *e)* un sistema comunitario de procuración y administración de justicia. En esta conceptualización de Díaz se enfatizan dos aspectos: por un lado, el proceso *organizativo* presente en estas dimensiones de la comunidad indígena (política, cultural, social, civil, económico y religioso); por el otro, las prácticas contenidas en cada una de ellas (consenso, servicio y don comunal). Según Burguete (2008:44), esta «organización social» es orgánica y se da entre identidad, instituciones, regulación y vida cotidiana.

Aguilar y Velázquez (2008) sostienen que, en la perspectiva de la comunalidad, la comunidad no se idealiza ni se percibe como un ente inamovible y carente de conflicto. Tampoco se agota en la comunidad física, sino que se replica en otras comunidades o en las relaciones de los emigrantes con sus comunidades de origen. Subrayan que, a pesar de las contradicciones internas de los conflictos sociales, políticos o agrarios, la comunalidad ha sido factor de supervivencia, de cohesión social en la historia de los pueblos indígenas y un modelo que puede permitir su fortalecimiento como sujetos colectivos. Así, proponen que la comunalidad es

un complejo sistema de valores culturales, principios, relaciones y actitudes sociales que estructuran una institucionalidad comunitaria,

con lo cual se persigue un equilibrio constante entre las obligaciones y los derechos (cargos, tequios, servicios) de quienes pertenecen a un territorio común y asumen la responsabilidad colectiva (asamblea) y sobre un destino también común. Es el referente al que se remite esencial y cotidianamente para reconstituir, resarcir o reestructurar relaciones de reciprocidad entre individuos y entre grupos, apelando a una tradición antigua de la que proviene el sentido simbólico originario de la comunidad indígena (Aguilar y Velázquez, 2008:417).

Desde otra postura, Guerrero expresa que la comunalidad es «un nombre propio que organiza desde adentro la mirada y las preguntas en torno a la tercera persona del plural. La comunalidad es un nombre del nosotros» (2013:39). En ese sentido, en «tanto mundo es vida cotidiana» y «no requiere ser nombrada para ser y estar» sino que «basta con vivirlo». Sin embargo, como este mismo autor sostiene en ese proceso de «facilitar el encuentro con las y los otros» considero necesario mostrar la comunidad no sólo como «palabra», sino como «término» (Esteva, 2016:177) y compartir sus «instrumentos analíticos y conceptuales» (Aquino, 2013:8).

Concerniente al análisis de las localidades de estudio en el Valle del Mezquital me enfocaré en tres términos contenidos en la comunalidad: asamblea, trabajo colectivo y sistema de cargos. Es en estos tres espacios donde identifiqué «la organización» a la que alude Floriberto Díaz (2003) para dar cuenta más delante de una parte de la vida comunitaria y de los proyectos de desarrollo que se administran en estas localidades. No obstante, en el caso de las comunidades indígenas del Valle del Mezquital sólo a los llamados ciudadanos de la comunidad se les reconoce formalmente su participación en estos espacios, de modo que al final de esta revisión describo el concepto de ciudadanía comunitaria.

La asamblea

La asamblea es el principal órgano de gobierno de una jurisdicción política territorial que se auto adscribe como indígena, su presencia o ausencia de acuerdo con Burguete (2008) refleja las transformaciones en un colectivo. Cuando asamblea, consenso, acuerdo y revocación desaparecen de una jurisdicción, es probable que se esté presenciando un proceso de desindianización al diluirse las principales instituciones, base de su permanencia y continuidad histórica. Dichas instituciones pueden también ser reactivadas y generar un proceso de reindianización y reconstitución de las identidades colectivas. En opinión Aguilar y Velázquez (2008), propulsores de la comunalidad, la asamblea comunitaria funge como un espacio donde, en principio, se toman las decisiones importantes, en el que el pueblo fiscaliza las actividades de su autoridad y establece o modifica las normas que han de cumplirse internamente; en seguida, se eligen a las autoridades en función del cumplimiento de obligaciones y cargos. La autoridad debe actuar conforme a los acuerdos tomados por el colectivo, de ahí que se convierta en «sinónimo de servicio» y tenga un buen desempeño público, pues se encuentra sujeta a mecanismos regulados por la asamblea en tres sentidos. Primero, gracias a la certeza de que los aspectos importantes de la comunidad fueron analizados y acordados en una asamblea; segundo, por el principio de que la autoridad ejecuta los acuerdos de la asamblea y escucha e informa sobre lo que se está haciendo o lo que piensa hacerse; tercero, debido a la rendición de cuentas, en la que se destacan los posibles errores cometidos y se toman los acuerdos para corregirlos.

Las decisiones que se avalan en la asamblea no están exentas de conflictos; las diferencias religiosas, ideológicas, partidarias, étnicas, de edad, de género y de clase, son los principales

puntos de tensión en la asamblea (Burguete, 2008). Ello es así porque se construye el consenso entre lo «diverso» y se trazan «las directrices de la convivencia» producto del acuerdo (Guerreiro, 2016:116). Paralelo a la asamblea suele coexistir un *consejo*. Éste se hace presente como apoyo para las autoridades en función, ya sea para tratar asuntos delicados de la comunidad o cuando hay dificultades para sesionar una asamblea. El consejo se constituye por los ancianos, los principales o los caracterizados (Díaz, 2003).

El trabajo colectivo

Conforme con la región indígena, el trabajo colectivo adquiere varias connotaciones (tequio, gozona, faena, fajina, tequil, guelaguetza, el trabajo de en medio, la mano vuelta y servicio al pueblo entre otros). Para los oriundos de Santa Ana del Valle, Oaxaca, es una relación de trabajo definida por un imperativo moral de servir al pueblo, se concibe «como una relación de cooperación y reciprocidad» con distintas funciones: requerimiento de residencia, oportunidad para ganar prestigio y demostrar liderazgo (Cohen y Rodríguez, 2006:218). En su estudio sobre los municipios tlapanecos de Guerrero, Dehouve expresa que el trabajo colectivo implica una «circulación del trabajo (...) sea el trabajo en su sentido primario, sea en forma de alimentos o bienes» (2001:280-281). Ese principio es organizador de las relaciones sociales, en específico de las relaciones de parentesco en el medio indígena. Los nahuas del Alto Balsas, Guerrero, consideran que el trabajo colectivo es un concepto amplio

para referirse a todo uso de la energía humana, física, espiritual, intelectual, emocional, para realizar un propósito específico; va ligado con un concepto de energía vital, fuerza o *chichahualiztli*. Se

trata de una alta valorización cultural del trabajo y de la experiencia corporal misma del trabajo, que la diferencia de la perspectiva occidental (Eshelman, 2005:91).

Arturo Warman define al trabajo colectivo como «una de las instituciones más vigorosas para la cohesión y persistencia de la comunidad (...) está sustentado por un discurso igualitario y equitativo que es importante, pero por sí mismo no es un instrumento de retribución» (2003:235).

Entre los comunales existe un acuerdo de que el trabajo en las comunidades indígenas opera principalmente en dos ámbitos: familiar y comunitario. En el primero, sobresale la mano vuelta o la gozona que se practica entre parientes, compadres, vecinos. Esta reciprocidad se expresa en la limpia del cultivo, recolección de la cosecha, construcción o reparación de una casa, realización de una fiesta o mayordomía (Rendón, 2003). En palabras de Díaz «se invita a los vecinos a sembrar o a construir una casa sellando el compromiso, sin mediar ningún escrito, de regresarles el favor cuando ellos lo requieran» (2003:112). En el segundo ámbito se refiere al trabajo aportado hacia la comunidad para la realización y mantenimiento de obras de infraestructura y servicios (escuelas, caminos, agua potable, energía eléctrica, drenaje y panteón) (Regino, 1999). Este tipo de trabajo es creativo, es «energía transformadora, formativo y no esclavizante» (Díaz, 2003:113). Es el trabajo para el «bienestar común, sin remuneración económica y de riguroso cumplimiento» que opera bajo la pauta de la reciprocidad (Guerrero, 2016:119).

El sistema de cargos

Al sistema de cargos se le conoce también con otras denominaciones como «el sistema de fiestas», «el sistema de vara», «el

sistema de escalafón» y «la jerarquía política religiosa» (Korsbaek, 1996). El sistema de cargos fue descrito por Sol Tax en 1937 al estudiar los pueblos indígenas en Guatemala. A partir de esa fecha se llevaron a cabo investigaciones entre 1941 a 1944 en los Altos de Chiapas para ahondar en el estudio de esa institución. Con base en las investigaciones realizadas en Guatemala y en Chiapas, se llegó a la conclusión de que el sistema de cargos había existido en los pueblos indios de Mesoamérica. En 1951, la jerarquía cívico-religiosa de cargos fue incluida por Robert Redfield y Sol Tax entre las características esenciales de las actuales sociedades indias mesoamericanas (Cancian, 1996; Carrasco 1961; Medina, 1996; Viqueira, 1994).

Al igual que el trabajo colectivo, Cohen y Rodríguez (2006) lo consideran como un espacio esencial de asociación y cooperación. Leif Korsbaek (1996), después de efectuar una revisión de la literatura escrita sobre la descripción del sistema de cargos para el área mesoamericana, propone que este sistema consiste en

un número de oficios que están claramente definidos como tales y que se rotan entre los miembros de la comunidad, quienes asumen un oficio por un periodo corto, después de lo cual se retiran a su vida normal por un largo periodo. Los oficios están ordenados jerárquicamente y el sistema de cargos comprende a todos —o casi todos— los miembros de la comunidad. Los cargueros no reciben pago alguno durante su periodo de servicio, por el contrario, muy a menudo el pago significa un costo considerable en tiempo perdido y en gastos en dinero efectivo, pero como compensación el cargo confiere al responsable un gran prestigio en la comunidad. El sistema de cargos comprende dos jerarquías separadas, una política y una religiosa, pero las dos jerarquías están íntimamente relacionadas, y después de haber asumido los cargos más importantes del

sistema un miembro de la comunidad es considerado como «pasado» o «principal» (Korsbaek, 1996:86).

Por su parte, los comunales aducen que ser autoridad comunal significa convertirse en el primer servidor de la comunidad, para llegar a serlo la asamblea escogerá y decidirá en función de los actos de las personas. Este papel va de menor a mayor complejidad y tiempo disponible para el servicio. El hecho de empezar desde abajo, según Díaz, es «entrar a una escuela» porque se aprende, entre otras cosas, cómo abordar cada asunto, hablar y dirigirse a la asamblea (2003:114). Además, el que cumple un cargo está determinado y sometido por la asamblea, porque el carguero ejecuta un acuerdo colectivo y es llamado a rendir cuentas por la asamblea, aquí podrá ser destituido o sancionado. En síntesis, se trata «del *mandar obedeciendo* en acción» (Gue rrero, 2016:119).

El sistema de cargos abarca autoridades, comisiones y comités civiles y religiosos. Todos los miembros de la comunidad tienen el derecho de participar en la designación o elección de ellos y la obligación de cumplir cuando le sean conferidos. En caso de no hacerlo son sujetos a sanciones. El cumplimiento de los cargos requiere inversión de excedentes, proporcionados por la persona que los ocupa, familiares y red de parientes. De los conflictos identificados se encuentra el que los cargueros actúen como intermediarios entre el poder local y externo para beneficio particular, penetración de partidos políticos, diferencias religiosas (Rendón, 2003).

La ciudadanía comunitaria

La práctica de esta filiación social hacia la comunidad que considera el pensamiento comunalista comencé a comprenderla desde

mi participación en mi comunidad de origen. Ello se dio cuando me invitaron a formar parte del grupo de consejo (sólo en 2000) y cuando suplí a mi padre en algunas asambleas comunitarias entre 1999 y 2000. Más adelante observé esta práctica con mis hermanos migrantes. Pienso que dicho vínculo formalizado con la comunidad ha sido conceptualizado por otros estudiosos de los pueblos indígenas con el término de «ciudadanía comunitaria». Ciudadanía que ciñe a los derechos y deberes inscritos en la asamblea, el trabajo colectivo y el sistema de cargos. De ahí que considero que *no todos los miembros de la comunidad pueden acceder formalmente a estos espacios sino sólo los llamados «ciudadanos de la comunidad»*. La ciudadanía comunitaria «se refiere a un sentido socialmente construido de membresía» y está presente en varias comunidades indígenas y rurales de México (Fox y Rivera, 2004:34). De acuerdo con Bartolomé, «supone la principal lealtad social que posee cada individuo. Se trata de una filiación primordial, aunque no substancial que refleja la socialización primaria de las personas en el marco de sus comunidades de nacimiento» (2008:44). Entre los criterios que la definen destacan el lugar de nacimiento en la comunidad, la propiedad de la tierra, las relaciones de parentesco, la mayoría de edad (un promedio de 18 años), el género y la formación de una nueva familia (Kearney y Besserer, 2004; Hernández y López, 2006; D'Aubeterre, 2007; Sánchez, 2007; Vázquez, 2011; Martínez, 2014). Valdivia (2001) resalta que todo ciudadano de tradición mesoamericana y en cuyo pueblo existe un gobierno propio, debe cumplir con tres grandes obligaciones: aportación económica para diversos fines de interés público, trabajo no remunerado para obras públicas, y servicio a la comunidad en los diversos sectores que compone el gobierno indio (policía, sector judicial, religioso, administrativo, agrario, civil y político). Los ciudadanos atienden estas obligaciones toda su vida, en ocasiones se dan por terminado los deberes y pasan al

rango de principales, caracterizados y al consejo de ancianos. Los ciudadanos adquieren derechos económicos y políticos a través del cumplimiento de los deberes comunales. Por ello, la ciudadanía tiene como fundamento el cumplimiento de las obligaciones antes que el reconocimiento de los derechos de la persona. Juan Martínez sostiene que los ciudadanos concurren al espacio público como miembros de una comunidad política regidos por criterios de identidad y por mecanismos de legitimación a partir de lo colectivo, aclara de igual modo que «el cumplimiento de las obligaciones antecede al ejercicio de derechos» (2014:333). Desde su perspectiva, existen diversas formas y posibilidades de participación: desde el extremo de exclusión y subordinación total de las mujeres, hasta comunidades en las que la representación de ambos géneros es equilibrada. La aludida ciudadanía comunitaria puede modificarse, puesto que las normas no son estáticas y se transforman dependiendo de las circunstancias locales (Hernández y López, 2006).

En mi propia experiencia, la selección de los ciudadanos es producto de la discusión y consenso en asamblea. Con frecuencia se generan debates para incorporar como ciudadanos a quienes no reúnen los criterios descritos, sobre todo aquellos que llegaron a residir en la comunidad por distintas razones (compra de tierra principalmente). En este caso, se puede considerar como criterio la disposición de comprometerse con la vida comunitaria y sus instituciones (Aquino, 2013). Por último, en algunas comunidades después de que los ciudadanos son aceptados por la asamblea su nombre pasa a formar parte de la *lista de ciudadanos*. Castro (2006) concibe esta lista de ciudadanos como una especie de formalización normativa que la comunidad construye y que atiende tanto a preocupaciones locales como a respuestas de los miembros que viven más allá de los límites de la comunidad.

Formas de organización comunal, migración y desarrollo: breve estado de la cuestión

Las investigaciones que asocian el desarrollo, las formas de organización comunal y la migración en los territorios indígenas son escasas. En relación con estos estudios se pretende destacar el referente teórico de la migración que ha sido empleado y los principales hallazgos empíricos. En cuanto al primero, el enfoque recurrente de la migración es el transnacionalismo, en especial para indicar la reproducción de la comunidad más allá de las fronteras nacionales. Ese término emergió en los 1990 en respuesta al paradigma asimilacionista que enfatizaba la asimilación de los inmigrantes y no explicaba los crecientes vínculos entre los migrantes y sus países de origen (Smith, 2006).

Una de las definiciones clásicas del transnacionalismo es la que plantearon Nina Glick Schiller; Linda Basch y Cristina Blanc Szanton, quienes indicaron que la migración transnacional es el «proceso por el cual los inmigrantes forjan y sostienen relaciones sociales multi-ramificadas simultáneas que los vincula y compromete a sus sociedades de origen» (1995:4). Además, explicaron que los inmigrantes son transmigrantes, pues sus vidas diarias dependen de «múltiples y constantes interconexiones a través de las fronteras internacionales». Para explicar tales prácticas sociales creadas por los migrantes que trascienden las fronteras nacionales se han acuñado diversos conceptos: circuito migratorio transnacional, espacio social transnacional, campo social transnacional, localidad transnacional y comunidad transnacional. Si bien los distintos autores del transnacionalismo divergen entre sus unidades de análisis y sus evidencias empíricas, pueden encontrarse algunos puntos en común: el cuestionamiento del *nacionalismo metodológico* (aceptar al Estado nación y sus fronteras como un elemento dado en el análisis

social), el lugar del *Estado nación* (el transnacionalismo es resultado de la construcción del Estado nación o se genera en un desvanecimiento del Estado nación) y la *simultaneidad* de las prácticas sociales (Quezada y Medellín, 2015). Esta simultaneidad se hace posible gracias a las tecnologías de comunicación y transporte que permiten a los migrantes participar de manera activa en ambos países a la vez y reducir la distancia social pese a la distancia geográfica (Hirai, 2009; Smith, 2006).

Para el caso de los pueblos indígenas el concepto más recurrente ha sido el de comunidad transnacional (Besserer, 1999; 2004; Kearney, 2008; Kearney y Besserer, 2004; Velasco, 1998; 2002). A diferencia de otras comunidades como las de consumidores, religiosas u otras categorías sociales, la comunidad transnacional de migrantes tiene un referente territorial e histórico. Asimismo, constituye una perspectiva analítica que enfatiza el plano de la identidad cultural (Velasco, 1998). Los estudiosos de la migración indígena observan que en las comunidades transnacionales se dan procesos de *desterritorialización* y *reterritorialización* (Besserer, 1999; Kearney, 2008; Lindon, 2008). Es decir, las comunidades pueden fragmentarse, pero también se vuelven a rearticular pese a la movilidad geográfica y la dispersión.

En cuanto a los principales hallazgos empíricos de dichos estudios que vinculan el desarrollo, las formas de organización comunal y la migración se destacan tres. El primero es que los proyectos de desarrollo comunitario que se emprenden no sólo responden a los intereses de los residentes locales sino también de los migrantes. Esto significa que las necesidades y el bienestar no se acotan para una comunidad *territorializada* sino *transnacional*. El segundo resultado evidencia que los migrantes y quienes permanecen en el terruño participan de modo activo en la definición e implementación de los proyectos de desarrollo comunitario. La intervención de los migrantes se debe a que siguen

perteneciendo a la comunidad de origen a pesar de su movilidad internacional. Concerniente a la tercera derivación se indica que las comunidades poseen recursos culturales que les otorgan una fuerza organizativa para promover la participación y la toma de decisiones en sus proyectos, entre ellos sobresale la asamblea y el tequio (Quezada, 2018a). La trascendencia de la asamblea en los proyectos de desarrollo social fue documentada por Fox y Aranda (2006) en un estudio acerca de algunos municipios de Oaxaca. Encontraron que los proyectos seleccionados por las asambleas comunitarias habían tenido una efectividad social considerablemente mayor que aquellos seleccionados por otros actores. Por otra parte, Bastida y Melo (2012) analizaron la sistematización del concepto de desarrollo a partir de la perspectiva de los pueblos indígenas de dos regiones en México. En su estudio exponen que además de las tres dimensiones del desarrollo humano (educación, ingresos y salud) existe una cuarta: la pertinencia cultural compuesta principalmente por el medio ambiente y la comunalidad. Sobre esta última resaltaron el sistema de cargos y servicios que da cuenta de la ayuda mutua y la reciprocidad en la implementación de los proyectos de desarrollo.

En este capítulo se revisó el desarrollo alternativo vertiente que considera a la comunidad rural como el espacio ideal para suscitar un proceso de desarrollo. En este tipo de espacios se puede compartir un sentido de identidad social, de pertenencia y de obligación mutua (Veltmeyer, 2003b). Después, se examinaron las vertientes del etnodesarrollo y el Buen Vivir, enfoques que visibilizaron el papel de los pueblos indígenas en el proceso de desarrollo, cuestionaron el concepto de desarrollo y sobrepasaron las dimensiones materialista y económica. En el etnodesarrollo y el Buen Vivir destaca la importancia de la comunidad, las formas de organización social, la autogestión y el territorio. Adicionalmente se consideró el pensamiento comunalista por

su énfasis en el proceso organizativo para definir la dimensión política, económica y social de la comunidad. Aborda de manera conjunta tres espacios: la asamblea, los cargos comunitarios y el trabajo colectivo. Al respecto, uno de los objetivos primordiales de este libro es mostrar cómo operan los mecanismos de la comunalidad en los proyectos de desarrollo. Para el caso del Valle del Mezquital, región de interés, los tres espacios son los más tangibles de la organización comunitaria, en los que sólo los llamados ciudadanos de la comunidad colaboran formalmente. Por último, en un esfuerzo por relacionar el desarrollo, la comunidad y la migración, se indicó que la comunidad no puede concebirse dentro de un territorio cerrado, sino que se reproduce más allá de las fronteras nacionales. Esto significa que el proceso de desarrollo entraña las necesidades y la participación de quienes residen físicamente en la comunidad de origen y de los miembros que radican en Estados Unidos. Por tanto, la revisión que se hará en los siguientes capítulos en torno de los mecanismos de la comunalidad en los proyectos de desarrollo tendrá presente el contexto migratorio.

Capítulo II



El Valle del Mezquital: políticas indigenistas, migración internacional y comunidad indígena otomí

Quando el Jagüey está lleno, las mujeres llenan sus cántaros en esa agua que pronto adquiere el sabor de la tierra y el olor del ganado que allí bebe y se baña. Los chiquillos logran satisfacer ese afán de golosinas cambiando la monotonía del pulque por la sensación que el agua ofrece. ¡Pobres niños! hasta ese placer son obligados a pagar. Los parásitos se adueñan de sus cuerpecitos les succionan sus escasas energías y los matan. Por ello los niños del Mezquital son presa fácil de la mortandad que aquí alcanza cifras pavorosas, las más altas de la República.

Antonio Rodríguez, 1951

Este capítulo se divide en tres apartados. El primero trata de las políticas indigenistas implementadas por el gobierno federal durante el siglo XX y sus especificidades para el Valle del Mezquital. Se destaca la forma en que los otomíes del Valle del Mezquital se convirtieron en un modelo del indigenismo frente a otros grupos indígenas del estado de Hidalgo. Además, se muestra el proceso y la creación del Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital (PIVM) como una de las instancias primordiales del Estado mexicano con la misión de implementar



políticas de desarrollo en las comunidades otomíes durante casi cuatro décadas. El segundo apartado presenta la dinámica del fenómeno migratorio internacional en el Valle del Mezquital. Esta migración se intensificó a finales de los 1980, por lo que se situó como la principal región de Hidalgo expulsora de migrantes hacia Estados Unidos. Por último, en el tercer apartado se caracteriza a la comunidad otomí con el objetivo de comprender los mecanismos y las estrategias que sustentan la vida comunitaria de este pueblo indígena. La descripción de tales mecanismos y estrategias ayudarán a entender la reproducción de las comunidades de estudio y la manera en que han llevado a cabo sus proyectos de desarrollo.

Las políticas indigenistas en el Valle del Mezquital

Desde el siglo XVII el Valle del Mezquital fue catalogado, según Melville (1999), como un lugar casi mitológicamente pobre, famoso por su aridez, la miseria de sus habitantes indígenas y la explotación impuesta por numerosos terratenientes españoles. No obstante, Melville advierte que, a pesar de su notoriedad, el Valle del Mezquital no era una unidad concreta de carácter administrativo ni político, ni definida como una región, sino que fue hasta el siglo XX cuando adquirió dichas connotaciones. Actualmente es una de las 10 regiones geográficas culturales del estado de Hidalgo, junto con Sierra de Tenango, Sierra Gorda, Sierra Alta, Sierra Baja, Cuenca de México, Altiplanicie Pulquera, Valle de Tulancingo, La Comarca Minera y La Huasteca (mapa 1).

En opinión de Sarmiento (1991), aún se está lejos de tener una idea precisa de los elementos constitutivos y los límites geográficos del Valle del Mezquital, pues expone que no es un área de homogeneidad relativa, en su interior hay una serie de subáreas constituidas que no corresponden a una homogeneidad territorial. Otra cuestión sobre el Valle es el número de municipios que lo constituyen, hay autores que opinan que incluye 28 municipios (Vázquez, 1995), 29 (Guerrero, 1983), 34 (como lo estableció el PIVM en 1988) o 30 (Quezada, 2008). Sin embargo, existe cierto consenso de que presenta dos zonas contrastantes (una árida y otra de riego) y ha sido un lugar habitado por los otomíes desde tiempos remotos (Gamio, 1933 en Espinosa *et al.*, 2003; Martínez, 1991; Mendizábal, 1947; Fournier, 2007). El proyecto de desarrollo agrícola impulsado en los 1970 implicó la introducción de distritos de riego con el uso de aguas negras provenientes de la Ciudad de México. Esto hizo posible la existencia de un espacio agrícola con mejores niveles de productividad y de

desarrollo social cuyos productos se integran al mercado nacional de alimentos. Este espacio contrasta con otro que quedó al margen de los beneficios del agua y cuya población se encuentra en una situación vulnerable (Arzate, 2011).

Mapa 1. Regiones geoculturales del estado de Hidalgo



Fuente: Secretaría de Cultura del Estado de Hidalgo (2020).

La perspectiva de considerar al Valle como desértico, pobre y habitado por indígenas, incidió en la forma de definir y delimitar a la región en la primera mitad del siglo XX, cuando sus fronteras eran la carencia, lo indio y lo agreste del paisaje (Contreras, 2016). Este enfoque y condiciones del Valle serán punto de partida para convertirlo en un espacio privilegiado del indigenismo contemporáneo (Mendoza, 2006), pues una de las tareas esenciales del Estado posrevolucionario fue la modernización del indio (Contreras, 2016). El indigenismo fue una teoría, un discurso

y una práctica del Estado (Korsbaek y Sámano, 2007) hacia los pueblos indígenas de México, entre los que se incluyeron los otomíes del Valle del Mezquital. Para Díaz Polanco, este indigenismo contemporáneo de carácter integracionista pasó de las abiertas prácticas etnocidas a una compleja estrategia etnófaga. Esto involucró el abandono de los programas y acciones encaminados a destruir la cultura de los grupos étnicos y se adoptó un proyecto de más largo plazo que apostó «al efecto absorbente y asimilador de las múltiples fuerzas que pone en juego la cultura nacional dominante» (2005:97).

Con el propósito de caracterizar las políticas indigenistas en el Valle del Mezquital se retomaron los cinco periodos que propone Teresa Valdivia (2009). Sin embargo, a partir de la revisión documental de las carpetas digitales del Proyecto Valle del Mezquital (1935-1943) volumen 1 (expedientes del 1 al 15) y volumen 2 (expedientes del 19 al 37) compilados por Espinosa *et al.* (2003), así como información documental sobre reformas importantes en materia indígena en Hidalgo, se han enfatizado las particularidades de esas políticas emprendidas en el Valle del Mezquital. Los periodos de las políticas indigenistas que se describirán más adelante son: 1. La política de exclusión (1910-1934): la «elevación del nivel cultural» como salida al desarrollo «anormal» de los otomíes. 2. El indigenismo paternalista (1934-1940): el Congreso Regional Indígena Otomí y la labor del Comité Intersecretarial. 3. El indigenismo integracionista (1940-1975): la función del Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital. 4. La política indigenista de «participación» (1976-1988): la desaparición del PIVM y la transformación del Consejo Supremo Otomí. 5. La política de reconocimiento de derechos indígenas (1988-2003): reforma de la constitución estatal de Hidalgo.

*La política de exclusión (1925-1933):
«elevación del nivel cultural» como salida
al desarrollo «anormal» de los otomíes*

Una de las características de esta medida es que el Estado excluyó a los indígenas de la formación nacional y de todo tipo de presencia, participación social y política; además, el racismo y la discriminación formaban parte de la ideología mexicana (Valdivia, 2009). De esa manera, el proyecto de desarrollo nacional puesto en marcha después de la Revolución pretendía la incorporación del indio «por la vía de su negación, a una sociedad que se quería nueva. Por eso México debía ser mestizo y no plural ni mucho menos indio» (Bonfil, 1994:16). Entre los mecanismos institucionales de incorporación de los pueblos indígenas a la sociedad nacional, mediante la educación formal, destacan la creación de las escuelas rurales en 1922, las misiones culturales en 1925 y el plan piloto de educación indígena en Carapan, Michoacán, en 1931. En el caso del Valle del Mezquital se realizaron brigadas de las misiones culturales desde 1925. En 1926 se crearon la Escuela Central Agrícola de El Mexe y la Escuela Normal Rural de Actopan.

En 1933 la Escuela Central Agrícola de El Mexe y la Escuela Normal Rural de Actopan se fusionaron en la Escuela Regional Campesina, que se ubicó en las instalaciones de El Mexe, en el municipio de Francisco I. Madero. Paralelo a esa unión se creó un Instituto de Investigaciones Sociales presidido por Manuel Gamio y un equipo de investigadores. Según Gamio, en los siete años que llevaba en función (1926-1933) la Escuela Central Agrícola de El Mexe había logrado un impacto en la zona irrigada del Valle del Mezquital. No obstante, en la zona árida, que era la más extensa del Valle, la población aún presentaba diversos rezagos en los aspectos económico, cultural y educativo. Por ello, Gamio

sugirió que la escuela de El Mexe sólo atendiera a la zona irrigada y para la zona árida propuso la creación de otra escuela en el municipio de Ixmiquilpan.

Gamio también externó que una de las salidas para resolver la «anormalidad» del «desarrollo material y biológico» de la población otomí del Valle del Mezquital consistía no sólo en procurar la mejoría económica a esa gran masa sino en enseñarla a elevar su nivel cultural material. Esto únicamente podría alcanzarse por medio de la «educación apropiada, es decir, enseñarles sensata y efectivamente a substituir los objetos deficientes que forman su cultura material por lo más útiles y eficaces de la cultura moderna» (Gamio, 1933:18 citado en Espinosa *et al.*, 2003).

*El indigenismo paternalista (1934-1940):
el Congreso Regional Indígena Otomí
y la labor del Comité Intersecretarial*

Durante el cardenismo (1934-1940) se institucionalizó el indigenismo del Estado mexicano en el que el reparto agrario fue la principal acción política (Korsbaek y Sámano 2007; Valdivia 2009). En ese periodo se creó el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas (1936) y tuvo lugar el Primer Congreso Indigenista Interamericano en Pátzcuaro, Michoacán (1940). Este último permitió el establecimiento del Instituto Indigenista Interamericano cuyo objetivo era coordinar las políticas indigenistas de los países miembros.

El Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas puso en marcha en 1936 una procuraduría de comunidades indígenas en el Valle del Mezquital, con sede en el municipio de Ixmiquilpan. Dicha procuraduría se encargó de las funciones de gestoría y defensa de los otomíes, así como de una diversidad de proyectos de infraestructura, productivos, educativos, etcétera. En septiembre

de aquel año se celebró el Congreso Regional Indígena Otomí en Ixmiquilpan, el cual fue presidido por Lázaro Cárdenas. En esa ocasión los indígenas demandaron al presidente tierra de cultivo, agua potable y agua para irrigar las tierras: «Era la primera vez que tenían esperanzas de que se les restituyeran sus propiedades comunales de las que habían sido despojados tantos años y cuyos títulos de posesión guardaban celosamente» (Memorias del Congreso citado en Sarmiento, 1996:64). Finalmente, también en ese año, Cárdenas designó a Miguel Othón de Mendizábal como su representante para visitar otros lugares del Valle del Mezquital. A través del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, Mendizábal dirigió una comisión de investigación para realizar el estudio socioeconómico del Valle del Mezquital. Sostenía que el interés técnico del Instituto era ensayar un sistema de investigación rápida, que pudiera ser de utilidad en el conocimiento de los problemas que planteaban los diversos grupos indígenas del país (Mendizábal, 1947). De acuerdo con Martínez (1991), a través de Mendizábal el Instituto de Investigaciones Sociales inauguró en el Valle del Mezquital una tradición de investigación que no se interrumpiría hasta 1980.

Posterior a la celebración del Congreso Regional Indígena Otomí se creó el Comité Intersecretarial de Estudio y Planeación en el Valle del Mezquital, el cual estaba compuesto por representantes de diversos organismos.⁵ La finalidad de dicho comité era

⁵ Gobierno del Estado de Hidalgo, Universidad Nacional Autónoma de México, Banco Nacional de Crédito Ejidal, Secretaría de Gobernación, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, Secretaría de Defensa Nacional de la XVIII zona militar, Secretaría de Agricultura y Fomento, Dirección General de Ganadería, Comisión Nacional de Irrigación, Secretaría de Comunicaciones y Obras Públicas, Secretaría de Asistencia Pública, Departamento del Trabajo, Departamento Agrario, Departamento de Salubridad Pública, Departamento de Asuntos Indígenas, autoridades municipales, Comisión Permanente del Congreso Indígena Otomí y organizaciones campesinas.

atender los problemas urgentes de los indígenas en lo que se refería a educación, servicio médico, irrigación, dotación y restitución de tierras (Proyecto Valle del Mezquital 1935-1942 carpeta 01 en Espinosa *et al.*, 2003). Para 1938 se puso en marcha el Centro Social Internado «Fray Bartolomé de las Casas» en la comunidad de Remedios Ixmiquilpan. El objetivo del Internado fue brindar educación primaria, artística, capacitación tecnológica y servicios asistenciales a jóvenes, hombres y mujeres indígenas mayores de 12 años. La revisión de uno de los informes realizados por el comité intersecretarial (Proyecto Valle del Mezquital 1935-1942, carpeta 01 en Espinosa *et al.*, 2003) evidencia que mientras estuvo en funciones efectuó diversas acciones como: brigadas sanitarias, construcción de un hospital regional, creación de escuelas, restitución y dotación de tierras ejidales y comunales, edificación de presas y canales de riego, apertura de caminos, introducción de energía eléctrica y agua potable, institución de talleres y cooperativas. En opinión de Valdivia a pesar de todos los esfuerzos desplegados por el cardenismo en el Valle del Mezquital y en otros contextos indígenas se aplicó una política indigenista de paternalismo en la que el Estado mexicano no reconoció la capacidad de autodeterminación de los pueblos indios. Es decir, «su derecho a decidir sobre su propio destino y desarrollo» (2009:129).

*El indigenismo integracionista (1940-1975):
la función del Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital*

Entre 1940 y 1976 se aplicó una política indigenista de asimilación que comenzó en el periodo de Manuel Ávila Camacho (1940-1946), Miguel Alemán Valdés (1946-1952) y se prolongó hasta el sexenio de Luis Echeverría Álvarez (1970-1975). Valdivia asevera que en esta política indigenista de asimilación

«se postuló la desaparición de las diferencias culturales, lingüísticas y de formas de vida, en la suposición que con esto también desaparecería la pobreza» (2009:130). Asimismo, indica que, si bien el Estado consiguió que la mayoría de los pueblos indígenas tuviera acceso a la educación y la salud y garantizó los precios del maíz y del café, no tuvo éxito en el desarrollo de las economías indígenas. Esto se debió a la organización burocrática y a la imposición de proyectos y programas de desarrollo. De las instituciones creadas para operar esta acción indigenista en México destaca el Instituto Nacional Indigenista (INI) instaurado en 1948. El INI sustituyó al Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas fundado durante el gobierno de Cárdenas, desde entonces y hasta el 2003 el INI se convirtió en el organismo oficial que atendió el tema indígena. El indigenismo asimilacionista se nutrió de ideas de personajes como Moisés Sáenz, Alfonso Caso y Gonzalo Aguirre Beltrán. Este último es considerado como el teórico indigenista más notable durante el indigenismo asimilacionista (De la Peña, 1995; 1999). En tal periodización destaca la unión de muchos pueblos indígenas al movimiento campesino en 1970 debido a la crisis agrícola suscitada en esa década. En el transcurso de esos tres sexenios y dentro del contexto de la política de asimilación, en el Valle del Mezquital es posible distinguir las siguientes acciones: 1. La creación del PIVM. 2. Maurilio Muñoz Basilio como vocal ejecutivo del PIVM.

La creación del PIVM (1940-1952)

En 1942 se fundó el Comité Coordinador del Valle del Mezquital y se inició el proceso para la fundación del Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital. El Comité Coordinador suplió al Comité Intersecretarial que fungió en el periodo de Cárdenas y estuvo compuesto por las mismas secretarías de Estado que formaban

parte del Comité Intersecretarial. Entre las actividades que privilegió el Comité Coordinador se encuentran las obras de irrigación, de las que sobresale la propuesta de construir la presa Endó en Tula. Dicha presa, al igual que otras existentes en el Valle, albergó la mayor cantidad de aguas residuales (182 millones de m³) provenientes de la zona metropolitana de la Ciudad de México (Hernández, 2009). Paralelamente, la investigación en el Valle del Mezquital siguió su curso, en 1949 el Instituto Indigenista Interamericano (cuyo director era Manuel Gamio) y la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) emprendieron un programa de aculturación e integración de la población indígena. Para Gamio las políticas implementadas en el Valle del Mezquital (desde 1926 hasta 1950) no habían tenido el impacto esperado: «Sólo se había beneficiado a unas minorías sociales» y no a las «grandes y paupérrimas masas otomías» (1952:218). Desde su punto de vista, el Valle del Mezquital seguía siendo una de las regiones más pobres del país. Una considerable proporción de habitantes sólo hablaba lengua indígena, lo cual representaba un «enorme obstáculo» para que pudiera «interpretar y aprovechar satisfactoriamente la ayuda económica y la de otro género» (Gamio, 1952:220). Gamio sostuvo que el PIVM tenía un programa de amplia visión y disponía de medios suficientes para llevar a cabo sus propósitos. Además, sugirió que el PIVM llevara a cabo investigación científica de factores (biogeográfico, histórico, biológico, económico, cultural y psicológico) que afectaban, favorable y desfavorablemente, la existencia de los habitantes del Valle del Mezquital.

Adicionalmente a las consideraciones de Gamio que legitimaban la creación del PIVM, entre 1950 y 1952 se sumó una serie de reportajes publicados en los diarios de mayor circulación nacional (*Excélsior* y *El Universal*). Títulos como «Tragedia en el Valle del Mezquital» (Echanove, 1950), «Con los otomías del

Mezquital en una tierra sin Clemencia» (Rodríguez, 1951), «El Valle del Mezquital acusación perene» (Díaz, 1951) describieron a la región como uno de los lugares más pobres de la república mexicana. Según los reportajes el Valle tenía la tasa más alta de mortalidad infantil, relacionada con la desnutrición, la carencia de agua potable y servicio médico. Los reportajes también apuntaron que la situación que se vivía en ese espacio geográfico no sólo era un problema del estado de Hidalgo, sino de índole nacional, pues había datos de personas que estaban muriendo por hambre (Rodríguez, 1951). A raíz de la divulgación de esta problemática se implementaron medidas inmediatas, entre ellas destacó la creación de comunidades de promoción indígena en 1952. El programa consistió en reclutar parejas jóvenes de las comunidades indígenas más aisladas para formar una comunidad «nueva»; a las parejas se les dotaba de una casa (sala, comedor, cocina, baño) y una granja para criar animales domésticos. La finalidad del programa era «acelerar la incorporación a la civilización de los indios otomíes» que habitaban la región del Valle del Mezquital (Avilés, 1951).

La difusión de las condiciones de la población del Valle del Mezquital en los principales diarios de circulación nacional y la atención prestada de instancias del gobierno estatal, federal e instituciones de alcance internacional (UNESCO, Instituto Indigenista Interamericano) incidieron en la creación de un organismo como el PIVM. La constitución del PIVM se decretó oficialmente el 31 de diciembre de 1952. En el *Diario Oficial* se estableció que el PIVM sería constituido por un consejo y un vocal ejecutivo. El consejo se integraría por un representante de las dependencias siguientes: Secretaría de Hacienda y Crédito Público, Secretaría de Agricultura y Ganadería, Secretaría de Recursos Hidráulicos, Secretaría de Comunicaciones y Obras Públicas, Secretaría de Educación Pública, Secretaría de Salubridad y Asistencia, Departamento Agrario,

Gobierno del Estado de Hidalgo, Universidad Nacional Autónoma de México, Confederación Nacional Campesina, Instituto Nacional Indigenista, Comisión Nacional del Olivo, la UNESCO, el Instituto Indigenista Interamericano y la Sociedad Agronómica Mexicana.

Este consejo estaba presidido por el gobernador del estado de Hidalgo, en tanto el vocal ejecutivo de dicho consejo era nombrado directamente por el presidente de la república. El gobierno federal entregaba al Patrimonio un presupuesto anual (en 1952 se hablaba de tres millones de pesos) en un fidecomiso al Banco de México. Asimismo, el PIVM gozaba de franquicia postal y telegráfica y podía utilizar el escudo nacional. Aparte del apoyo del gobierno federal el PIVM también recibía subsidios y donativos de otros órganos de gobierno, instituciones descentralizadas, empresas de participación estatal y personas físicas y morales. La constitución del PIVM fue ampliamente difundida por la prensa nacional, se llegó a decir que la solución del problema del Valle del Mezquital se lograría en 50 años e incluso que con el PIVM el otomí se redimiría «sumándose sus brazos a la economía nacional» (*El Universal*, 30 de enero 1952).

Desde su creación el PIVM se convirtió en el primordial organismo en operar las políticas indigenistas en curso y darles continuidad a las obras emprendidas por los gobiernos anteriores y por el Comité Coordinador del Valle del Mezquital. Para ello el PIVM se apoyó de los siguientes departamentos: caminos, arquitectura, agricultura y ganadería, educación, recursos hidráulicos, fomento económico, salubridad y adquisiciones. En un principio atendió a 21 municipios del Valle del Mezquital, logrando su cometido en algunos ámbitos (educación, salud, agricultura). También consiguió generar empleo para los otomíes que se insertaron en los trabajos efectuados por esta agencia como la apertura de caminos, obras de irrigación, construcción de obras

de infraestructura, viveros, cooperativas y talleres (Calvillo, 1981). No obstante, el PIVM no escapó de las prácticas clientelares y caciquiles puestas en marcha especialmente por algunos de sus vocales ejecutivos.

Maurilio Muñoz Basilio como vocal ejecutivo del PIVM

Entre 1958 y 1972 figuran como vocales ejecutivos Alfonso Corona del Rosal (1958-1959, 1970-1972) y Germán Corona del Rosal (1959-1970). Según Mendoza (2007), durante los años en que los Corona del Rosal tuvieron la titularidad del PIVM, las redes de alianza confluyeron en sus personas, lo que fue posible por el presupuesto que recibía el PIVM, de modo que los Corona del Rosal fungieron como los intermediarios de los recursos del gobierno mexicano para las comunidades indígenas. En consecuencia, las personas cercanas a ellos, como los caciques, consolidaron su poder y manipularon ciertos ámbitos: control del agua de riego, acaparamiento de las tierras irrigadas, impedimento para la restitución o dotación de tierras, imposición de alcaldes en los municipios y manejo de la presidencia regional del Partido Revolucionario Institucional (PRI). El caciquismo presente en el Valle del Mezquital durante la gestión de los Corona del Rosal era de tal magnitud que Roger Bartra y un equipo de investigadores lo tomaron como uno de sus modelos para explicar el origen del caciquismo en México. En esa misma investigación se documentó que para controlar a los inconformes se utilizaron diversos mecanismos como la intimidación, cárcel, multas, despojo, persecución, los cuales se aplicaban a los campesinos más humildes (Calvo y Bartra, 1978). Sin embargo, Eckart Boege (1989) evidenció que los campesinos otomíes también se movilizaron y su lucha se hizo en contra de una burguesía regional que controlaba las mejores tierras de riego, se oponía a los procesos

de dotación y restitución de tierras, se alió con los caciques y manipulaba varios de los puestos públicos en la región. En esta década, como apunta Contreras (2016), la pobreza en el Valle ya no era sólo por la aridez o permanencia de tradiciones ancestrales, perspectiva que justificó la acción del indigenismo en la región. Aunado a ello se sumaba la desigualdad en la irrigación, el retraso en el reparto agrario, el acaparamiento de la tierra y de la producción, el pago por debajo del precio de los productos agrícolas y de recolección, la asalarización de la fuerza de trabajo y el poder de los caciques.

Para Mendoza (2007) la situación que atravesaba el PIVM dio un giro radical con el nombramiento de Maurilio Muñoz Basilio (designado por el presidente Luis Echeverría Álvarez en 1972). A pesar de que Muñoz Basilio dependía del Ejecutivo Federal marcó distancia con los caciques locales, presidentes municipales y gobernador del estado. Es decir, las actitudes clientelistas anteriores de algunos representantes del PIVM fueron reemplazadas por relaciones más igualitarias, mediante las cuales se reconoció a las comunidades rurales como socios activos en el proceso de desarrollo (Schmidt y Crummett, 2004). Muñoz Basilio dio continuidad a los proyectos de infraestructura en las comunidades indígenas: escuelas, caminos, clínicas de salud, canales de riego y el distrito de riego número 100 (uno de los más importantes en la década de 1970 para la zona árida del Valle). A diferencia de sus antecesores, Muñoz era antropólogo y oriundo del municipio de Tasquillo. Según una de las personas entrevistadas en una de las localidades de estudio asistía personalmente a las comunidades para conocer sus necesidades, comía con las familias que visitaba y hablaba con ellos en otomí. Para algunos estudiosos del Valle que aluden a Muñoz Basilio (Mendoza, 2007; Nahmad, 2012; Ramsay, 1974), su carisma se debía a su visión de antropólogo, pero sobre todo su pertenencia

al Valle del Mezquital, ya que conocía de cerca la problemática de la que eran objeto los indígenas y él mismo provenía de una familia indígena. Durante el tiempo que se formó el PIVM (entre 1951 a 1952), escribió reportajes en *El Universal*, que se sumaron a la ola de noticias que hicieron ver al Mezquital como un valle de «muerte y de miseria». En el periodo de Muñoz Basilio en el PIVM se priorizaron los acuerdos con el Instituto de Investigaciones Sociales, a tal grado que se llegó a afirmar que el Valle del Mezquital se había convertido en un «laboratorio de aprendizaje y descubrimiento continuo de investigadores y aprendices» (Martínez, 1991:16). Mendoza (2007) documentó que otra de las acciones de Muñoz Basilio fue la remoción de uno de los caciques más influyentes de esa época de la Junta de Aguas (espacio donde se administraba y controlaba la distribución del agua para irrigar las tierras en el municipio de Ixmiquilpan). Dicho cacique había presidido durante 24 años la Junta de Aguas e intervenía en los puestos del PRI, en los de elección popular (presidencia municipal), juzgados locales y del estado; tenía cuadros en el Departamento de Reforma Agraria y era un personaje cercano a los Corona del Rosal. La destitución tuvo lugar gracias a la presencia del Frente Democrático de Unificación Ixmiquilpense (FDUI) formado por profesores bilingües y agricultores, en el municipio de Ixmiquilpan.

Finalmente, si bien Muñoz Basilio rompió alianzas con el caciquismo y movió de su puesto al principal cacique de la época, siguió practicando una política paternalista (Calvo y Bartra, 1978). Esta orientación paternalista estuvo acorde con la política indigenista implementada por el gobierno de Echeverría, que consistía en reformular la política indigenista seguida hasta ese momento, imitar la obra de Cárdenas, ampliar la acción indigenista del régimen y favorecer la organización nacional de los pueblos indios. La convocatoria de Echeverría para la organización indígena se

cristalizó en la figura del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI), éste comenzó a configurarse como un primer elemento aglutinador del movimiento indio. Echeverría también estableció la manera en que se debían organizar los pueblos indios: mediante la constitución de un Consejo Supremo por cada lengua india que se hablara en el país, esto dio como resultado la organización de 56 consejos supremos (Sarmiento, 1996).

En el Valle del Mezquital se formó el Consejo Supremo Otomí (CSO) en 1975, entre sus miembros figuraban los docentes egresados del Internado Indígena de Los Remedios o de la Escuela Normal Rural de El Mexe. A partir del Consejo Supremo los docentes indígenas desempeñaron un papel relevante al ser intermediarios en la gestión de recursos y en el rescate de la lengua y cultura otomí (Kügel, 1996).

*La política indigenista de participación (1976-1988):
la desaparición del PIVM y la transformación
del Consejo Supremo Otomí*

En la etapa que va de 1976 a 1988, se aplicó una política indigenista de «participación» que inició con José López Portillo y se mantuvo hasta el gobierno de Miguel de la Madrid con el nombre de traspaso de funciones. La participación social consistió en considerar la opinión de los indios para la aprobación de los proyectos que los «técnicos diseñaban desde sus escritorios»; de esta forma, no hubo ningún tipo de aportación por parte de los indios (Valdivia, 2009, 132). Para apoyar su política de participación, López Portillo creó en 1977 la Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados (Coplamar), dependiente de la presidencia de la república. Este programa contenía acciones de alimentación, servicios de sanidad (a través de las instalaciones del Instituto Mexicano del

Seguro Social), mejora del hábitat rural, escuelas, distribución del agua potable, construcción de carreteras, etcétera. Valdivia (2009) advierte que esta política de participación también fracasó debido a dos factores: por el formato basado en la aceptación o rechazo de los programas de desarrollo diseñados sin los pueblos indígenas y por la corrupción de los funcionarios frente a los grandes fondos de inversiones dentro de Coplamar. En relación con esta misma apreciación, Durand (2012) indica que el INI también entró en una profunda crisis. Ante tal situación, Miguel de la Madrid (1983-1988) trató de reformular una política indigenista. Por primera vez el gobierno de la república expresó en su discurso el concepto del *etnodesarrollo*, no obstante, el Estado mexicano no pudo eludir la crisis económica ni la puesta en práctica de las medidas neoliberales.

Para 1975 Muñoz Basilio dejó la vocalía del PIVM, circunstancia que afectó, entre otras cosas, la autonomía del CSO. En 1982 su sistema organizativo fue supervisado directamente por el gobierno estatal; el gobernador intervino en la renovación del comité directivo (Mendoza, 2007). A través de ese nombramiento inició una subordinación directa entre los titulares del gobierno hidalguense y el CSO. Varios profesores que lo conformaron salieron de sus filas, pero otros continuaron integrando este Consejo, hasta el 2019 se nombraba *Consejo Supremo Hñähñú* y ofrecía una serie de servicios a la población indígena (proyectos productivos, área jurídica, asuntos migratorios, desarrollo rural, Bienvenido Paisano) y se ha convertido en un espacio más que depende de algunos líderes locales adscritos al PRI de Hidalgo.

Por su parte, el PIVM amplió su cobertura en la Huasteca Hidalguense en 1982, en ese momento dejó ser exclusivo del Valle del Mezquital y se convirtió en Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital y la Huasteca Hidalguense. empero, como apunta Sarmiento (1991), a pesar del cambio de denominación y ampliación

de su esfera de influencia, el PIVM no escapó a la política de adelgazamiento del Estado. A finales de los 1980, el Senado de la república propuso una iniciativa para liquidar dicho organismo (el proceso de liquidación fue anunciado en la sala de comisiones de la Cámara de Senadores el 1 de julio de 1990). El cierre del PIVM estuvo acompañado de la clausura de otras instancias como el Internado Indígena de Los Remedios (finales de los 1980) y más tarde la Escuela Normal Rural de El Mexe (2003).

La política de reconocimiento de derechos indígenas (1988-2003): reforma de la constitución estatal de Hidalgo

Valdivia (2009) sostiene que la política de reconocimiento de derechos fue presidida por varios acontecimientos, entre ellos, la transformación de las economías indias en todo el país y la creciente participación indígena en los asuntos políticos de sus pueblos y comunidades. El cambio de las economías indias se debió a procesos de pérdida total de las tierras, la constante caída del precio del maíz desde los 1970, el descenso del precio del café en los 1980 y la penetración del narcotráfico. Esto generó desempleo, emigración y mayor polarización de los sectores sociales. En ese contexto el INI adoptó el Programa Nacional de Solidaridad (Pronasol) con la creación de Fondos Regionales de Solidaridad. Sin embargo, añade que el impacto del programa en el medio indígena fue mínimo porque no resolvió el rezago tecnológico, no capitalizaron a los productores y no se abatió la pobreza.

Después de la extinción del PIVM a principios de los 1990, se estableció un Centro Coordinador Indigenista del INI (CCI) con sede en el municipio de Ixmiquilpan (uno de los tres CCI que hay en el estado de Hidalgo). Desde entonces este Centro se hizo cargo de las políticas públicas en materia indígena en el Valle del Mezquital. El CCI fue el encargado de operar los programas

emprendidos por el gobierno de Carlos Salinas de Gortari entre ellos los Fondos Regionales Indígenas y el Programa Nacional de Solidaridad para las mujeres. En 2003, a causa de la transformación del INI a Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) el CCI se denominó Centro Coordinador para el Desarrollo Indígena (CCDI). Hasta el año 2019 era un organismo del actual Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) a escala regional.

Concerniente al incremento de la participación indígena, Valdivia (2009:213) explica que éste incidió en el resurgimiento de la discusión de los derechos indígenas. Aunado a ello se sumó la aprobación del Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y la emergencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), lo que permitió avances en las reformas indígenas. Entre las principales acciones que destaca Valdivia en esta fase de reconocimiento de derechos se encuentran: 1. Aprobación de las reformas al Código Penal Federal y al Código Federal de Procedimientos para considerar la costumbre en el inculpado indígena, y que la autoridad judicial considere el traductor y el peritaje cultural. 2. Reconocimiento de México como un país pluricultural en el segundo párrafo del artículo cuarto.⁶ 3. Reconocimiento de la pluralidad cultural y derechos indígenas en las constituciones estatales. 4. Reforma al artículo segundo constitucional (ley indígena). En la nueva reforma Valdivia resalta dos avances: la identificación de los sujetos jurídicos por la conciencia de su identidad y pertenencia y la tipificación de la discriminación como un delito.

En la modificación del artículo segundo (apartado B fracción IX) también se consideró la consulta hacia los pueblos indígenas

⁶ Además de esta reforma sobresale también para Valdivia la apertura a la privatización de las tierras ejidales y comunales en el artículo 27 y la nueva ley agraria.

como un derecho. Se estableció consultar a los pueblos indígenas en la elaboración del Plan Nacional de Desarrollo y de los planes estatales y municipales, así como incorporar sus recomendaciones y propuestas. De ese modo, la Constitución reconocía oficialmente la consulta previa y la participación, principios fundamentales de la gobernanza democrática y el desarrollo incluyente (Rea, 2015). Tales principios, como se ha visto, fueron parte del discurso de la política indigenista de participación, pero en esa fase de reconocimiento de derechos estas prácticas fueron sustentadas en la Constitución. No obstante, como lo documenta Francisco Bárcenas (2013), la aplicación de este derecho ha sido restrictiva e incluso violatoria en los términos establecidos por el Convenio 169 de Organización Internacional del Trabajo (OIT).

Durante este periodo de reconocimiento de derechos establecido por Valdivia, la Constitución Estatal de Hidalgo reconoció en 1992 la composición pluricultural de la entidad, pero hasta esa fecha no se contaba con una ley reglamentaria. Fue hasta el 31 de diciembre de 2010 cuando se creó la Ley de Derechos y Cultura Indígena para el Estado de Hidalgo. Un año después se reformó el artículo quinto de la Constitución Estatal donde se estableció que la composición pluricultural del estado de Hidalgo se sustentaba en los pueblos indígenas nahua, otomí, tepehua, tenek y pame. La Ley de Derechos y Cultura Indígena fue de nueva cuenta revisada y reformada en marzo de 2014. Entre las novedades de la reforma está el reconocimiento en el artículo cuarto de un Catálogo de Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Hidalgo, en el que se encuentran diversas comunidades otomíes del Valle del Mezquital; asimismo, el criterio para definir a una comunidad indígena incluyó otros indicadores y no sólo la característica lingüística (Raesfeld *et al.*, 2013).

Es preciso aclarar que aunado a la implementación de las políticas indigenistas del gobierno también hubo presencia de

organizaciones de la sociedad civil y comunidades eclesiales de base en el Valle del Mezquital (que emergieron especialmente durante la gestión de Muñoz Basilio). Desde diversos ángulos, las organizaciones llevaron a cabo diversas experiencias de desarrollo comunitario con las comunidades indígenas. Algunos autores (Cárdenas y García, 1987; Fabre, 2009; Sarmiento, 1991) dan cuenta del papel que tuvieron esas organizaciones, en particular entre los 1970 y mediados de los 1990: la Fundación Friedrich Ebert de Alemania, el Centro de Educación de Adultos (Ceda), el Servicio de Educación de Adultos, A.C. (Sedac) y Comunidades del Valle, A.C. (Covac). En relación con Sedac y Covac vale la pena apuntar que en 1990 ambas organizaciones asesoraban alrededor de 192 proyectos en 177 comunidades de 17 municipios del Valle del Mezquital. Lo que denota el grado de éxito organizativo que habían alcanzado en el Valle del Mezquital. Según Fabre (2009), esto se debió en parte a que Sedac y Covac supieron aprovechar estratégicamente la base tradicional de organización comunitaria, como las faenas y las asambleas.

El Programa Especial de los Pueblos Indígenas (2014-2018) y la creación de la Comisión Estatal para el Desarrollo Sostenible de los Pueblos Indígenas en Hidalgo

En 2014 la CDI formuló el Programa Especial de los Pueblos Indígenas (2014-2018), el cual partió de un diagnóstico en el que se estableció la complejidad y la diversidad del mundo indígena, a la vez que se reconoció que pese a décadas de políticas de apoyo al desarrollo de los pueblos indígenas éstas habían alcanzado «escasos resultados». Inclusive, se afirmó que las comunidades indígenas aún padecían discriminación, exclusión social y pobreza y enfrentaban las «peores condiciones de atraso y marginación». Para ilustrar los datos de pobreza, el Programa Especial recurrió

a la información del Consejo Nacional para la Evaluación de la Política Social (Coneval), en la que indicó que en 2012 del total de la población indígena 72.3% se encontraba en situación de pobreza y 30.6% en situación de pobreza extrema. De esa forma, en el Programa Especial se manifestaba que el gobierno federal pretendía la mejora de las condiciones de vida de la población indígena y «combatir esta realidad de pobreza y marginación» (PEPI, 2014:39). En ese contexto la CDI planteó cinco ejes estratégicos relacionados con los derechos indígenas y acceso a la justicia, desarrollo social, desarrollo económico, participación de la sociedad indígena en la planeación y gestión del desarrollo, preservación y fomento a la cultura. Finalmente, el Programa Especial se concretó en seis objetivos, 17 estrategias y 73 líneas de acción.

Referente al caso de Hidalgo, el Plan Estatal de Desarrollo más reciente (2016-2022) no aludió a dicho programa, pero coincidió al reconocer la vulnerabilidad de la población indígena en uno de sus ejes (de un total de cinco): «Hidalgo humano e igualitario». Aquí se estableció una «relación directa entre las localidades con alta marginación y la presencia de población hablante de lengua indígena» (PED, 2018:88). Al respecto, se propuso la creación de un organismo para diseñar, implementar y coordinar las políticas públicas de los pueblos y comunidades indígenas. Dicho organismo fue denominado Comisión Estatal para el Desarrollo Sostenible de los Pueblos Indígenas, cuyo decreto de su creación se publicó en el *Periódico Oficial* el 31 de julio de 2017. El presidente de esta comisión es el gobernador de Hidalgo, quien nombró al comisionado en noviembre de ese año. Sin embargo, hasta el 2020 se sabía poco de sus funciones, su articulación con otras instancias como la CDI y la forma de incorporación de miembros indígenas a su consejo consultivo ciudadano plural. Debido a la existencia de localidades indígenas de alta marginación en el Valle se espera la consideración de

personas de la región. Asimismo, se cuestiona si se abandonarán las prácticas clientelares y se tratará a los indígenas como sujetos de derecho más que como objetos de asistencia social, uno de los grandes desafíos pendientes hacia los indígenas, de acuerdo con Magdalena Gómez (2019).

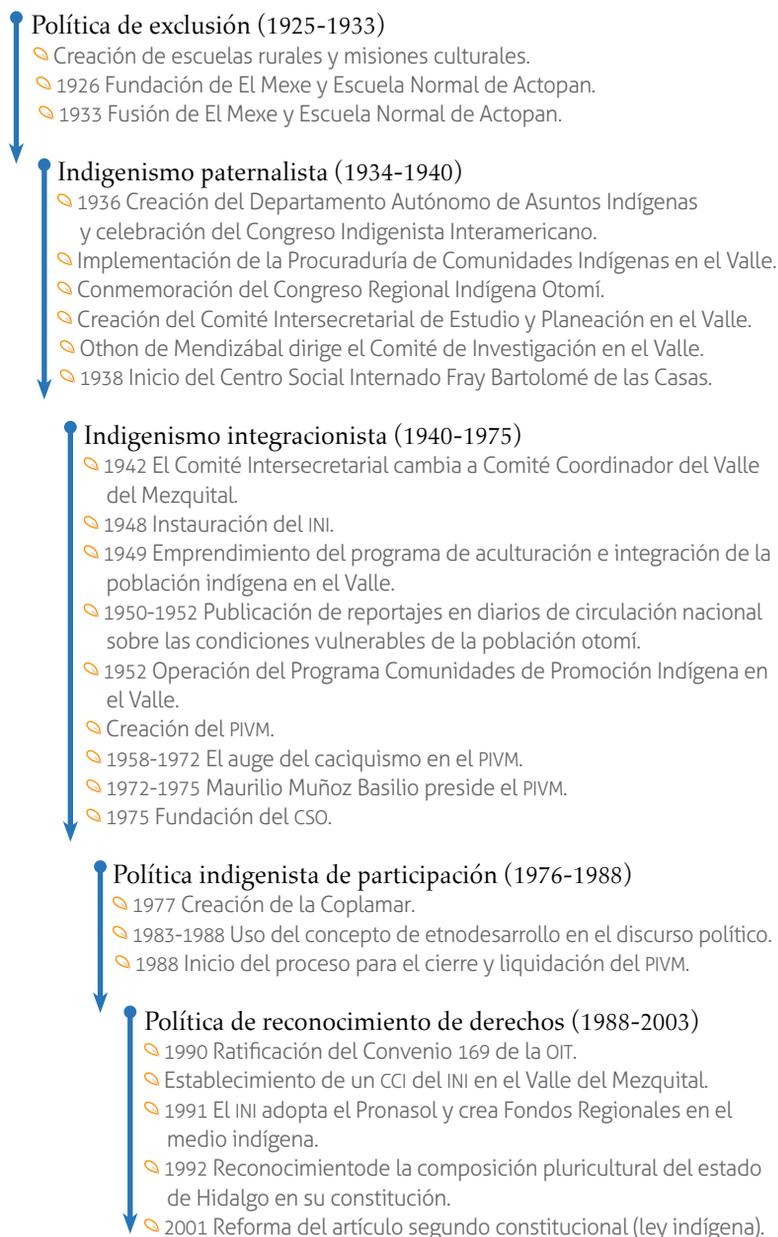
En esta sección se han descrito las políticas indigenistas de las que fue objeto el Valle del Mezquital durante el siglo XX. En las primeras etapas se observa abiertamente en el discurso una visión lineal y evolutiva para que los otomíes se sumaran al «desarrollo nacional». La justificación se basó en la «pobreza» de la región y en las características de la población (ausencia de educación formal, preferencia de la lengua otomí); en ese tiempo se afirmaba que la preeminencia del monolingüismo y ciertas prácticas de la cultura otomí eran un obstáculo que impedía su desarrollo. Más adelante se creó el PIVM, a pesar de que algunos de sus vocales ejecutivos se aliaron con caciques y recurrieron al PIVM como espacio de poder, éste tuvo un impacto en las comunidades indígenas (especialmente en el periodo de Muñoz Basilio). Esta labor se manifestó en diversas esferas como educación, salud, edificación de infraestructura (camino, agua potable, energía eléctrica), talleres, viveros, generación de empleo, irrigación de tierras y conectividad del Valle (camino y carreteras). Otro efecto de las políticas indigenistas y de las acciones del PIVM fue la castellanización de la población otomí y la disminución de hablantes. Con relación a lo anterior, Vázquez muestra que de las tres regiones indígenas en Hidalgo (La Huasteca, la Otomí-Tepehua y el Valle del Mezquital) la del Valle del Mezquital es la más baja en la proporción de hablantes de lengua indígena de cinco años y más sobre el total de la población. Además, la pirámide de edades de la población otomí del Valle es la más envejecida de las tres regiones y subraya un «intenso proceso de pérdida de la lengua» (2018:217).

A raíz de la extinción del PIVM el organismo que se hizo cargo de la cuestión indígena en el Valle fue la CDI. Su discurso se basa en el «desarrollo con identidad»,⁷ en el que la cultura de los otomíes no se contempla como un obstáculo para el desarrollo —como expresaba Gamio— sino como un elemento que puede colaborar en el proceso de desarrollo. Pese a dicho reconocimiento, la pobreza y la marginación de los pueblos indígenas persiste, así lo muestran el Programa Especial y el Plan de Desarrollo Estatal más reciente (2016-2022). Por ello, como estrategia, el gobierno de Hidalgo creó en 2017 la Comisión Estatal para el Desarrollo Sostenible de los Pueblos Indígenas. De nueva cuenta se fundó una institución como en antaño lo fue el PIVM para que se hiciera cargo del desarrollo socioeconómico de la población indígena en Hidalgo. Finalmente, a pesar de casi un siglo de políticas indigenistas en el Valle, fue inevitable el arraigo de la población otomí, ya que en las localidades indígenas de la región se vivió un proceso intenso de migración internacional. La magnitud de la migración fue indiscutible: el Valle del Mezquital se transformó en la principal región expulsora de migrantes indígenas hacia Estados Unidos. Tal migración se convirtió, según Contreras (2016:47), en el tercer proyecto que ha construido la idea del Valle del Mezquital como región durante el siglo XX. Contreras afirma que el primer proyecto fue el indigenista y buscó conocer los aspectos

⁷ De acuerdo con la CDI (2012:26), este desarrollo con identidad se promovía en «las regiones indígenas, mediante la articulación de las políticas públicas de los tres órdenes de gobierno, en un modelo de desarrollo territorial, participativo y con enfoque de género». En un contexto de Programa Basado en Resultados (PBR) y Evaluación del Desempeño (SED) la CDI estableció en 2012 que para «lograr el desarrollo con identidad de los pueblos y comunidades indígenas» sus esfuerzos institucionales eran: 1. Armonización de las normas jurídicas y ejercicio efectivo de derechos indígenas. 2. La consulta a los pueblos y comunidades sobre las acciones de gobierno. 3. La revaloración de las culturas indígenas y el diálogo intercultural. 4. El desarrollo humano sustentable para los pueblos y las comunidades indígenas.

primordiales de la región y promovió su transformación al crear una agencia específica como el PIVM. A través de la educación, la castellanización y la conectividad del Valle se propició la «modernización del indio». El segundo proyecto es el agrarista, que «acompañó el paso del Mezquital indio al Mezquital campesino», por esta vía se canalizó la modernización socioeconómica y la utopía del desarrollo articulado del capitalismo agrario en la región. En este proyecto el acceso y control del agua de riego marcó los intereses desde los que se construyeron las identidades colectivas de clase. El tercero, la migración, fue resultado del fin del proyecto agrarista en el nivel nacional y las contradicciones acuñadas durante su desarrollo en la región. De ese modo las remesas pasaron a ser el principal agente de cambio en los municipios del Valle y su peso en la diferenciación social y económica dentro de las comunidades desplazó la tradicional diferenciación campesina marcada por el factor agrario de la tierra o el riego.

Gráfica 1. Políticas indigenistas en el Valle del Mezquital



Fuente: elaboración propia.

La migración de los otomíes del Valle del Mezquital: de la migración interna a la migración internacional

El estado de Hidalgo ha sido tradicionalmente un expulsor de población en la migración interna, la cercanía a la Ciudad de México ha hecho que los flujos migratorios hidalguenses siempre se vinculen a los procesos sociales y económicos de esa ciudad. Desde la década de 1930 proveía de población, especialmente a Ciudad de México, Estado de México, Tlaxcala y Puebla (Granados, 2010). En 2015 con los microdatos de la Encuesta Intercensal, Hidalgo perdió población por migración acumulada (personas que nacieron en Hidalgo y que residían en otra entidad). Estos emigrantes residían sobre todo en el Estado de México (42.5%), Ciudad de México (18.9%), Veracruz (5.7%), Querétaro (4.7%) y Nuevo León (4.3%); el Estado de México y la Ciudad de México acumularon más de 60% de los emigrantes interestatales. Aunque la entidad sigue manteniendo un saldo neto negativo, su porcentaje de emigrantes pasó de 23% en 2000 a 20% en 2015. Al revisar la migración reciente (con la pregunta sobre el lugar de residencia cinco años antes, desde el censo de 1990 y en la Encuesta Intercensal) se aprecia que Hidalgo registró un saldo neto positivo por migración reciente en 2000, 2010 y 2015. Esta situación indica que en los últimos años la entidad se ha convertido en una receptora de inmigrantes. Por ello, según Granados (2010), Hidalgo experimenta un cambio en el comportamiento migratorio que tuvo en el pasado, pues se está proyectando como entidad que atrae inmigrantes, los cuales se concentran en concreto en las zonas metropolitanas del estado como Pachuca, Tula y Tulancingo.

En lo que se refiere a la migración interestatal de la población indígena de Hidalgo, Jáuregui y Ávila (2015) documentaron un incremento absoluto y relativo de ese flujo de 1970 a 2010 (8.5%

a 11.0%). También observaron que en dicho periodo el Estado de México y la Ciudad de México permanecieron como principales entidades de destino, aunque en los últimos años Nuevo León se configuró como otra entidad de residencia atractiva para los hidalguenses indígenas. La tendencia de las entidades receptoras no difiere de lo que se manifiesta en la migración hidalguense en general. En cuanto a la selectividad de esta migración constataron la concentración de los emigrantes en las edades laborales y preponderancia de mujeres (93 hombres por cada 100 mujeres en 2010), quienes trabajaban fundamentalmente en el servicio doméstico, mientras que los hombres presentaban una mayor diversificación laboral en 2010 (manufactura, comercio y construcción). Así, Jáuregui y Ávila concluyen que el patrón migratorio interno de los indígenas en Hidalgo no ha cambiado significativamente en el periodo analizado en lo concerniente a dirección de los flujos ni en los sectores de actividad en los que se insertan. Sin embargo, respecto a la contribución por grupo étnico hay datos reveladores: en 1970, del total de los hablantes de lengua indígena residentes en una entidad distinta a la de su nacimiento 53.6% era otomí y 44.3% era nahua; en 1990, 44.6% perteneció al grupo otomí y 51.4% al grupo nahua. En 2010 ambas cifras correspondieron a 30% y 65%, respectivamente. La disminución porcentual de los otomíes en la migración interestatal se explica fundamentalmente por su creciente participación en la migración internacional y constituye una transformación importante que debe considerarse en los patrones migratorios de la población indígena hidalguense. A partir de 1990 es evidente un *reemplazo* étnico en la migración interna de la población indígena hidalguense.

Otras investigaciones realizadas en el Valle del Mezquital también proporcionan información sobre las variaciones de la migración de los otomíes. El estudio de Teresa Calvillo (1981:217) muestra que en el periodo de 1940 a 1970 la migración se dirigía

hacia lo que ella consideraba el «área dinámica» del Valle del Mezquital, es decir, los lugares donde se generó la agricultura de riego y los centros urbanos industriales. Se trataba de una migración intermunicipal e intrarregional en la que los municipios de atracción fueron Actopan, Progreso de Obregón, Mixquiahuala, Tezontepec de Aldama, Ixmiquilpan, Huichapan, Tula de Allende, Tepeji del Río. A partir del río Tula, una infraestructura de irrigación, presas de almacenamiento y canales de riego, en estos municipios se desarrolló una agricultura comercial (a base de alfalfa, maíz, legumbres), de producción avícola (cuyos principales productos eran maíz y alfalfa) y una actividad industrial sobre todo en Tula de Allende y Tepeji del Río (por la industria termoeléctrica y del petróleo). Por tanto, la población que llegó a esos sitios se dedicó en especial a labores agrícolas y a la construcción de sistemas de infraestructura. En la misma década de 1970 Luisa Paré (1977:132) expuso que el distrito de riego 03 en los municipios de Ixmiquilpan y Tasquillo, pertenecientes Valle del Mezquital, permitió el florecimiento de una agricultura capitalista especializada en alfalfa, jitomate, maíz y chile. La necesidad de mano de obra en los periodos de cosecha, en específico de jitomate, atrajo la inmigración de trabajadores calificados (empacadores y echadores) y no calificados (cortadores y «huacaleros»). Los primeros provenían de otras entidades como Cortazar, Guanajuato, y los segundos de la misma zona de riego o de regiones circunvecinas. Paré también afirmó que algunos campesinos que no se empleaban en esta agricultura especializada emigraban a la zafra de caña en San Luis Potosí, Tamaulipas y Veracruz. Ante la creciente industrialización del país, el flujo interestatal de los otomíes se extendió a las ciudades del país, siendo la Ciudad de México uno de los lugares de destino más importantes. En esta urbe los hombres laboraron en particular en el sector de la construcción y las mujeres en el servicio doméstico (Tranfo, 1989; Rivera, 2006). De hecho, las mujeres

otomíes son consideradas como pioneras de las migraciones femeninas indígenas hacia la Ciudad de México (Paz, 2021). A finales de los 1980, aunque permaneció la movilidad interestatal, la migración internacional comenzó a configurarse como un flujo predominante para las décadas venideras (Rivera y Quezada, 2011).

El carácter étnico de la migración internacional hidalguense y la participación de los otomíes

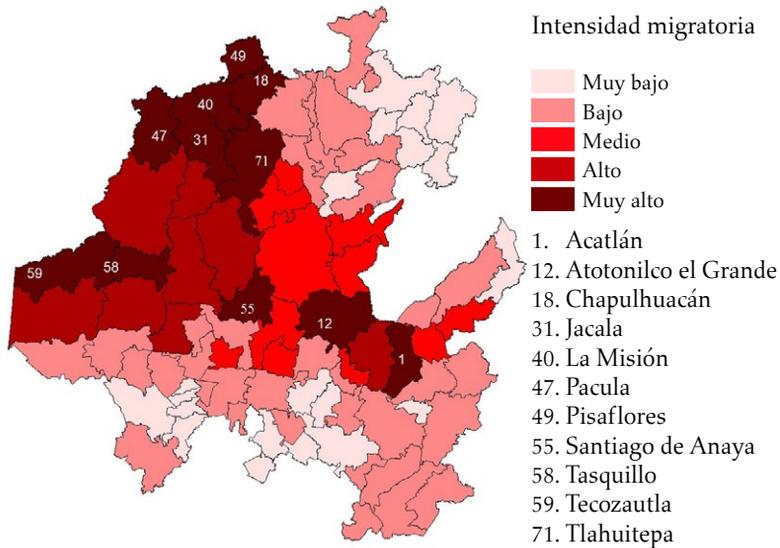
En la década de 1980 no había evidencia estadística de la migración internacional de los hidalguenses, fue hasta el año 2000 cuando, a partir de los datos censales, se pudo situar a Hidalgo junto con otras entidades del país como expulsoras de población a Estados Unidos. La migración en esos estados llamó la atención por su novedad y crecimiento, además generó una diversificación de los lugares de origen de los migrantes y un cambio de perfil de dicha población (Quezada y Serrano, 2015). En la literatura acerca de la migración mexicana Hidalgo comenzó a ser visible como entidad expulsora, por ejemplo, en la regionalización⁸ del origen de los migrantes internacionales elaborada por Durand y Massey (2009) se consideró a Hidalgo como parte de la región central. De manera paralela, otro estudio realizado por Alba (2000) sobre intensidades migratorias en las entidades federativas dio cuenta de «nuevos» patrones migratorios que catalogó como «emergentes», en concreto en aquellas entidades

⁸ La región tradicional se compone por Jalisco, Michoacán, Guanajuato, Zacatecas, Durango, San Luis Potosí, Aguascalientes, Nayarit y Colima; la frontera por Tamaulipas, Nuevo León, Coahuila, Chihuahua, Sonora, Baja California, Baja California Sur y Sinaloa; la sureste por Veracruz, Tabasco, Campeche, Yucatán, Quintana Roo y Chiapas; y la región central por Hidalgo, Distrito Federal, Guerrero, Estado de México, Puebla, Morelos, Oaxaca, Querétaro y Tlaxcala.

que no tenían una tradición migratoria. Entre ellas figuraba Hidalgo, cuya intensidad migratoria superaba al promedio nacional y se ubicaba en la novena posición por encima de San Luis Potosí y Colima, que se distinguían por su migración histórica. Posteriormente el Consejo Nacional de Población (Conapo, 2010) obtuvo en 2000, 2010 y 2020 índices y grados de intensidad migratoria⁹ en los estados y los municipios del país. En 2000 se calificó a Hidalgo con alto grado de intensidad migratoria y a escala nacional ocupó el lugar 12 entre las entidades federativas de muy alta y alta intensidad migratoria. De sus 84 municipios, 35 estaban relacionados con la migración internacional, 4 presentaban muy alto grado de intensidad migratoria, 16 alto y 15 medio. Respecto a tales municipios, 16 de ellos se ubicaban en el Valle del Mezquital (incluidos los de muy alto grado de intensidad migratoria). En 2010 Hidalgo mantuvo un grado alto de intensidad migratoria, pero se colocó en el quinto lugar después de Zacatecas, Guanajuato, Michoacán y Nayarit. De esa manera, Hidalgo desplazó a otras entidades de tradición migratoria como San Luis Potosí y Jalisco. Los municipios hidalguenses relacionados con la migración pasaron a 54, 13 municipios tuvieron muy alto grado de intensidad migratoria, 15 alto grado de intensidad migratoria y 26 medio grado de intensidad migratoria (mapa 2).

⁹ En esta metodología se utilizó al hogar como unidad de análisis con cuatro dimensiones (hogares con emigrantes durante el quinquenio 1995-2000 que permanecían en Estados Unidos en la fecha del levantamiento censal, hogares con emigrantes entre 1995-2000 que regresaron al país, hogares con integrantes que residían en Estados Unidos en 1995 y regresaron a vivir a México antes del levantamiento censal y hogares que recibían remesas) y se definieron entidades y municipios con grados de intensidad migratoria muy alta, alta, media o baja según el intervalo en que se ubicó el valor de su índice. En 2010 se utilizó a la vivienda como unidad de análisis, pero se mantuvieron las mismas cuatro dimensiones usadas en 2000.

Mapa 2. Intensidades migratorias en los municipios hidalgüenses 2020



Fuente: elaboración propia con datos de Conapo (2022).

De los 54 municipios con grado de intensidad migratoria muy alto, alto y medio, al menos 25 de ellos se encontraban en el Valle del Mezquital (cuadro 1). A pesar de que la migración internacional se extendió a otros municipios de Hidalgo, de nueva cuenta los porcentajes más altos de viviendas con migrantes y receptores de remesas se ubicaron en el Valle del Mezquital (Quezada y Serrano, 2015). Dichos indicadores del Conapo resaltaban la trascendencia de Hidalgo en el nivel nacional en el flujo migratorio. Por otra parte, se confirmaba la permanencia del Valle del Mezquital como la principal zona expulsora de población hacia Estados Unidos. En 2020 Hidalgo también tuvo un alto grado de intensidad migratoria, al posicionarse en el contexto nacional en el lugar número 10 por debajo de Zacatecas, Michoacán, Nayarit, Guanajuato, San Luis Potosí, Aguascalientes, Oaxaca, Durango,

y Guerrero. De los 30 municipios con grados de intensidad migratoria muy alto, alto y medio, casi la mitad de ellos se localizan en el Valle del Mezquital.

Cuadro 1. Resumen de las intensidades migratorias en Hidalgo, 2000, 2010 y 2020

<i>Dimensión</i>	<i>2000</i>	<i>2010</i>	<i>2020</i>
Grado de intensidad migratoria	Alto	Alto	Alto
Posición a escala nacional	Doceavo	Quinto	Décimo
Municipios con grados de intensidad migratoria muy alta	4	13	11
Municipios con grados de intensidad migratoria alta	16	15	8
Municipios con grados de intensidad migratoria media	15	26	11
Total de municipios	35	54	30
Municipios con algún grado de intensidad migratoria ubicados en el Valle del Mezquital ¹⁰	16	25	14

Fuente: elaboración propia con base en Conapo (2002, 2012 y 2022).

Ante la magnitud de la migración internacional de la población hidalguense el gobierno estatal emprendió algunas acciones. En 1999 se creó la Coordinación General de Apoyo al Hidalguense en el Estado y el Extranjero (Cahidee). Su función consistía en brindar apoyo, asesoría y protección a los migrantes y sus familias, difundir e implementar programas que estimularan el arraigo al terruño e impulsar proyectos productivos (Pizarro, 2010). Además de la fundación de Cahidee, funcionarios

¹⁰ El número de municipios considerados para delimitar al Valle del Mezquital fueron 30.

del estado (gobernadores y presidentes municipales) y diversas organizaciones, como el Consejo Supremo Hñähñú, comenzaron a emprender visitas a los puntos donde se concentraban los migrantes. Estas actividades se llevaron a cabo con la finalidad de promover entre ellos casas de migrantes hidalgenses para que los migrantes se organizaran y pudieran enfrentar en grupo algunas de sus demandas (Escala, 2005; Trejo, 2010). La creación de Cahidee (hoy día denominado Oficina de Atención a Migrantes) y las visitas de los funcionarios del gobierno hidalguense mostraban la dimensión que había adquirido el fenómeno migratorio en el estado.

El auge de la migración internacional hidalguense se dio entre los 1990 y mediados de la década de 2010. El perfil sociodemográfico de esta movilidad se distinguió por su carácter irregular, masculinizado (los censos de 2000 y 2010 evidencian que de la población emigrante más de 80% era del sexo masculino) y situados en las edades más productivas. Entre los principales estados de residencia se encuentran California, Texas, Florida y Carolina del Norte (Fundación BBVA y Conapo, 2017). Dentro de dicho perfil hay que agregar el componente étnico, un rasgo que caracteriza y diferencia a la migración internacional hidalguense de otros flujos en el país. El elemento étnico de la migración hidalguense se documentó con datos cuantitativos, con los microdatos del Censo 2000 se encontró que del total de hogares hidalgenses (43 mil 951) con migrantes internacionales 26% (11 mil 304) era indígena. De este universo de hogares indígenas 76% eran hogares otomíes del Valle del Mezquital, por ello se aludía que el patrón migratorio predominante de los otomíes era la migración internacional y de los nahuas la migración interestatal (Quezada, 2008). Posteriormente, en otra investigación (Quezada y Granados, 2014), se reveló que Hidalgo (cuadro 2), después de Oaxaca, era el estado que más contaba con migrantes internacionales hablantes de

lengua indígena. A partir de los datos de la Encuesta Intercensal Hidalgo se mantuvo como el segundo estado con más migrantes hablantes de lengua indígena, repitiéndose esta situación en 2020.

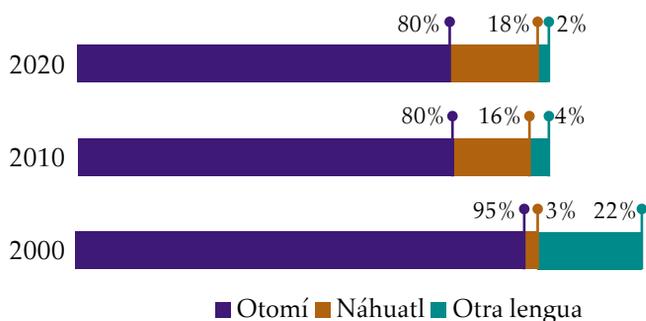
Cuadro 2. Migrantes internacionales hablantes de lengua indígena, 2000, 2010, 2015 y 2020

<i>Entidad federativa</i>	<i>1995-2000</i>	<i>Entidad federativa</i>	<i>2005-2010</i>	<i>Entidad federativa</i>	<i>2010-2015</i>	<i>Entidad federativa</i>	<i>2015-2020</i>
Oaxaca	2 409	Oaxaca	10 001	Oaxaca	6 253	Oaxaca	5 913
Hidalgo	1 335	Hidalgo	5 003	Hidalgo	2 231	Hidalgo	1 692
Michoacán	954	Puebla	2 712	Guerrero	1 643	Guerrero	1 562
Baja California	433	Guerrero	2 243	Puebla	1 616	Puebla	1 107
Puebla	386	Veracruz	1 816	Veracruz	1 292	Veracruz	912
Jalisco	342	Yucatán	1 683	Yucatán	1 135	Baja California	906
Yucatán	333	Michoacán	1 514	Michoacán	900	Yucatán	786
México	277	México	1 343	Estado de México	714	Chiapas	592
Guerrero	250	Coahuila	935	Baja California	713	Estado de México	547
Distrito Federal	225	Baja California	597	Coahuila	408	Michoacán	444
Resto de entidades	1 495	Resto de entidades	4 255	Resto de entidades	2 488	Resto de entidades	2 247
Total	8 439	Total	32 102	Total	19 393	Total	16 708

Fuente: elaboración propia con los microdatos de los Censos (2000, 2010 y 2020) y Encuesta Intercensal 2015.

De forma semejante al año 2000, en 2010 y 2015 se encontró que los migrantes internacionales hablantes de lengua indígena de Hidalgo eran en su mayoría de origen otomí (gráfica 2).

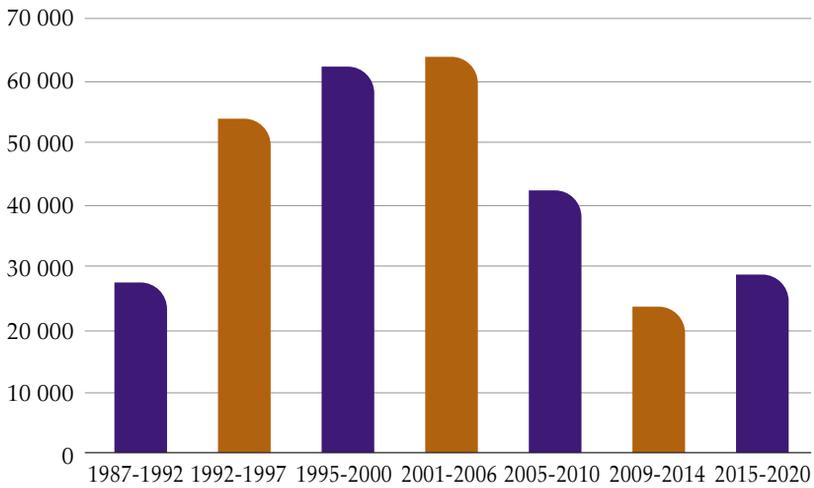
Gráfica 2. Porcentaje de migrantes hablantes de lengua indígena por grupo étnico en Hidalgo, 2000-2020



Fuente: elaboración propia con microdatos del Censo 2000, 2010 y 2020.

Los datos de la Encuesta Nacional de la Dinámica Demográfica y de los censos de población más recientes (gráfica 2) muestran que el volumen de la migración internacional hidalguense ha disminuido. El descenso ha sido asociado a la migración de retorno, una mejora en la calidad de vida de la población en los municipios expulsores y los efectos de la transición demográfica en los municipios de expulsión. En estos municipios es notorio un descenso de la población joven y productiva, que fue una característica de los migrantes en los 1990, 2000 y 2010. Si bien el volumen de tal migración internacional ha decaído, se han generado otras dinámicas, por ejemplo, el incremento de hidalguenses nacidos en Estados Unidos. Mientras en 1990 el Censo registró a 927 hidalguenses nacidos en el país vecino, en 2015 la Encuesta Intercensal contabilizó a 15 mil 149 (Cortés, Granados y Quezada, 2020). Por su parte en el censo de 2020, los nacidos en Estados Unidos ascendió a 14 mil 794 personas.

Gráfica 3. Volumen de la migración internacional hidalguense, 1992-2020



Fuente: Cortés, Granados y Quezada (2020) y microdatos del Censo 2020.

Características de la migración internacional de los otomíes

La bibliografía que ha sistematizado la migración de los otomíes del Valle del Mezquital permite situarla en tres periodos 1940, 1980, 1990 (Schmidt y Crummet, 2004; Solís y Fortuny, 2010; Rivera y Quezada, 2011; Quezada y Granados, 2014). La que se dio en 1940 era de carácter temporal y practicada básicamente por varones. Ellos emigraban a los campos de tabaco y algodón en Texas o pizca de naranja en California. Dado que se trataba de casos aislados no existieron mayores repercusiones en las comunidades de origen, además estos migrantes otomíes no tenían como finalidad establecerse en Estados Unidos. Por otro lado, aunque hubo casos de personas que fueron contratadas ya sea como braceros o como trabajadores temporales, la participación

de los otomíes en el Programa Bracero (1942-1964) no tuvo mayor trascendencia. Tal cuestión diferencia a los otomíes de otros contextos indígenas, por ejemplo, otros grupos indígenas como los mixtecos y zapotecos de Oaxaca, purépechas de Michoacán y mixtecos de Puebla, quienes sí tuvieron mayor participación en el Programa Bracero (Fox y Rivera, 2004; Kearney, 2000; D'Auberte, 2000; Cruz Manjarrez, 2013; Leco, 2009). La migración de 1980 ya no comprendió casos aislados, sino que comenzó a involucrar a más localidades del Valle del Mezquital, incluso hubo casos de personas que regularizaron su situación migratoria con el programa de legalización en 1986. Esta migración tampoco tuvo mayores efectos en las localidades de origen, en tanto, la migración de 1990 y la década siguiente fue la más perceptible y de mayor impacto en los lugares de origen. Dicho flujo tiene similitudes con el perfil general de la migración hidalguense: irregular, masculinizado y situado en las edades laborales, sin embargo, para el contexto del Valle algunos de esos migrantes eran indígenas y por ende futuros ciudadanos comunitarios de sus lugares de origen.

La migración de este grupo étnico coincidió con la de otros grupos indígenas del país como los de Veracruz, Chiapas y Yucatán. Por ello no es casual que a principios de milenio en la literatura sobre la migración mexicana se mencionara la creciente participación de la población indígena en los flujos migratorios (Durand y Massey, 2009). Asimismo, se advertía que la población migrante mexicana había crecido en términos de su «diversidad geográfica» y se había hecho «cada vez más multiétnica» (Fox y Rivera, 2004:9). En los estudios de la migración indígena también se afirmó que la participación de indígenas en la migración internacional no era nueva y que había indicios de estos flujos desde el siglo XIX, no obstante, se subrayó que el proceso de indianización de las corrientes migratorias hacia el norte se había acentuado

en las últimas décadas del siglo XX (Velasco, 2008; Weber, 2008; García, 2008).

Entre las causas estructurales que explican el flujo internacional de los otomíes se encuentran las crisis económicas de los 1980 y 1990, el efecto de las políticas neoliberales, ausencia de políticas públicas y de ofertas laborales en los lugares de origen. Estas causas son similares a las de otros grupos indígenas de reciente migración como los ya mencionados, aunque en el impulso de la migración otomí figuran las redes sociales, el coyotaje local y la migración como rito de paso (Quezada, 2018a). Otro aspecto local que pudo incidir en la migración otomí y que habría que investigar en el futuro fue el cierre del PIVM, pues constituía una fuente de trabajo para quienes se empleaban en los viveros, talleres, cooperativas y proyectos de infraestructura. Entre los lugares de destino de esta migración destacan Florida, Texas, Tennessee, Carolina del Norte, Carolina del Sur, Chicago, Nevada, Pensilvania, Nueva York y Georgia. Cabe resaltar que Florida, Texas y las Vegas, Nevada, son los lugares que concentran una buena parte de los migrantes otomíes provenientes del Valle del Mezquital. A pesar de que la migración intensa de los otomíes del Valle del Mezquital es relativamente reciente, pronto adquirió visibilidad en sus comunidades de origen y en las de destino (Rivera y Quezada, 2011). Entre las investigaciones que dan cuenta de esa situación sobresale la de Rivera (2009), quien evidenció el papel de los migrantes para la financiación y emprendimiento de proyectos comunitarios en los lugares de origen. Otra investigación es la de Franco (2012), quien documentó el impacto de las remesas en la mejora de la economía familiar y su dinamismo en la economía del Valle del Mezquital. En el caso de los lugares de destino, Schmidt y Crummet (2004) mostraron cómo la mano de obra de los otomíes cumplió un papel importante en la transformación de la ciudad, al contribuir

con el crecimiento del sector servicios. Entre las explicaciones acerca de la rapidez con la que se adaptaron los migrantes en los lugares de destino se han enunciado su pertenencia étnica y la experiencia migratoria interna previa (Rivera y Quezada, 2011; Solís y Fortuny, 2010).

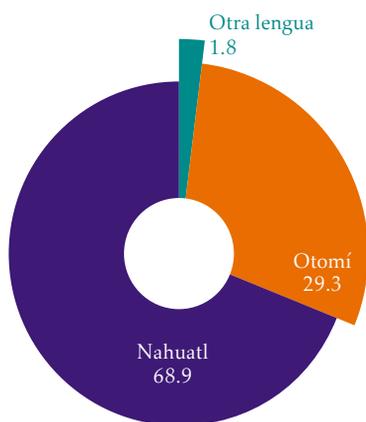
En este apartado se presentó en un primer momento el proceso migratorio en el estado de Hidalgo, un estado expulsor en la migración interestatal e internacional. Si bien el volumen de la migración internacional ha descendido, han surgido nuevos procesos que deberán estudiarse, como los vínculos de los descendientes de los migrantes con sus lugares de origen, es decir, la integración de los nacidos en Estados Unidos a los lugares de origen de sus padres migrantes. En esta migración internacional se ha subrayado el componente étnico de la migración hidalguense en la que los otomíes del Valle del Mezquital sobresalen en dicho patrón migratorio internacional, debido a las redes sociales tejidas desde finales de los 1980. De esa manera, es imperioso documentar lo que ha sucedido con las comunidades de origen entre ellas, la reconfiguración de las formas de organización comunal, la participación de los migrantes en los proyectos de desarrollo comunitarios y la forma en que estas comunidades enfrentaron la ausencia de su población productiva y ciudadanos comunitarios.

La forma de organización social de los otomíes del Valle de Mezquital

El otomí forma parte de la familia otopame de la que realtan el pame chichimeca, el otomí mazahua y el matlazinca ocuilteco. Según algunos estudiosos de este grupo étnico (Carrasco, 1979; Soustelle, 1993; Dow, 2002; Galinier, 1990; Lastra, 2010) los otomíes son considerados como uno de los grupos más antiguos

de México. Esto se debe a que fueron agricultores de la cuenca de México mucho antes que los nahuas, también estuvieron presentes en la ciudad de Teotihuacán y desempeñaron un papel relevante en Tula. De acuerdo con los microdatos del Censo 2020, la lengua otomí es la séptima lengua más hablada en México. Del total de hablantes de lengua indígena en el país, 285 mil 517 personas mayores de tres años hablaban otomí, en términos relativos representa 3.8% del total. Los hablantes de otomí se distribuyen en el centro del país en las siguientes entidades federativas: Hidalgo (38.8%), Estado de México (35.9%), Veracruz (6.8%), Ciudad de México (6.1%), Querétaro (5.9%) y Puebla (2.4%). Como se observa, Hidalgo es el estado que más alberga porcentualmente a los hablantes otomíes, puesto que son el segundo grupo indígena más numeroso después de los nahuas (gráfica 4). En 2020, 29.3% del total de la población indígena mayor de tres años en Hidalgo hablaba otomí, 68.9% náhuatl y 1.8% hablaba otra lengua indígena.

Gráfica 4. Distribución porcentual de la población indígena en Hidalgo, 2020



Fuente: elaboración propia con los microdatos del Censo 2020.

Dentro de la entidad hidalguense, el territorio otomí se ubica en dos regiones geográficamente diferentes, el Valle del Mezquital y la Sierra de Tenango. Mientras el primero cuenta con una extensión árida, el segundo se encuentra favorecido por la Sierra Madre Oriental y existen diferencias en el clima, flora y fauna, así como variantes en la lengua. Además, los otomíes del municipio de Ixmiquilpan del Valle del Mezquital se consideran *hñähñús*, el término *hñähñú* significa «el que habla con la nariz» (Botho, 1991). De acuerdo con Galicia y Vázquez (2006:113), fue un grupo de docentes etnolingüistas quien contrapuso la voz otomí con *hñähñú* debido a una errónea interpretación de una fuente histórica en torno a cómo los mexicas definían otomí en sentido peyorativo como «torpes e inhábiles». No obstante, la denominación *hñähñú* entraña la necesidad de una recuperación histórica de la identidad (Arroyo, 2001). En lo que atañe a esta investigación he decidido utilizar el término otomí al referirme a los del Valle del Mezquital.

De acuerdo con investigaciones realizadas en el Valle del Mezquital (Guerrero, 1983; Moreno *et al.*, 2006; Oliver *et al.*, 2003; Franco, 1992; Sierra, 1992; Vázquez, 1995; Mendoza, 2007) los elementos más característicos que constituyen la comunidad indígena otomí son las relaciones de parentesco, el territorio y una organización social que define el gobierno comunal. Éste se entiende como aquel que realiza su gestión sobre la base de representaciones, prácticas y discursos que apelan al bien colectivo comunal al «bien del pueblo». Son legitimados por el colectivo por el que fueron elegidos y porque gobiernan mediante procedimientos comunales como la asamblea, el consenso, el acuerdo y la revocación del mandato (Burguete, 2008:41).

Las relaciones parentales se generan a partir de las alianzas matrimoniales en las que la composición familiar más destacada es la nuclear y la extensa. La familia es de descendencia bilateral, lo que se refleja en el uso del español de unir los apellidos del

padre y de la madre. No obstante, se privilegia la descendencia patrilineal, el predominio de la virilocalidad matrimonial y la residencia patrilocal. La transmisión de la herencia y la sucesión recae en el hijo menor y entre los bienes productivos primordiales que se heredan está la tierra (Tranfo, 1989; Oliver *et al.*, 2003; Franco, 1992). Asimismo, del *parentesco sanguíneo* también es de vital trascendencia el *parentesco ritual* manifestado en el compadrazgo. Por lo general está unido a algunos sacramentos católicos entre los cuales el más importante es el bautismo, pero se extiende a otros aspectos de la vida, por ejemplo, estreno de una nueva casa, la fruta doble, la colocación de una cruz en la tumba, (Lastra, 2010). El compadrazgo que se origina con el sacramento católico del bautismo establece relaciones religiosas y sociales muy estrechas que se articulan tanto verticalmente entre padrinos y ahijados como horizontalmente entre padrinos y padres del bautizado (Oliver *et al.*, 2003). De igual modo, establece una relación de «parentesco espiritual» que durará toda la vida. La mutua ayuda, el consejo, la especie de santidad que existe entre los compadres encuentran su manifestación externa en el respeto (Tranfo, 1989:135). De acuerdo con Gorves (2013:23), en una comunidad indígena el compadrazgo es fundamental porque crea y sostiene redes locales y regionales, fortalece la organización social comunal y está dominado por la ideología de la *reciprocidad generalizada* «cuyo meollo es la solidaridad y el dar».

Las investigaciones de Franco (1992) y Mendoza (2007) proporcionan elementos para determinar las funciones de las relaciones de parentesco para la comunidad otomí. Entre ellas puede advertirse, en primer lugar, la conformación de los asentamientos (distribución de las unidades residenciales, la formación de los barrios, manzanas o colonias). En efecto, estos asentamientos son generalmente conocidos por las características geográficas del lugar donde están establecidos o por los

apellidos predominantes de sus residentes. En segundo lugar, las relaciones de parentesco son la base para los lazos de solidaridad comunal que conlleva la circulación de bienes en especie y el intercambio de fuerza de trabajo, ya sea para labores agrícolas, hechos funerarios y fiestas patronales. Finalmente, las relaciones de parentesco permiten el «reconocimiento social de pertenencia a un grupo de descendencia» (1999:149). Tal reconocimiento se da por el apellido del padre y la madre y con ello el acceso a una red de parientes.

El territorio (otro de los elementos de la comunidad otomí) contempla el lugar donde se asientan las viviendas, las tierras y los recursos naturales, además, es el lugar donde la vida cotidiana se reproduce y por el que «están dispuestos a luchar para defenderlo y mejorarlo» (Sarmiento, 1991:208). El territorio es también el espacio en el que se tejen las relaciones sociales y posee una connotación espiritual y cósmica, pues ahí reside el santo patrón, están enterrados los muertos y se encuentran los cerros sagrados. Todos ellos tienen sus propias festividades; la fiesta del santo patrón por lo general se asocia al ciclo agrícola y representa un espacio nodal para la cohesión social y el mantenimiento de una identidad colectiva: en tanto, la celebración de los muertos se lleva a cabo los días 1 y 2 de noviembre según el calendario católico (Ramsay, 1974). El culto a los cerros es una práctica común no sólo de los otomíes sino de otros pueblos indígenas de México, según Johanna Broda (2007), de acuerdo a la cosmovisión mexicana, los cerros contenían las aguas subterráneas que llenaban el espacio debajo de la tierra. Por ello a los cerros se les pedía lluvia y se creía que durante la estación seca guardaban el agua en su interior, para liberarla de nuevo en la estación húmeda. De esa forma, los «cerros, lluvia y maíz formaban una unidad conceptual en la cosmovisión y en el ritual prehispánicos» (Broda, 2007:296-297).

En lo que se refiere a los otomíes del Valle del Mezquital, en opinión de Sánchez (2007a y 2007b), los cerros también son percibidos como los proveedores del agua y representan en sí mismos al señor de las aguas. Los rituales que se realizan en torno a ellos tienen un sentido propiciatorio vinculado íntimamente con el ciclo agrícola del cultivo del maíz, pues se pide la lluvia para la siembra de temporal y se espera que la cosecha se dé bien. Una característica de los cerros venerados es que en general sus cimas están señaladas por una o varias cruces, así como por un camino que conduce directamente a ellas. La veneración a la cruz o a las cruces en los cerros es en parte el resultado de la imposición a la religión cristiana de la que fueron objeto los otomíes. Sin embargo, también es consecuencia de una tradición mesoamericana, ya que la cruz en el mundo prehispánico «estaba ligada a la estructura y dinámica del universo: cuatro rumbos indicados por los solsticios y equinoccios, cada uno regido por un dios, un signo calendárico, un color, un árbol» (Galicia y Sánchez, 2002:57). Acorde con Sánchez (2007b), para los otomíes la cruz expresa un sentido de orientación del universo, porque en casi todas sus ceremonias ofrecen a los cuatro rumbos. El humo de los sahumerios acompaña sus rituales, de pie o de rodillas se colocan frente a las imágenes de santos o de cruces y sahúman en cruz cuatro veces o bien giran en sentido contrario a las manecillas del reloj e indican los cuatro rumbos del universo. El tercer elemento de la comunidad otomí que es de vital importancia para este trabajo es la organización social que define el gobierno comunal y me centraré en la asamblea, el trabajo colectivo y el sistema de cargos. Estos tres ejes permitirán comprender las relaciones de reciprocidad, la toma de decisiones colectivas, la participación y la ciudadanía comunitaria.

La asamblea (hmunts'i)

Para las comunidades otomíes del Valle del Mezquital la asamblea representa el principal órgano de gobierno que establece las normas y organización de la comunidad. Respecto a las investigaciones que se han realizado en la región he identificado dos que tratan la importancia de la asamblea (traducido al otomí del Valle como *hmunts'i*). La primera es la de Sierra (1992:82-83), quien explica que la asamblea representa uno de los momentos clave de la «cristalización y reproducción de la vida comunal», ya que se trata de un espacio que comprende aspectos estructurales, rituales propios, tareas y objetivos que surgen legítimamente de la comunidad. En su interior se generan prácticas sociales institucionales que condensan y reproducen la estructura de relaciones sociales comunales y la relación de fuerzas simbólicas que la atraviesan. Sierra (1992) también concibe a la asamblea como una *situación de comunicación y mercado lingüístico* que se caracteriza por su nivel de formalidad, aspecto que la diferencia de reuniones informales y cotidianas. Como espacio de discusión permite entre otras cosas: el «afloramiento» de los conflictos locales y renovación de los derechos y obligaciones de los miembros ante el grupo; la discusión de las cooperaciones, las faenas y temas en cuanto a la organización del pueblo; expresar las posiciones de poder y la diferenciación social existentes en los pueblos; y abren un espacio a la toma de decisiones colectivas, lo que impide la imposición unilateral de un punto de vista dado. La segunda investigación es la de Schmidt (2013:3), quien propone que la asamblea en las comunidades otomíes del Valle es un ejemplo de democracia deliberativa por la existencia de un contexto de igualdad social y homogeneidad cultural relativas y la decisión de los ciudadanos para participar y cooperar. Considera que el proceso deliberativo en la asamblea posibilita el intercambio recíproco y público de

opiniones, desacuerdos y argumentos para la solución de asuntos y necesidades comunales. Por tanto, la asamblea es el espacio donde se «impone» el consenso y este carácter colectivo de las decisiones es lo que faculta la adopción de normas legítimas. Dichas normas serán respetadas aún para quienes no asistan a la asamblea. Finalmente, expone algunas contradicciones derivadas de la asamblea, entre ellas, la manipulación de las opiniones de personas con mayor capital social y quienes no están de acuerdo con lo establecido actúan en contra de ella (no participar en faenas, no cooperar).

Con relación a lo anterior y a partir de la experiencia de participación comunitaria de mi familia (padre, hermanos y esposo) se debe puntualizar que no todos los miembros de la comunidad asisten a una asamblea comunitaria, sino sólo aquellos que tienen la facultad para hacerlo. En el caso de las comunidades otomías del Valle, estas personas tienen que poseer cierta condición que es la ciudadanía comunitaria, por ejemplo, Schmidt (2013) destaca la presencia de «ciudadanos» en las asambleas, los cuales pueden ser hombres o mujeres. Como resultado de su investigación en varias comunidades del Valle, Rivera (2006) da cuenta de la presencia de mujeres en las asambleas, algunas representan a sus esposos, hermanos, padres o hijos que son migrantes. Pero otras asisten porque son ciudadanas (hacen su faena, desempeñan cargos y pagan cooperaciones), se trata de mujeres con alguna profesión que al contar con recursos económicos y capital social, Rivera aclara que se volvieron atractivas para la comunidad. Afirma que si llegan a casarse con un varón que no pertenece a la comunidad tienen la opción de quedarse a vivir ahí y adoptar la ciudadanía comunitaria en lugar de sus esposos.

Los cargos comunitarios (civiles y religiosos)

Otro elemento de gran trascendencia en la organización comunal de los otomíes del Valle del Mezquital es el sistema de cargos cívico religioso. En su estudio sobre tres comunidades del municipio de Ixmiquilpan, Mendoza (2007) distingue las siguientes características de este sistema: la indivisibilidad de las funciones religiosas y civiles de los cargueros, la duración anual del cargo y su carácter honorífico (no se recibe retribución económica para su ejercicio). Asimismo, detalla que es una responsabilidad que realiza un adulto varón que ha sido electo de una terna en una asamblea general. El número de cargueros está en relación con el número de manzanas que conforman a la comunidad y entre ellos existe una jerarquía determinada por su lugar de residencia. La persona que habita en la manzana dominante es el que ocupa el cargo más alto, entre las responsabilidades de los cargueros se encuentran la organización del trabajo colectivo y ser ejecutores de las sanciones derivadas del incumplimiento de una tarea comunitaria o del perjuicio en contra de una persona. Según Mendoza (2007:42) el sistema de cargos es la institución en la que se «fundamenta el sistema de organización comunitaria», porque es el espacio donde se define la participación de los miembros de la comunidad para el trabajo colectivo y sirve como cimiento de un entramado de relaciones de cooperación entre familias, con asentamiento disperso. Sierra (1992:55) sostiene que en algunas comunidades otomíes del Valle el sistema de cargos es uno de los «armazones principales de la organización y el gobierno local». A diferencia de Mendoza (2007), recalca una separación y una mayor distinción entre el ámbito civil y religioso e indica que en el espacio público de los cargos civiles se concentra la autoridad formal, oficial, reconocida por el Estado. Adicionalmente asevera que los cargos son rotativos y se eligen anualmente en

una asamblea general o comunitaria, entre los cargos civiles más importantes están el juzgado auxiliar, las autoridades ligadas a la tierra (comisariado ejidal y de bienes comunales) y los derivados de comités y cooperativas. En las comunidades que investigó, la autoridad civil fundamental era el juzgado auxiliar compuesto por dos jueces (titular y suplente), así como los ayudantes (comisionados, regidores, policías y topiles). El juez tenía tareas específicas asignadas por los funcionarios municipales y otras otorgadas por la comunidad. De esa forma el juez era uno de los principales intermediarios del Estado en la comunidad porque establecía las correas de transmisión entre los proyectos y políticas de desarrollo y garantizaba los contactos de los agentes públicos en la comunidad. Por otro lado, el juez era ante todo una «autoridad del pueblo elegido por una asamblea». Durante el tiempo que duraba su servicio coordinaba las labores de la comunidad y las faenas, conciliaba las disputas locales, representaba y gestionaba asuntos en el exterior. Esta autoridad delegada del juez, vigilada y controlada por la comunidad e indirectamente por el Estado, correspondía según Sierra a un tipo de «autoridad limitada». Este juez no podía imponer unilateralmente sus decisiones, pues para contar con el apoyo de la comunidad necesitaba negociar y dar a conocer sus proyectos en asamblea.

Actualmente en las comunidades del Valle la autoridad civil más relevante sigue siendo la delegación (antes juzgado auxiliar), misma que es reconocida por el gobierno del estado de Hidalgo a través de la Ley Orgánica Municipal. La delegación se conforma por un delegado (o *nzaya* en otomí), subdelegado y otras personas que les auxilian y que reciben distintas denominaciones según la comunidad de la que se trate. El delegado continúa siendo quien gestiona ante las autoridades del municipio las demandas de su comunidad y es el encargado de mantener el orden en su interior. Paralelo a la delegación están presentes

las autoridades relacionadas con el tipo de propiedad de la tierra. En el caso del sistema ejidal existe una comisaría (presidente, tesorero, secretario, vocales y respectivos suplentes) y un consejo de vigilancia (presidente, secretarios y suplentes). Éstos son electos sólo por quienes son reconocidos como ejidatarios por las leyes agrarias de la federación. Aunque en algunos casos las asambleas ejidales suelen ser más pequeñas que las comunitarias, mantienen gran parte del control comunitario, ya que los ejidatarios son los dueños de la tierra. Adicionalmente, los delegados en múltiples ocasiones tienen que consultar con aquellos la toma de decisiones comunitarias (Moreno *et al.*, 2006). Así como lo observaba Sierra (1992), en las comunidades otomíes estudiadas por Oliver *et al.* (2003), los aspectos civiles y religiosos suelen estar separados. Cabe precisar que los cargos ya no son exclusivos de los varones puesto que es común ver a mujeres que ejercen cargos (Rivera, 2006).

Por otra parte, la autoridad religiosa está integrada por mayordomos (*b'etri* o *b'epate*) o los «cargueros», generalmente quienes realizan tales actividades son las personas que profesan la religión católica. La elección y la forma en la que operan los mayordomos y cargueros varían en algunos casos; estas autoridades son electas en asamblea comunitaria, en ocasiones son los mismos mayordomos y cargueros quienes buscan a las personas para delegarles dicha función. Por último, está la opción de que sean las propias personas quienes de manera voluntaria se anotan en una «lista» para fungir como mayordomo o carguero. Los mayordomos son los encargados de cuidar la iglesia y asistir a las ceremonias religiosas. En tanto que los cargueros son responsables de los gastos para la fiesta (comidas, danzas, flores, cohetes, castillos, etcétera) (Guerrero, 1983). El financiamiento de la fiesta patronal no sólo corre a cargo del mayordomo o carguero, ellos reciben una aportación monetaria de parte de los miembros de

la comunidad (incluyendo en algunas ocasiones a los que profesan otra religión diferente a la católica). Es pertinente aclarar que en algunas localidades (sobre todo las de reciente formación) no existe la figura de mayordomía, pero sí comités (iglesia o feria) que realizan una labor similar a la del mayordomo.

*La ayuda mutua (mfats'i) para el trabajo de la tierra,
la celebración de una festividad y hacia la comunidad*

Concerniente al trabajo colectivo practicado por los otomíes del Valle del Mezquital se ha encontrado que se manifiesta en tres esferas: en el trabajo de la tierra, en la celebración de una fiesta y en el trabajo para la comunidad (Tranfo, 1989; Mendoza, 2007; Lastra, 2010). La ayuda mutua en el campo es una actividad que prácticamente ha desaparecido, se manifestaba sobre todo al arar, cultivar y cosechar el maíz. Antes se medía el trabajo por tareas equivalentes a unas cuatro horas de trabajo. El dueño de la milpa ofrecía pulque y su esposa ofrecía la comida a los que trabajaban. Todos llevaban la cuenta de las tareas que les debían para que en otra ocasión los demás les ayudaran de la misma manera (Ramsay, 1974). La ayuda para la celebración de una fiesta (mayordomía, boda, bautismo, entre otros) aún se mantiene. Esta actividad consiste en apoyar a quien celebra la fiesta con productos en especie o con trabajo físico (por ejemplo, ayuda para preparar la comida). Posteriormente, quien recibe ese apoyo tendrá que devolverlo, incluso es habitual que aumente la cantidad que devuelve. Por ello es común que el que ayuda y el que recibe tengan sus «listas» en las que se anotan las deudas y los favores (Mendoza, 2007).

El trabajo realizado para la comunidad es conocido en el contexto de los otomíes como faena (*Hmunts'i b'efi*) y es similar a la que practican otros pueblos indígenas. La faena significa prestar

un servicio sin remuneración para la comunidad, en especial en los trabajos de construcción de una carretera y edificios públicos (escuela, centro de salud, molino comunitario, etcétera), así como para la introducción de servicios públicos (agua potable, luz, drenaje). Las personas que convocan a faena son por lo general los miembros de la delegación (Schmidt, 2013). Oliver y colegas (2003) exponen varios cambios que ha tenido la faena, desde su punto de vista se ha vuelto una institución coercitiva de la cual los otomíes con ingresos superiores se liberan al pagar a un peón para que los reemplace en esa actividad. Otros han notado la presencia de mujeres, vinculada de nueva cuenta con el fenómeno migratorio. Al respecto, Rivera (2006) documentó el caso de algunas comunidades del Valle del Mezquital donde en ausencia de varones las mujeres han sido contratadas para laborar como «faineras».

De forma semejante a lo que sucede con la asamblea, sólo aquellos que tienen una membresía, como la ciudadanía comunitaria, son reconocidos formalmente en estos dos espacios (cargos y faena). Para Schmidt (2013:151) la ciudadanía comunitaria es negociada afuera de las definiciones normativas de ciudadanía y por debajo de los niveles de gobernabilidad del Estado nación. Además, está «íntimamente ligada a expectativas de carácter cívico que definen la membresía comunal», misma que se exige a través de la participación en faenas, cargos y asistencia a la asamblea. Por lo anterior, Schmidt asevera que dicha ciudadanía tiene un carácter coercitivo porque otorga beneficios y obligaciones y las listas en las que se tabulan las participaciones son prueba de la participación comunal y el cumplimiento ciudadano. De ese modo quien no cumple con todas las tareas y obligaciones estipuladas puede ser sancionado. Algunos trabajos etnográficos realizados en la región muestran que entre los criterios más importantes para ser ciudadano destaca la condición de ser jefe

de familia. Es decir, el ciudadano representa a la familia, por lo que ha sido común que los asuntos asociados con la comunidad hayan sido tarea de los varones; sin embargo, las mujeres viudas y madres solteras también adquieren la condición de ciudadanía por ser jefas de familia (Rivera, 2006).

La participación en la asamblea, el sistema de cargos, la faena y el ejercicio de la ciudadanía conlleva a relaciones de *intercambio recíprocos*. Como argumentan Barabas y Bartolomé (2003:44), la reciprocidad en la mayor parte de la población indígena desempeña un «papel clave» en los procesos de identificación étnica, en el desarrollo de la vida colectiva y simbólica y de las formas de participación y de la acción social. Asimismo, esta red de intercambios recíprocos (bienes y ayudas materiales e inmateriales) es «parte medular» del tejido de relaciones que construye la estructura social comunitaria y se encuentra en todos los campos de la vida social. El don presente en esos intercambios recíprocos es un acto voluntario, aunque supone «implícitamente la obligación de retribuir». La obligatoriedad contempla factores económicos y sociales y un código moral cultural que Barabas y Bartolomé (2003:42) denominan la ética del don, ya que se pone en juego valores como «la palabra empeñada, el prestigio, el compromiso, el nombre de la familia, la buena vecindad, la amistad, el afecto y el gusto por dar a los que se estima». Por ejemplo, en lo que refiere al ámbito público del desempeño de cargos, las autoridades donan trabajo y bienes a la comunidad que serán reciprocados con el reconocimiento por el buen desempeño y con el servicio de otros cargueros. Los cargueros no sólo buscan prestigio sino el cumplimiento del servicio entendido como respeto y afecto hacia los demás.

En síntesis, en este capítulo se describieron tres aspectos: en primer lugar, una periodización de las políticas indigenistas implementadas en el Valle del Mezquital. Su revisión es vital en

aras de comprender los efectos que tuvieron en las localidades de estudio, así como explicar las iniciativas de desarrollo comunitario que se llevaron a cabo, mientras algunas de dichas políticas se ejecutaban. Frente a la imagen de un valle desértico, pobre e indígena, que detallaron los ideólogos del indigenismo, paradójicamente en varios municipios del Valle del Mezquital brotaban y siguen aún las aguas termales. No obstante, en los informes realizados por algunos de los representantes del indigenismo o de las investigaciones efectuadas posteriormente casi no se dijo nada sobre las potencialidades en el Valle del Mezquital, ni del papel que desempeñaban las personas que habitaban en las cercanías de esos recursos naturales. En segundo lugar, se expuso el proceso migratorio en el estado de Hidalgo y se destacó su relevancia en el nivel nacional, la posición del Valle del Mezquital como región expulsora de migrantes y el carácter étnico de tal movilidad. En tercer lugar, se caracterizó a la comunidad otomí al hacer énfasis en las relaciones de parentesco, el territorio y sobre todo en los tres ejes que definen el gobierno comunal: la asamblea, el sistema de cargos y la faena. Estos dos apartados contribuyen a explicar la forma en que las localidades de estudio se adaptaron al proceso migratorio que han vivido, por ello, en los dos siguientes capítulos se analizarán las consecuencias que ha traído la migración en la forma de organización social y su posible articulación con el desarrollo comunitario.

Capítulo III



Formas de organización comunal y migración en Tlacotalpilco

He deseado regresar a mi pueblo, no sé si alguna vez logre cumplir mi sueño. Me es muy difícil decidir por la familia que tengo acá en Estados Unidos y en el pueblo han cambiado muchas cosas, han impuesto nuevos reglamentos. Me han dicho que las personas que salieron de aquí y han tardado en regresar y que quieren volver tienen que pagar cierta cantidad de dinero según el tiempo que han estado ausentes. En este caso llevo cuarenta y tantos años y sería una fortuna lo que tendría yo que pagar para regresar.

Señor Herón, agosto de 2011

Este capítulo tiene como objetivo identificar el proceso migratorio y sus efectos en la comunidad de Tlacotalpilco.¹¹ En primer lugar, se examina de qué forma se regula la vida comunitaria y si este sistema normativo se vio afectado por el contexto migratorio. En segundo lugar, se caracteriza la asamblea, el sistema de cargos y la faena, en estos tres espacios se indagan los mecanismos de participación, así como la práctica de la ciudadanía comunitaria. Finalmente, se investiga de qué forma los migrantes que poseen esa membresía mantuvieron sus vínculos con la comunidad.

¹¹ Una versión más sintetizada que habla de la comunidad de Tlacotalpilco y el desarrollo comunitario fue publicado en Quezada (2018b).





Características históricas y sociodemográficas de Tlacotlapilco

Tlacotlapilco en náhuatl significa tierra de nobles o lugar donde habita la nobleza. En otomí ha sido nombrado como *nzúmhai* o lugar donde la tierra está colgada. En el siglo XVI el Valle del Mezquital fue dividido en cinco partidos que se correspondían con antiguas provincias prehispánicas: Actopan, Itzmiquilpan, Tetepango-Hueypuchtla, Tula y Xilotepec. Cada uno tenía un corregimiento y una alcaldía mayor en sus diferentes cabeceras, de 1521 a 1530 las cabeceras y los pueblos fueron sujetos a encomienda (Aguilar, 1991). Tlacotlapilco perteneció a la jurisdicción de Tetepango-Hueypuchtla y hasta el siglo XVIII, el 19 de septiembre de 1735, se constituyó como pueblo por Real Cédula (expedida en Madrid España desde el 12 de julio de 1695). La constitución de Tlacotlapilco como pueblo fue resultado de un litigio que emprendieron los habitantes en contra de los dueños de la Hacienda de San Antonio Buenavista o Juandó. A Tlacotlapilco se le otorgó un espacio de 600 varas que fueron medidas por los cuatro vientos con punto de origen en la iglesia de San Lorenzo edificada entre 1709 y 1729 (Bustos, 2010).

En la actualidad, Tlacotlapilco pertenece al municipio de Chilcuautla (forma parte de él desde 1850, cuando Chilcuautla recibió la categoría de municipio) y es una de las 24 localidades que conforman dicho municipio. A diferencia de la mayoría de esas localidades, Tlacotlapilco desde tiempos remotos fue favorecido por las aguas del río Tula, uno de los principales afluentes de agua del estado de Hidalgo. Tlacotlapilco se constituye hasta 2015 por seis manzanas: El Centro, La Loma, Cerro Colorado, La Presa, La Barranca y Palmiras. Según Mendoza cada manzana es un asentamiento que forma parte de la comunidad, una de ellas asume el

papel de centro, donde por lo general se localizan los espacios religiosos, políticos, educativos, de salud y de abastecimiento, pero «sobre todo ese sitio de residencia de la máxima autoridad comunitaria» (2007:37). Todas las manzanas están sujetas al santo patrono de la manzana dominante, así, el cumplimiento del ciclo festivo religioso es un asunto que involucra a todos los integrantes de la comunidad. De igual modo, independientemente de la manzana en la que se reside, existen trabajos colectivos de los que nadie debe estar excluido para la edificación o el mantenimiento del templo, el cementerio, los caminos y los servicios públicos.

Con relación a lo que se observó en el trabajo de campo, es en la manzana de El Centro donde se concentran los grandes espacios de infraestructura (el panteón, la delegación, la clínica de salud, las escuelas, la iglesia católica, el auditorio y el Parque Acuático y Ecológico Tlacotalpilco). Empero, se notaron algunas diferencias referentes a lo descrito por Mendoza (2007), por ejemplo, las autoridades principales no siempre residen en El Centro. En la manzana de Cerro Colorado hay otra iglesia católica con su propio santo patrón y escuelas (preescolar y primaria de carácter bilingüe). En las manzanas Palmiras y La Loma se ubican dos iglesias cristianas (Pentecostés A.R. Monte Sinaí y Pentecostés El Jordán), lo que indica un cambio religioso que de acuerdo con las entrevistas realizadas data desde 1940, incluso, casi todos los residentes de la manzana Palmiras son cristianos. En ese sentido, las manzanas de Tlacotalpilco no están sujetas a un santo patrón dominante ni a un solo ciclo festivo religioso. Su principal vínculo es que comparten la organización del gobierno comunal y las relaciones de cooperación y trabajo para los espacios comunes.

El Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) consideró a las manzanas de Tlacotalpilco como localidades, que define como un «lugar ocupado con una o más

viviendas, las cuales pueden estar o no habitadas; este lugar es reconocido por un nombre dado por la ley o la costumbre» (2009:5). El nombre de las manzanas que la comunidad reconoce no necesariamente concuerda con las que registra el INEGI. El Censo de Población y Vivienda 2010 relativo a los resultados por localidad sólo identificó a dos de las seis manzanas: El Centro y Cerro Colorado. De acuerdo con las autoridades de la comunidad, la población de las manzanas La Loma, La Barranca, La Presa y Palmiras fue quizá incluida a cualquiera de aquellas dos manzanas. Con esta salvedad, en 2010, conforme a los datos por localidad del INEGI, Tlacotalpilco contaba con mil 245 habitantes, de los cuales 580 (46.6%) eran hombres y 665 (53.4%) mujeres. De esta población, 36% de las personas mayores de tres años hablaba otomí, es decir, 449 hablantes. En 2020, según los principales resultados por localidad (ITER) se contabilizaron mil 304 personas donde 50.5% eran mujeres y 46.5% hombres. El índice de masculinidad fue de 92 hombres por cada 100 mujeres. En tanto el porcentaje de hablantes de lengua indígena mayores de tres años ascendió a 262 personas representando 20.1% de la población total. Cuando se indagó con las autoridades si esta comunidad se consideraba indígena asintieron de manera positiva; no obstante, reconocieron que el número de hablantes ha disminuido y que las manzanas de Cerro Colorado y La Barranca se distinguen por albergar al mayor número de hablantes en la comunidad, de ahí que no sea casual que sus escuelas estén dentro del sistema bilingüe. Cabe mencionar que se detecta una preocupación de las autoridades para el rescate de la lengua, al respecto han implementado algunas estrategias. En 2008 se nombró a las manzanas, avenidas y caminos de Tlacotalpilco en lengua otomí, la denominación se relaciona con la flora y los principales cultivos que se obtienen (imagen 1): *muza* (zapote), *demza* (nogal), *ixi* (durazno), *ra zagthuni* (el pirul), *ts'ani* (aguacate), *thenga nda*

(granada), *ndajuähi* (milpa grande), *dengue* (tierra laderosa) y *m'inza* (huizache). Una de las personas que participó en este proyecto aseguró que hubo diversas reacciones sobre la comprensión de los nombres:

Algunos decían que iba a ser difícil escribir estos nombres cuando alguien quisiera dar su dirección postal; que cuando se buscara una casa no la encontrarían porque no le entenderían. Pero esto se resolvió porque pusimos la traducción al español, y como les decía a veces mandamos cartas a nuestros familiares en Estados Unidos con direcciones en inglés y cómo ahí no decimos nada. Le tenemos que entender, y los que vienen de fuera le deben de entender también al *hñähñú* (señor Wilfredo, entrevista 26 de junio de 2011).

Imagen 1. Ejemplos de nombres en otomí



Fuente: archivo personal, diciembre de 2011.

Relativo a la propiedad de la tierra sobresale la pequeña propiedad (cada individuo es propietario particular de su parcela); a pesar de este régimen existen espacios que pertenecen a toda la comunidad, por ejemplo: el panteón, el pozo de agua potable y las

aguas termales que alimentan al Parque Acuático Ecológico Tlacotalpilco (PAE). En la actualidad está prohibida la venta de terrenos a personas que no son de la comunidad. Quienes deseen vender sus propiedades deben informarlo en una asamblea comunitaria, si nadie se interesa en adquirirlas se ofrecen al PAE, quien finalmente las compra, tal y como ha pasado ya con algunas propiedades.

El proceso migratorio en Tlacotalpilco

La migración ha sido una práctica desde antaño en Tlacotalpilco, desde comienzos del siglo XX la población en especial masculina emigraba a municipios aledaños como Mixquiahuala y Progreso de Obregón. Aquí laboraban principalmente en el campo y algunos en el sector de la construcción. A mediados de ese siglo se dirigieron a otros estados de la república, el Distrito Federal destacó como el primordial lugar de trabajo. En ese sentido, entre 1940 a 1980 los varones de Tlacotalpilco fueron reclutados por contratistas para laborar en la Ciudad de México. Según cuentan las personas de mayor edad, los días lunes partían a las tres de la mañana alrededor 10 autobuses llenos de gente, al grado que en Tlacotalpilco «se vaciaba el pueblo» porque no había hombres. Algunas de las personas que participaron en esta migración mencionaron que les causaba «cierto orgullo» haber formado parte de la construcción de «grandes» obras de infraestructura como el metro, el drenaje profundo, canales de irrigación, los edificios en Santa Fe y estadios para las olimpiadas de 1968. Dichos varones solían retornar a la comunidad los fines de semana y los lunes comenzaban nuevamente su viaje hacia la Ciudad de México. La migración no sólo era masculina, participaron también mujeres que se insertaron en el trabajo doméstico, las cuales tuvieron sus propias redes que les permitieron emigrar. Con relación a ello, una de estas mujeres expresó:

Tenía 18 años cuando me fui, era como en 1949, yo le dije a una señora que conocía que si me podía llevar. Trabajé mucho en casa, en la primera duré 25 años, en la otra duré 15 y en la última como otros 15. No sé leer, no sé escribir, no estudié, sí hablo otomí, pero qué valía el otomí allá, así que tuve que aprender español (Juana, entrevista 19 de junio de 2011).

En Tlacotalpilco los ingresos de la migración también se complementaban con la venta de los cultivos (aguacate, tomate, chile, maíz, frijol) que se obtenían en las cosechas. En su mayoría se trataba de cultivos de temporal y poco de riego (especialmente aquellas personas cuyas tierras eran favorecidas por las aguas del río Tula). Asimismo, había familias que tallaban la lechuguilla de donde sacaban el ixtle para elaborar ayates y venderlos.

La migración interna masculina que se dirigía a la Ciudad de México comenzó a reducirse a principios de los 1970 en Tlacotalpilco, en particular cuando se ampliaron los canales de riego durante la época de Maurilio Muñoz Basilio en la vocalía del Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital. Esto fue así porque, tal como sentenció una de las personas que laboró en las actividades de estos canales de riego, «hubo posibilidades de emplearse, así como de irrigar aquellas tierras que no se podían regar con las aguas del río Tula, y ya no hubo tanta necesidad de irse a trabajar al Distrito Federal» (señor Pablo Martín, entrevista 21 de febrero de 2012). La disminución de la población migrante interestatal continuó en la década de 1980 y en los 1990 eran «contadas» las personas que emigraban al Distrito Federal. Al respecto, uno de los que se entrevistó en trabajo de campo y que laboró como chofer de autobuses señaló que «sólo veía como 10 o 15 gentes subirse a los autobuses en 1990» (señor Wilfredo, entrevista 26 de junio de 2011). Una de las causas de esta reducción de población se debió a que el sector de la construcción ya no demandaba

mano de obra y el país estaba implementado ajustes estructurales, derivado de las políticas neoliberales (Fox y Rivera, 2004).

A pesar de su intensidad, al igual que otras localidades del Valle, tal migración interna no causó grandes cambios en las formas de organización comunal como sí sucedió con la migración internacional. Ésta comenzó a gestarse con mayor visibilidad a finales de los 1980, por ello ciertas personas entrevistadas mencionaron que se dejó de migrar al Distrito Federal porque la gente había cambiado su lugar de destino: «Antes se decía me voy al Distrito a trabajar, en los noventa se decía me voy al Norte como si estuviera aquí a la vuelta de la esquina» (señor Wilfredo, entrevista 26 de junio de 2011).

La migración de personas de Tlacotalpilco hacia Estados Unidos inició desde la década de 1950, cuando determinados varones de la comunidad fueron contratados para el corte de naranja en California. De acuerdo con el testimonio de uno de ellos, permanecieron en Estados Unidos hasta que terminó el contrato (seis meses). La aludida migración se interrumpió hasta que en 1967 volvió a emigrar otra persona de Tlacotalpilco al estado de Colorado. Antes de partir había laborado en el Distrito Federal como jardinero y ahí fue recomendado por sus patrones para irse a trabajar a Estados Unidos. Su situación le permitió emigrar con documentos, posteriormente obtuvo la residencia y la ciudadanía estadounidense, lo que le ha servido para ir y venir de Tlacotalpilco a Estados Unidos de manera constante.

Trabajaba en la Ciudad de México con una familia americana. Tenía yo como 20 años de edad, cuando me dijeron que había posibilidades de que me fuera a Estados Unidos de manera legal para trabajar. Al principio como que no me animé, pero me insistieron tanto que tuve que gestionar mis documentos. Me fui un 6 de enero de 1967, yo todavía no lo podía creer era la primera vez que se

presentaba esta oportunidad, con documentos todo legalmente. Mi primer trabajo fue en Colorado, ahora vivo en California, obtuve la ciudadanía americana, mi esposa y mis hijos también son ciudadanos (señor Herón Martín, entrevista 10 de agosto de 2011).

Hacia la década de 1990 la cantidad de personas que emigró al país vecino se había intensificado; situación que se mantuvo hasta mediados de la década siguiente, el principal destino fueron Las Vegas, Nevada. El perfil de las personas que emigraron entre finales de 1980 a mediados de 2000 coincidió con el de otras localidades del Valle del Mezquital, se trataba de una migración preponderantemente indocumentada y de varones cuyas edades se encontraban en las etapas más productivas (15-19, 20-24 y 25-29 años de edad). La migración que se suscitaba en Tlacotalpilco, así como en otras localidades aledañas generó que el municipio de Chilcuautla (al que pertenece Tlacotalpilco) fuese catalogado por el Consejo Nacional de Población con un grado de intensidad migratoria alta en 2000 y 2010. Además, estas características de migración reciente, nuevos destinos y población indocumentada diferencian al Valle del Mezquital, como se aclaró en el capítulo II, de otras corrientes migratorias en el país.

Es preciso mencionar que una parte de la población de Tlacotalpilco que se fue a Estados Unidos había emigrado con anterioridad al Distrito Federal, hecho que le permitió una rápida inserción al mercado laboral en Estados Unidos. Referente a los trabajos de la construcción y la jardinería, uno de los migrantes opinó:

Tenía 13 años cuando me fui a trabajar al Distrito Federal, allá trabajaba en la albañilería y hacía lo que podía según mi edad, estuve trabajando en la construcción hasta los 23 años. En 1988 había regresado uno de mis cuñados de Estados Unidos, él me animó porque

me dijo que allá se ganaba mejor y me fui con él. No sólo me fui yo, sino que nos fuimos varios de aquí, llegamos a Texas, allá estuve tres años después decidí irme a las Vegas porque había mucho trabajo en la construcción. En mi caso los trabajos que me ponían no los sentía tan pesados porque ya estaba acostumbrado al ritmo de trabajo en el Distrito Federal (señor Silvano, entrevista 1 de julio de 2011).

La organización de los migrantes de Tlacotalpilco

Dada la concentración de migrantes en Las Vegas, Nevada, no sólo de Tlacotalpilco sino de otras siete comunidades del municipio de Chilcuautla, se constituyó en 2004 la Federación Hidalguense, presidida por un migrante de Tlacotalpilco. La formación de la Federación fue posible, según Trejo (2010), gracias a la capacidad organizativa de los migrantes, ante la visita que realizaba un sacerdote de la parroquia del municipio de Chilcuautla. Este sacerdote de origen alemán viajó durante siete años consecutivos a Las Vegas (1998-2004). Aunque sus viajes tenían fines religiosos, llevaba consigo cartas y mensajes de los familiares de las comunidades de origen y a su vez traía cartas, «encargos» y mensajes de los migrantes para sus familias (Trejo, 2010).

Después de que se constituyó la Federación de Hidalguenses se crearon clubes de migrantes, entre ellos el club Migrantes de Tlacotalpilco Las Vegas, Nevada en 2007. De acuerdo con Escala (2005), los clubes de migrantes son asociaciones o comités integrados por migrantes de la misma localidad o región de Hidalgo, los cuales buscan contar con la representación de la comunidad de origen a fin de promover la comunicación entre paisanos en el área donde habitan en Estados Unidos y apoyar el desarrollo de alguna obra en su comunidad de origen. Por su parte, la Federación implica un grado de institucionalización mayor que agrupa a diversos clubes del mismo estado de origen. No obstante, el

proceso para la constitución de la Federación de Hidalguenses fue inverso, pues primero debieron crearse los clubes y luego la Federación, y no al revés (Trejo, 2010).

Por otro lado, en el estado de Hidalgo se creó la Coordinación General de Apoyo al Hidalguense en el Estado y el Extranjero (Cahidee) en 1999. Al inicio de sus operaciones no encontró la existencia de ninguna asociación de migrantes hidalguenses constituida en Estados Unidos, de ahí que en sus comienzos se dedicara a promover la formación de asociaciones como uno de sus objetivos. Fue así que surgieron diversas modalidades organizativas de los hidalguenses (redes informales, clubes, federaciones y casas Hidalgo), en las que el gobierno del estado tuvo mucha participación (Escala, 2005). No extraña, entonces, que los funcionarios de Cahidee también hayan visitado Las Vegas, Nevada, como lo hicieron en otros puntos de concentración de hidalguenses en Estados Unidos (Clearwater, Florida), incluso es evidente que tales funcionarios crearon específicas condiciones (asesoría) para fundar distintas modalidades de los migrantes.

A través del club Migrantes de Tlacotalpilco Las Vegas, Nevada entre 2008 y 2010 se ejecutaron en Tlacotalpilco alrededor de 11 proyectos de infraestructura, sobresalen varios: equipamiento del centro comunitario de aprendizaje, pavimentaciones asfálticas, muro de piedra en el Parque Acuático, red de distribución eléctrica, banquetas y guarniciones, aula didáctica, Centro de Desarrollo Comunitario (Cedecom) primera y segunda etapa. De acuerdo con el representante de los programas 3X1 en Hidalgo (entrevistado el 4 de septiembre de 2011), el club Migrantes de Tlacotalpilco Las Vegas, Nevada fue uno de los que más realizó y gestionó proyectos en Hidalgo en tan sólo tres años.

En opinión de Trejo (2010), el hecho de que en Tlacotalpilco se haya emprendido cierta cantidad de proyectos de infraestructura se debió a que el presidente de este club retornó a Tlacotalpilco,

situación que le permitió conocer de cerca las necesidades de la comunidad, trasmitírselas al club y junto con las autoridades decidir las obras que se realizarían. Si bien el mismo autor destaca el liderazgo del presidente y su situación de residencia, considero que el éxito en la planeación y ejecución de dichas obras se debió en buena parte a los mecanismos de trabajo y toma de decisiones en la comunidad por medio de la asamblea.

En principio, los proyectos del 3X1 deben contar con una partida de cuatro actores: gobierno federal, estatal, municipal y organización de migrantes. En el caso de Tlacotalpilco se sumó la comunidad como un actor más. Aquellas personas consideradas como ciudadanas y cuyos nombres aparecían en la denominada lista de ciudadanos (migrantes y no migrantes) participaron con cooperaciones económicas y con faenas, por ejemplo, en la edificación del Centro de Desarrollo Comunitario (imagen 2) calificado por algunos integrantes de la comunidad como uno de los proyectos más «ambiciosos». Cada ciudadano aportó una cuota con la intención de que se concluyera la segunda etapa, el dinero sirvió para completar la partida que correspondía sólo al club de migrantes. Además, las autoridades de la comunidad participaron de manera activa con el comité de la obra y el representante del club de migrantes. El Cedecom funciona actualmente como el lugar donde se reúnen las principales autoridades de la comunidad, se resguarda el archivo y se celebran las asambleas comunitarias.

La participación de la comunidad como un actor más en la implementación del Programa Federal para Migrantes 3X1 fue analizada por Straffon *et al.* (2006); en su investigación sobre tres comunidades del estado de Oaxaca indican que pese a tratarse de comunidades marginadas y pobres poseían recursos culturales que les otorgaron fuerza organizativa para promover la participación y la toma de decisiones. Las asambleas comunitarias fueron el espacio donde se consensó el proyecto a realizar y la forma de

participación de la comunidad, en tanto el tequio sirvió para subsanar determinado faltante de aportación del municipio o de los migrantes.

Imagen 2. Centro de Desarrollo Comunitario (Cedecom)



Fuente: archivo personal, octubre de 2011.

La forma de organización comunal: sus transformaciones y readaptaciones ante la migración

La vida comunitaria en Tlacotalpilco está normada por lo que ellos denominan «el reglamento interno de usos y costumbres», el cual dejó de transmitirse sólo de manera oral, puesto que a finales de los 1990 se plasmó de manera escrita y el documento ha sido modificado en dos ocasiones (2001 y 2006). Estas transformaciones muestran que los usos y costumbres en Tlacotalpilco cambian de modo permanente y seguirán teniendo ajustes en la medida que surjan nuevos parámetros para definir asuntos como la pertenencia a la comunidad; la resolución de conflictos, derechos y obligaciones de sus miembros. La decisión de contar con un texto escrito, explican

las autoridades, se debió principalmente a la necesidad de determinar los criterios para formar parte del Parque Acuático Ecológico Tlaco (PAE), y destacar algunas consideraciones en el ejercicio de la pertenencia comunitaria dado el contexto de la migración. Las personas que elaboraron la primera y segunda versiones fueron nombradas en la asamblea comunitaria, de manera que se trató de un grupo legitimado y reconocido por la comunidad. Comprendía a personas de mayor edad y jóvenes, quienes destacaban por su experiencia de trabajo en la comunidad, por su escolaridad, o bien por su trayectoria migratoria. Una de las personas que participó en la elaboración de las dos versiones relató que para consensar el contenido se requirió de tiempo y debate.

A veces no sacábamos ni siquiera un punto en una reunión porque teníamos que ver los pros y los contras en el futuro. El presente ya estaba resuelto, pero no el futuro de cómo se iba a manejar la comunidad. Cada tema lo presentábamos en una asamblea, que hacía el delegado en turno. También ahí se discutía, pero ya en una situación menor. La gente ya tenía la idea de qué se trataba, porque fuimos nombrados en asamblea y no al azar para elaborar un asunto de esos. Ellos mismos nos dijeron hagan esto porque la comunidad va creciendo y no hay un reglamento. Después se hizo el segundo reglamento, enmendando al primero para que se entendiera perfectamente bien el tema de que tratábamos. Pero esto tiene que seguir actualizándose porque la vida del pueblo va cambiando (señor Nemesio, entrevista 29 de junio de 2011).

Desde su aprobación en la asamblea, este documento se convirtió en el referente principal para regular la vida comunitaria. En su primera página se expresa que se sustenta en «los usos y costumbres de la comunidad» (2006:2); consta de cinco capítulos: 1. De los ciudadanos. 2. De la conservación de los recursos

naturales. 3. De la aplicación de los reglamentos internos. 4. De la designación de los integrantes de la delegación. 5. Del Consejo Consultivo Ciudadano. El texto contiene las obligaciones y derechos de los integrantes de la comunidad, así como mecanismos y sanciones que las autoridades deben aplicar cuando alguien transgrede las normas.

En la antropología jurídica los usos y costumbres han sido catalogados como costumbre jurídica, derecho tradicional o derecho consuetudinario, tal costumbre jurídica suele ser «plástica y dinámica», por lo que difícilmente se puede encasillar en un formalismo jurídico (Chenaut y Sierra, 1992:104). En palabras de Juan Martínez, el derecho indígena se fundamenta en una «cultura campesina» (2006:61) con características y cosmogonía particulares y en una estructura sociocultural en permanente cambio pero que se ha mantenido. Por ello, tiende a ser flexible y cambiante ante las nuevas necesidades sociales. En tanto, Valdivia sostiene que el derecho consuetudinario es un «mecanismo de control y regulación» de los asuntos públicos y privados de las poblaciones indígenas, por ende, se basa en la «visión del mundo» que tiene una etnia, pueblo o nación para «regular normativamente su existencia» (1994 y 2001). Consta de los siguientes elementos: 1. Conjunto de *normas jurídicas o reglas obligatorias* de comportamiento que imponen deberes y confieren derechos. 2. Un *cuero institucionalizado de autoridades* reconocidas por el grupo y encargadas de conducir los asuntos jurídicos. 3. Una serie de prescripciones o procedimientos por medio de los cuales se ejerce la ley a cargo de la autoridad correspondiente. 4. La vinculación constante de las normas, procedimientos y autoridades con la ley nacional. 5. El manejo constante de las relaciones de poder dentro del sistema jurídico. Finalmente, afirma que el sistema jurídico indio es un derecho no escrito y se trasmite de forma oral (Valdivia, 2001:69-70). En el caso de la comunidad de

Tlacotalpilco es posible distinguir estos elementos expresados por Valdivia; sin embargo, la enseñanza de los usos y costumbres no sólo es oral, sino también escrita.

A partir del contexto migratorio, en el capítulo primero se estableció que los migrantes podían otorgar a un representante «poder de decisión para asambleas, faenas y cooperaciones», así como el desempeño de algún cargo que le haya designado la asamblea (Reglamento Interno, 2006:4). Esto significó que los migrantes que tenían deberes ante la comunidad pudieran cumplirlos, si bien no se encontraban físicamente. El «poder de decisión» implicó que el «representante» tuviera voz y voto en la asamblea comunitaria.

La asamblea comunitaria

La asamblea comunitaria (como máxima autoridad, espacio de rendición de cuentas, nombramiento de autoridades, lugar de consenso y deliberación) en Tlacotalpilco es similar a lo descrito en el primer capítulo, donde se explicitan las aportaciones de la comunalidad, y en el segundo donde se relata la forma de organización de los otomíes del Valle del Mezquital. A lo largo del año se realizan tres asambleas ordinarias (en ocasiones se celebran más): la primera corresponde al mes de febrero porque se hace el cambio de autoridades y rendición de cuentas de quienes terminan su servicio; la segunda se lleva a cabo después de la fiesta patronal celebrada en agosto; la tercera se efectúa en noviembre, ahí se eligen a las nuevas autoridades de la delegación y los diversos comités. Por otra parte, cuando existe la necesidad de tratar un tema de suma importancia para la comunidad tienen lugar asambleas extraordinarias.

Una asamblea comunitaria en Tlacotalpilco comienza a las nueve de la mañana y termina alrededor de la una de la tarde. La

duración depende de los puntos tratados y los debates en torno a ellos; la conducción por lo general se realiza en español; no obstante, en el trabajo de campo se observó que algunos de los asistentes debaten en otomí. Hasta 2015 no existían sanciones por no asistir a una asamblea, pero era un tema polémico pues se decía que se debía «castigar a quien no asistiera, a menos de que éste sea migrante o estudiante». Empero, cualquier decisión tomada en asamblea será acatada también por los que no asistieron. Uno de los cambios más visibles que ha ocasionado la migración es el de género; resalta la asistencia de mujeres a la asamblea, aunque muchas de ellas son esposas de migrantes, concurren otras que no necesariamente sustituyen a éstos. La participación de las primeras conlleva, desde su perspectiva, mayor carga de trabajo. Por otra parte, es una estrategia para ahorrar la remesa que les envían.

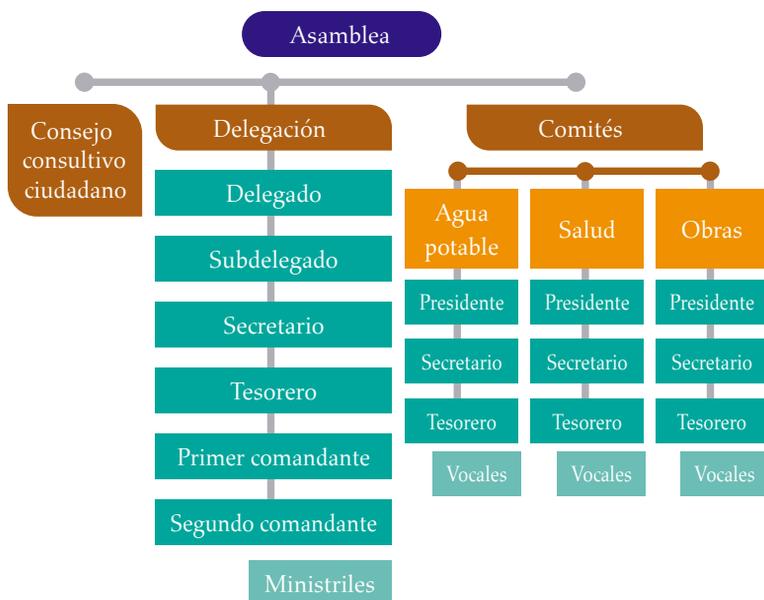
Él se ha ido como unas seis veces desde el 95, él está en las Vegas llegó en diciembre estuvo cinco meses y no encontró trabajo y decidió irse porque va a buscar lo mejor para sus hijos. Trato de ir a las asambleas y lo sustituyo en las faenas para no pagarlas allí nos ahorramos ese dinero que me sirve para mis hijos. Todo lo anoto a nombre de él, igual los citatorios todos llegan a nombre de él (señora Rosa, entrevista 26 de mayo de 2011).

El sistema de cargos

En la imagen 3 se exhiben los principales cargos civiles que puede realizar una persona durante su vida activa en la comunidad (entre los 18 y 50 años de edad), algunos puestos han sido creados de acuerdo con las necesidades del lugar. Ese organigrama estaba vigente en 2015 y mostraba la evolución que había tenido el sistema de cargos civil tradicional (asamblea, juez auxiliar, suplente, primer comandante, segundo comandante, ministriles, la

junta moral cívica y material —hoy comité de obras— y el juez de agua). Aquellos que desempeñaban tales oficios fueron electos en una asamblea, lo que constata la trascendencia de este espacio como máxima autoridad. A la asamblea le sigue el Consejo Consultivo Ciudadano, la Delegación y los diversos comités.

Imagen 3. Estructura organizativa de los cargos civiles en Tlacotalpilco



Fuente: elaboración propia con base en el reglamento interno de la comunidad e información proporcionada por el delegado y el subdelegado.

El Consejo Consultivo Ciudadano

El Consejo Consultivo Ciudadano (CCC) tiene sus antecedentes en 1999, año cuando se nombró en asamblea al grupo de personas que elaboraron el Reglamento de Usos y Costumbres de

manera escrita. Después de que se concluyó la segunda versión del documento (2006), se decidió denominarlo Consejo Consultivo Ciudadano. Desde mi perspectiva la adquisición del nombre coincidió con la creación del Consejo Consultivo Ciudadano del estado de Hidalgo (CCCH) en 2006. La función de ese consejo estatal sería «analizar, consensar, proponer y evaluar programas, estrategias, acciones e inversiones para el cumplimiento de la Política Estatal de Desarrollo» (Decreto, 2006). De ahí que operaría como un «instrumento efectivo de expresión entre la propia sociedad y el Gobierno» (Decreto, 2006). Desde entonces se estableció que deberían crearse 17 Consejos Consultivos Ciudadanos Regionales que consideren los 18 distritos electorales, además, fundarse Consejos Consultivos Ciudadanos en cada uno de los 84 municipios del estado. Finalmente, en cada colonia, barrio o comunidad se debería de elegir un «representante ciudadano» que forme parte del Consejo Consultivo Municipal y que tenga «sólo derecho a voz en las sesiones de estos Consejos». A pesar de su aparente autonomía, el presidente del CCCH sería electo en una terna propuesta por el gobernador del estado.

Aunque este grupo de Tlacotalpilco que elaboró el Reglamento de Usos y Costumbres en dos ocasiones adoptó el nombre de Consejo Consultivo Ciudadano, sus características y funciones distan del CCCH (en febrero de 2018 se decretó su extinción). Se trata de un grupo de personas electas por la asamblea comunitaria cada dos años y, según el Reglamento de Usos y Costumbres, para ser consejero debe contar con una residencia mínima de cinco años y haber ejercido previamente un cargo dentro de la comunidad. Asimismo, tal como diría uno de los miembros de la comunidad, el que llega a ser consejero «no tiene ningún récord» ya se le ha observado su solvencia moral, es un buen ejemplo para la comunidad, sabe tomar decisiones, no se cohíbe,

lo hace con el espíritu de servir a su pueblo» (señor Saturnino, entrevista 21 de mayo de 2011).

El CCC se conforma por 12 integrantes, dos personas de cada manzana de El Centro, La Loma, Palmiras, Cerro Colorado, La Presa y La Barranca. De manera interna las 12 personas deciden quién será el presidente, el vicepresidente, el secretario y los vocales. Conforme al reglamento escrito, entre sus principales tareas destacan: reformar y derogar los artículos con aprobación de la asamblea, asesorar a los comités existentes en la comunidad, reunirse de manera ordinaria cada domingo y en forma extraordinaria cuando sea necesario, hacer un informe de actividades en una asamblea general. Sin embargo, independientemente de lo establecido en el reglamento, considero que los integrantes del CCC realizan tres de las funciones más importantes en la comunidad. La primera es la vinculación con los representantes del consejo de administración y del consejo de vigilancia del parque acuático, así como con los miembros de la delegación. En las reuniones las tres autoridades de mayor jerarquía y prestigio discuten los problemas suscitados en los espacios que representan con el propósito de tomar al final una decisión colectiva. Al respecto, el presidente del CCC, entre 2010 y 2012, declaró: «Nos reunimos para ventilar los problemas muy específicos y en forma colegiada tener realmente una decisión consensada» (señor Antonio, 26 de junio de 2011).

Concerniente a la segunda función, es que el CCC es el organismo responsable de examinar los expedientes de las personas que llegan a la edad de 18 años y que se dan de alta en el padrón o lista de ciudadanos de la comunidad. Si cumplen con los criterios establecidos (haber nacido en la comunidad, ser hijo de padres «nativos» y mostrar la documentación correspondiente) su nombre pasará a la lista. La formalización del proceso se genera cuando el presidente y vicepresidente del CCC remiten al delegado

en turno un oficio (imagen 4) que manifiesta la aceptación de un nuevo ciudadano. En ese momento se indica la fecha en que ya puede comenzar a trabajar para la comunidad y en noviembre de cada año se convoca a todos los que fueron aceptados a las instalaciones de la delegación. Ahí el presidente del consejo consultivo les toma la protesta y a cada uno se le entrega un ejemplar del reglamento de usos y costumbres para que conozca sus derechos, sus obligaciones y sanciones como ciudadano. De igual modo, en una asamblea comunitaria se da a conocer el nombre de los aceptados. En ese sentido, el presidente del CCC subrayó: «Es parte de nuestra responsabilidad, se tiene que dar a conocer en asamblea. Por si hay algo que digan: <¿esto por qué?> o algún posicionamiento» (señor Antonio, 26 de junio de 2011).

Imagen 4. Ejemplo del documento que el ccc turna al delegado



Antonio Maqueda Rangel
Presidente del C.C.C

Wilfrido Martínez León
Vicepresidente

Anita Montoya Santiago
Secretaria

Ofelia García García
Vocal "Centro"

Bacilio Martín Jiménez
Vocal "Barranca"

Silvano Alvarado Bravo
Vocal "Palmiras"

Julian González de la Peña
Vocal "Centro"

Joel Escamilla Cano
Vocal "Cerro Colorado"

Joel Barrera García
Vocal "Cerro Colorado"

Romana Montoya de la Cruz
Vocal "La Loma"

Cesario V. Martínez Martín
Vocal "Presa"

Tlaxiahuacán Chilcuautla Hgo., 20 de Marzo de 2011

Asunto: Resolución de Altas

C. Genaro Serrano Martínez
Delegado Municipal Constitucional
P R E S E N T E :

El consejo consultivo ciudadano, con atención a su petición se le entrega la solución del caso de las altas para el ingreso al padrón de ciudadanos:

Nombre	Manzana	Observaciones
Yvonne Barrera Cruz	Centro	Si procede al ser originario de la comunidad , contar con la documentación requerida y ser hijo de padres originarios de la misma. NOTA: Devero de trabajar aparte de este momento por haver cumplido los 18 años el pasado 05-Nov-2010

Entregando cada expediente, nota de solución dada después de un análisis por todos los integrantes.

A T E N T A M E N T E

Prof. **Antonio Maqueda Rangel** C. **Wilfrido Martínez León**
Presidente del C.C.C. Vicepresidente del C.C.C.



Fuente: archivo personal, julio 2011 (para su reproducción se contó con permiso del delegado en turno).

En la tercera función el CCC funge como grupo de apoyo, ya sea para las autoridades o para algún miembro de la comunidad en las asambleas celebradas, incluso, siempre ocupa un lugar predilecto en el estrado donde se realizan las asambleas. El presidente toma protesta a las autoridades electas (miembros de la delegación y comités), ello se observó directamente en las asambleas (del 15 de enero y 19 de febrero de 2012).

Por ejemplo, en la toma de protesta del nuevo comité de agua potable y comité de salud fue notable el discurso que pronunció el presidente del CCC. Primero mencionó la discusión que se había suscitado en la asamblea, en especial durante la rendición de cuentas del comité de agua potable, reiteró que eso era normal en las asambleas. Lo que acentúa que las asambleas no se dan en un ambiente armónico y los acuerdos son resultado de mucho debate y consenso. Asimismo, indicó que los integrantes de los comités salientes habían ejercido y cumplido un *cargo* para la comunidad, independientemente de si lo habían hecho bien o mal. De esa forma, hizo un llamado ante los dos comités entrantes e insistió en su responsabilidad con la comunidad al aseverar que deberían comprometerse a cumplir ese mandato. Después pidió que todos los asistentes a la asamblea se pusieran de pie y expresó las siguientes palabras:

Honorables integrantes del comité del sistema de agua potable de nuestra comunidad de Tlacotalpilco, honorables integrantes del comité de salud también de nuestra misma comunidad, ¿protestan cumplir y hacer cumplir el reglamento interno que ostenta su comité y hacer cumplir los acuerdos que emanen de la asamblea, que permitan mejorar el servicio tanto del agua potable como de salud? Si así lo hicieran que los vecinos se los reconozcan y si no que los mismos se los reclamen (presidente del CCC, 19 de febrero de 2012).

Entre los cambios que se pueden notar en el CCC es el perfil de las personas que lo integran. Por ejemplo, en el periodo 2010-2012 fue posible observar a mujeres que fungían como consejeras, junto con profesionistas (maestros) y personas con experiencia migratoria de la Ciudad de México y de Estados Unidos. La característica que tenían en común era su experiencia de trabajo en la comunidad. Esta situación de género denota una flexibilidad de la comunidad al incluir entre sus filas a mujeres, máxime en puestos de gran prestigio como el CCC. Cabe precisar que hay una figura que con el tiempo ha sido prescindida del consejo: el adulto mayor, el hecho de que ya no existan adultos mayores dentro del CCC no es muy bien visto por algunos.

Cuando se empezó puros viejitos, unos que otros jóvenes pensantes. A los viejos ya no les exigen, ya no les llaman, algunos que sí somos viejos sí podemos asistir todavía a reuniones. En ese consejo deberían de estar los mayores, ¿cómo un jovencito o jovencita va dar consejos? Y se llegó a ese punto en una ocasión en el consejo que estábamos nosotros dirigiendo. Todos ahí en círculo discutiendo y uno de los compañeros opinó y respondió el malhechor: «¿Tú me vas a dar un consejo? ¿Qué me puedes decir tú si soy mayor que tú?» El malhechor era un poco mayor comparado con el que le estaba dando consejos. Ahí se notó que también la gente se fija en quién le puede dar un consejo con certeza. Ahí vimos que sí se necesita gente madura con experiencia. Para mí la gente mayor es la que puede dar un consejo porque ya pisó mucho tiempo la tierra, vio muchas cosas. También influye un poco la cuestión académica que tenga la persona, eso indiscutiblemente, y que haya tenido un cargo. Estudio, experiencia, imagínate, son cosas que la verdad debe de tener el individuo que quiere dar un consejo. Yo le agregaría edad, esto reforzaría más el consejo (señor Nemesio, entrevista 29 de junio de 2011).

Al parecer se dejó de considerar a los adultos mayores porque cuando se les citaba no podían asistir y como expresó uno de ellos, «ese fue el pretexto para que ya no los llamaran», por lo que insiste en que debe recuperarse la figura del «anciano», pues antes de la formalidad del CCC (desde 1999) las palabras de los mayores tenían peso en Tlacotalpilco.

La delegación

En el capítulo segundo se expuso que la delegación es un órgano reconocido en la constitución estatal de Hidalgo y está normada por la ley orgánica municipal. Según la Ley Orgánica Municipal del Estado de Hidalgo, el municipio es considerado como «la base de la división territorial y de la organización política y administrativa del estado» (2010:2). El ayuntamiento es el órgano de gobierno municipal. Los integrantes del ayuntamiento son electos por el sistema de partidos políticos y tienen una duración de cuatro años. La misma ley menciona en los artículos del 80 al 84 las atribuciones del delegado y subdelegado, quienes en síntesis se constituyen como el principal enlace entre la comunidad y el municipio.

En Tlacotalpilco los integrantes de la delegación reciben su nombramiento como autoridades de la comunidad por parte del presidente municipal. El delegado es invitado a ciertas reuniones que convoca el presidente, por ejemplo, la fecha en que realiza su informe o el momento en que da a conocer sus proyectos. No obstante, de acuerdo con el testimonio del subdelegado que fungió en 2011, el documento que entrega la presidencia es «algo simbólico, en la realidad no tiene ninguna función, a nosotros nos eligió el pueblo» (señor Saturnino, entrevista 21 de mayo de 2011). Por tanto, como lo acotó Sierra (1992) en su investigación, los miembros de la delegación de Tlacotalpilco son autoridades

de la comunidad porque fueron electos por la asamblea. En ese sentido, «la comunidad transfiere poder» a los miembros de la delegación que hablarán a su nombre, por ende, los elegidos tienen legitimidad sobre todo por su historia de servicio a la comunidad (Poole, 2006:18). El cargo sigue ejerciéndose de manera gratuita y tiene un periodo anual. Entre las 12 personas que integran la delegación (delegado, subdelegado, secretario, tesorero, primer comandante, segundo comandante y seis ministriles) dos representan a cada manzana de Tlacotlapilco. De ese modo, cada manzana que conforma la comunidad se manifiesta en la delegación. La elección de los integrantes se hace en voto secreto durante el primer domingo de la primera semana del mes de febrero. Para elegir al delegado se nombra a una mesa de debates integrada por un presidente y dos escrutadores. Posteriormente se proponen tres candidatos a delegado, cada asistente en la asamblea anotará el nombre de su preferido en un papel. Por último, se hace el conteo y aquel cuyo nombre apareció con más frecuencia será el elegido.

A fin de ocupar esos cargos deben cumplir con ciertos requisitos; en el caso del delegado o subdelegado son: ser originario de la comunidad, saber leer y escribir, tener cuando menos cinco años de participar y residir en la comunidad, contar con un modo honesto de vivir, una solvencia moral y haber ocupado un cargo en la comunidad. Mientras la Ley Orgánica Municipal indica cuatro funciones para el delegado y el subdelegado, el Reglamento de Usos y Costumbres establece más tareas para ambos: 1. Presentar su plan de trabajo ante la asamblea comunitaria. 2. Cuidar el orden y la seguridad de los vecinos. 3. Elaborar y tener actualizado el censo de la comunidad. 4. Realizar gestoría para obras y beneficios de la comunidad ante las instituciones correspondientes. 5. Organizar el trabajo comunitario de los demás integrantes de la delegación. 6. Administrar la

infraestructura así como los recursos naturales de la comunidad. 7. Coordinar los informes de ingresos y egresos de los diferentes comités y de la propia delegación. 8. Reunirse con los diferentes comités para analizar las necesidades de cada manzana. 9. Organizar los eventos religiosos y sociales con los diversos comités. Por su parte, el subdelegado auxilia y sustituye al delegado en algunas situaciones.

El secretario se encarga de archivar las actas que se redactan en las diferentes intervenciones de los integrantes de la delegación. Además, es el que maneja la base de datos y lo que en Tlacotalpilco se denomina el «cardex o expediente», documento que contiene el historial de los denominados ciudadanos. Por otro lado, el tesorero es quien registra los ingresos y egresos de la comunidad (contabiliza los pagos de faenas, cooperaciones, sanciones, regularizaciones y constancias expedidas por la delegación) y extiende los recibos de las distintas aportaciones económicas de los ciudadanos. El primero y el segundo comandante se encargan de formular un itinerario para la vigilancia de la comunidad y son los que también supervisan el orden de las festividades y de las reuniones en la asamblea. En caso de que se suscite un problema, son los primeros en atender la situación y, según la gravedad del mismo, se involucrará la delegación y después la asamblea comunitaria.

Concerniente a la figura de «ministril», en varias localidades del Valle del Mezquital son conocidos como varistas, topiles o vocales. En Tlacotalpilco son los representantes de cada una de las manzanas. Por ello es importante que cuando se elijan sean propuestos y avalados en concreto por las personas de su respectiva manzana. Entre sus actividades se encuentra el de ser el enlace con los miembros de sus manzanas para acudir a las faenas y asambleas, registrar sus participaciones y entregarles sus comprobantes. Los ministriles son quienes conocen más de

cerca las necesidades de su manzana, por lo que no es casual que también sepan quiénes son migrantes y la forma en que participan con la comunidad. Al respecto, una de las ministriles opinó:

En mi manzana existen alrededor de 120 ciudadanos, pero no todos están, muchos están en Estados Unidos, realmente pasó como en 15 casas. Nada más están los papás porque los hijos están allá, por ejemplo, mis hermanos están dentro de la lista, pero no están. Así que ellos pagan su faena y si hay alguna cooperación también pagan (señora Paz, entrevista 29 de mayo de 2011).

Todos los miembros de la delegación se reúnen los jueves y comienzan a laborar aproximadamente a las seis de la tarde. En ese día desempeñan parte de sus funciones: atender las necesidades particulares de los residentes de la comunidad (recibir cooperaciones, extender recibos, constancias, etcétera), discutir los tipos de proyectos que se llevarán a cabo, tratar ciertas problemáticas y organizar eventos (fiestas). Aunque comienzan a reunirse a las seis de la tarde, en el trabajo de campo se constató que sus reuniones se prolongan hasta la noche. Asimismo, mantienen constantes canales de comunicación tanto con el CCC y las autoridades del PAE.

A partir de la migración internacional se aprecian cambios relacionados con esta autoridad civil denominada delegación. Entre ellos, la forma en que se elige a sus integrantes, proceso que se hace con un año de anticipación con la finalidad de que las personas electas eviten migrar a Estados Unidos o a otro lugar y que en el momento de sus funciones ya tengan conocimiento de lo que tienen que hacer durante su periodo y tomen en cuenta los proyectos del delegado en turno para darles continuidad:

Si en algún momento u otro estoy pensando irme al norte o a trabajar, pues eso rompe con todo. Si en cambio, tienes un año de anticipación

pues ya le vas pensando y vas planeando cómo vas a organizar tu vida, tu familia. Y lo otro es que te vas empapando de las actividades del actual delegado para continuar con el proyecto que la comunidad tenga (señor Antonio, entrevista 26 de junio de 2011).

Otra transformación evidente (como en el caso de los miembros del CCC) es de género, en el periodo 2010-2011 de la delegación los seis ministriles fueron mujeres. Previamente se explicó que el ministril es ante todo el portavoz de cada manzana que integra Tlacotalpilco. En el trabajo de campo se observó el papel activo de estas mujeres, pues fueron las principales encargadas de coordinar las faenas de sus respectivas manzanas. Además, no se observaron reticencias de parte de quienes participaron en las faenas, pues acataron y colaboraron con las indicaciones de las ministriles. Para esas fechas, la participación de la mujer ya se observaba como algo «normal», situación que se fue dando según el contexto familiar y las necesidades de trabajo en la comunidad. Por ejemplo, en 1999 una mujer cuyo hijo emigró a Estados Unidos lo suplió en su cargo de ministril. Desde su punto de vista su participación reforzó la idea de que otras mujeres también pudieran participar ejerciendo cargos.

En 1999 uno de mis hijos se fue y cómo su papá no tenía tiempo de hacer el cargo yo tuve que hacerlo. Hablé con el delegado y me dijo que estaba bien, que aquí lo que se necesitaba era cumplir el cargo, desde entonces cualquier mujer ocupa un puesto (señora Margarita, entrevista 9 de octubre de 2011).

Los comités de agua potable y de salud

En la imagen presentada sobre los cargos (imagen 3) destacan los comités que existen en Tlacotalpilco, tales como el de agua potable,

salud y de obras. Como se mencionó anteriormente éstos se eligen en asamblea y es en este espacio donde llevan a cabo su rendición de cuentas. El comité de agua potable es elegido cada dos años y se integra por presidente, secretario, tesorero y tres vocales, cada uno de ellos debe representar a una de las seis manzanas. Su función consiste en administrar el sistema de agua potable de la comunidad (un pozo de agua y dos tanques de depósito), realizar cobros, reparaciones de la red y pagar la luz; así como expedir contratos de agua potable, ya sea para algún ciudadano o vecindado. Es menester subrayar que a ninguno se le expide su contrato de agua si no paga su costo y muestra una constancia expedida y firmada por el delegado. Este documento es un comprobante en el que se indica que la persona ha participado y cumplido con sus deberes en la comunidad, lo que demuestra que el derecho a servicios como el agua potable depende de si se cumple o no con las obligaciones. Como expresó la presidenta de este comité: «Si al interesado le urge tener agua, y no ha cumplido con la comunidad, tendrá que ponerse al corriente de todo. Por eso es importante que uno cumpla, así ya sólo se paga lo que cuesta el contrato» (señora Gelacia, entrevista 17 de octubre de 2011).

Los usuarios que cuentan con una toma de agua potable deben pagar una cuota mensual, por lo general se otorga una toma de agua por familia y en caso de que otra familia ocupe la misma toma de agua debe pagar una cuota adicional. Según la presidenta, de modo constante se discute en asamblea para que las personas cumplan con sus cuotas. Tal situación se observó en una asamblea del 19 de febrero de 2012, cuando la presidenta hizo su rendición de cuentas se generó una discusión que se prolongó por más de cuatro horas. Llama la atención que se pidiera a la presidenta que leyera en la asamblea quiénes debían su cuota de agua y qué cantidad con el fin de exhibirlos públicamente. Después se fijó un plazo de 15 días para que todos pagaran, en

caso de no hacerlo el servicio de agua potable se les suspendería. En asamblea se comunicó que el objetivo de esta exhibición pública de los deudores fue fijar mecanismos para obligarlos a pagar, con la intención de que todos valoren que el agua es un recurso «importante» y un «patrimonio» de la comunidad. En el fondo, desde mi perspectiva, era poner en vergüenza al deudor, esta situación es una de las sanciones comunes en los sistemas normativos indígenas. Como sostiene Gómez (1993:41), cuando un conflicto no involucra hechos de sangre es común el enjuiciamiento público generado en una asamblea. En ese espacio el inculcado sufre como castigo la vergüenza de «haber sido visto en falta», en este caso por los asistentes de la asamblea.

Concerniente al comité de salud, también tiene una composición y periodo de elección similar al comité de agua. Conforme a la entonces presidenta de dicho comité (quien estuvo a cargo hasta febrero de 2012) los miembros se nombran en asamblea porque la clínica de salud ofrece servicio a toda la comunidad de Tlacotalpilco. Incluso su cobertura abarca otras localidades aledañas y a los turistas que visitan el PAE. La presidenta explicó que sus principales funciones consisten en cuidar la imagen de la clínica (limpieza). Por ello negociaron ante el delegado que la persona encargada de la limpieza en la clínica sea exentada de sus faenas. Otra de sus acciones consistió en gestionar la construcción de un salón para realizar conferencias que puedan «ofrecer algún beneficio a la comunidad». De igual modo, se buscó que la clínica contara con un médico de planta y no médicos pasantes. Por último, la presidenta comentó que realizaron un evento denominado «La mujer soberana de la salud», en el que se invitó a las mujeres beneficiarias del Programa Oportunidades para que desarrollaran un tema sobre la salud y vistieran el traje típico de la mujer otomí. El propósito era promover la participación de la mujer y exhibir los valores de la cultura otomí.

En cuanto al comité de obras, éste se forma específicamente cuando se emprende algún proyecto de infraestructura (drenaje, pavimentación de caminos), por lo que no se trata de un comité permanente. Mientras el proyecto está en marcha el comité funge como el responsable de coordinarlo y de pedir apoyo a la delegación. Los miembros de la delegación fijan en una asamblea las cuotas que debe aportar cada ciudadano, así como sus faenas. El comité de obras tuvo un papel relevante en los proyectos que se emprendieron en la comunidad a través del Programa 3X1. Además de coordinarse con las autoridades de la delegación, también lo hicieron con los representantes del club de migrantes.

La fiesta patronal y la mayordomía: puntos de encuentro entre lo civil y lo religioso

En el capítulo segundo se ha evidenciado que el sistema de cargos en el contexto de los otomíes del Valle del Mezquital suele estar separado (Moreno *et al.*, 2003; Sierra, 1992). En Tlacotalpilco se encontró un vínculo entre el ámbito civil y religioso, en concreto en dos de las festividades¹² más importantes: la fiesta de San Lorenzo Mártir en agosto y la fiesta del Niño Dios en diciembre. Las autoridades civiles que participan en la organización de ambas celebraciones son los miembros de la delegación porque, como se ha dicho, suele ser la autoridad civil de mayor jerarquía. La fiesta patronal de San Lorenzo Mártir se lleva a cabo en la segunda semana del mes de agosto. Hace más de 10 años era una actividad organizada por los «jueces de agua», quienes eran los encargados de los canales del Miño, el Sauzal y Zacualoya. Cada

¹² Además de estas dos fiestas se llevan a cabo la celebración de Corpus Cristi en junio, el Día de los Muertos en noviembre y la fiesta patronal de San Antonio de Padua en junio (santo patrón que reside en la manzana de Cerro Colorado).

representante de los canales coordinaba las faenas de los «usuarios de riego» (personas que utilizan el agua para regar sus tierras) y establecía los días que el usuario podía irrigar sus tierras. Aparte de las funciones anteriores los jueces de agua solicitaban a los usuarios de riego su aportación económica o en especie (animales, comida, bebida, etcétera) para llevar a cabo la fiesta de San Lorenzo Mártir. Sin embargo, a las personas que no utilizaban el agua de riego también se les pedía su aportación para la fiesta y eso fue lo que generó el descontento de algunos. Por ende, se tomó como solución que la delegación organice la fiesta para que no exista distinción entre usuarios y no usuarios, sino que todos participen en ella.

Entre los aspectos relevantes de la fiesta patronal observada en el trabajo de campo en 2011 se pueden mencionar: la Procesión de la Cera, la visita de los santos patronos de otras comunidades aledañas y la bajada de la Santa Cruz. Acorde con las personas de mayor edad, la Procesión de la Cera (imagen 5) es una tradición «que siempre practicaron los antiguos» y posteriormente fue canalizada para la fiesta de San Lorenzo Mártir. Tal procesión trata de una ofrenda especial (mano de obra) que hacen personas de localidades vecinas (El Bethi, El Llano, Dadó) para san Lorenzo. El punto de reunión es la localidad de El Bethi, lugar donde se funde y se labra la cera y con ella se elaboran cerca de 350 piezas de velas largas de color café. En relación con la ofrenda de la cera, uno de los sacerdotes oriundos de Tlacotlapilco detalló:

Lo de la cera tiene muchos años, desde que yo nací ya se hacía, es lo que todavía se conserva de otras tradiciones que hubo. Antes, la fiesta de San Lorenzo era la fiesta patronal de los pueblos de El Bethi, Dado, Boxaxni, El Llano hasta de La Estancia. En El Bethi se quedó como una costumbre, ellos hicieron una promesa de labrar la vela. Antes también se hacía la pólvora allá, pero eso ya se perdió,

lo que quedó es labrar la cera. El pueblo de Tlaco da la cera y ellos la labran, la mano de obra la ponen ellos. El pueblo era muy pobre y entonces no tenía que dar sino su mano de obra como su colaboración a la fiesta patronal de San Lorenzo (sacerdote Santiago, entrevista 10 de agosto de 2011).

Imagen 5. Procesión de la cera



Fuente: archivo personal, 2011.

La Procesión de la Cera se hace caminando y dura aproximadamente tres horas. En el recorrido se incorporan personas que aportan alguna ofrenda de manera particular (flores, velas) y también se suman personas invitadas de otros lugares con sus respectivos santos patronos. Después de una hora y media de recorrido se hace un descanso y se convive con los alimentos que miembros de la comunidad preparan (pulque, enchiladas, sopes, agua).

En esta fiesta patronal de 2011 fueron invitados 10 santos patronos, 9 de localidades aledañas y pertenecientes al mismo municipio de Chilcuautla y 1 santo del municipio de Ixmiquilpan (El Tephé). Acompañaron la Procesión de la Cera y al arribar a la iglesia a cada santo se le puso una «cuelga» (collar de los frutos de un árbol). Según el sacerdote entrevistado la cuelga es una «señal de bienvenida». Los encargados de colocar las cuelgas a los santos patronos fueron el delegado y el sacerdote que ofició la misa. Los santos patronos invitados trajeron consigo su *reliquia*, que sirve para hacer las *limpias* y por lo general se compone de romero, flores, cera y una imagen del santo patrono. Las limpieas se efectúan con la finalidad de tener protección del santo para alejar enfermedades, envidias, o para tener buenos resultados en las actividades que uno lleva a cabo. Por ello, no es fortuito que los migrantes que retornan para la fiesta patronal se hagan limpieas ante san Lorenzo y sus invitados. En ese sentido, Sánchez (2007b) afirma que las limpieas tienen una función terapéutica porque son realizadas por los mayordomos o alguien que tenga el poder purificador de poder retirar los males. La persona que se somete a una limpia deja una cooperación voluntaria, a cambio recibe su reliquia que usará para limpiarse si llega a padecer una enfermedad.

En la fiesta de San Lorenzo Mártir se «bajó» la Santa Cruz de madera que se encuentra en uno de los cerros de la comunidad

donde existe el *Nijamaye*.¹³ *Nija* en otomí es templo y *maye* significa cueva, por lo que literalmente *Nijamaye* sería el templo de la cueva o la cueva sagrada, aunque varios pobladores comentaron que *Nijamaye* es el cerro de la peña. Independientemente de ello, lo que es certero es que debajo de ese cerro hay una cueva en cuyo interior se encuentran tres cruces. En la cima del cerro existe una base que sostiene la Santa Cruz, según personas de la comunidad, anteriormente se hacían algunos rituales y ofrendas a dioses prehispánicos. Es posible que el ritual principal se realizara al dios del agua, pues como se describió en el capítulo segundo, para los otomíes del Valle del Mezquital y de otros pueblos indígenas los cerros eran concebidos como proveedores de agua y sitios sagrados (Galicia y Sánchez, 2002).

La Santa Cruz permanece en la iglesia de San Lorenzo hasta el mes de septiembre, fecha en que vuelven a subirla en procesión hasta el cerro. Sin embargo, son determinadas familias quienes se responsabilizan de cargar a la Santa Cruz (en la subida y bajada), así como de resguardar el lugar donde se encuentra. Para estas personas significa cumplir con una tradición y una promesa heredada de sus padres y abuelos. La veneración a la Santa Cruz se efectúa con el sentido propiciatorio de pedir el agua y que las cosechas se den bien. Al igual que en otros puntos del Valle del Mezquital, como los que citan Galicia y Sánchez (2002), los cerros se siguen concibiendo como los lugares de donde procede el agua. De manera complementaria, el culto a la cruz y las cruces tiene un significado en las ceremonias celebradas por los otomíes. Como reiteran estos autores, los otomíes siempre ofrecen a los cuatro rumbos, con los sahumadores, que representan los cuatro rumbos del universo.

¹³ Subí al cerro y constaté el lugar donde se encuentra la cueva y la Santa Cruz el 27 de diciembre de 2011.

En la festividad de San Lorenzo Mártir de 2011 los llamados ciudadanos de la comunidad y vecindados (sólo católicos) hicieron su aportación económica. Aparte de realizar su cooperación, algunos apoyaron al delegado para ofrecer comida a la banda de música, los castilleros (encargados de los juegos pirotécnicos) y al mariachi. Por su parte, el delegado y demás integrantes que le apoyan estuvieron al tanto de los eventos para que la festividad de la comunidad trascendiera, pues en su opinión la fiesta de San Lorenzo Mártir es una de las fiestas más suntuosas que se hacen en el municipio de Chilcuautla. Cabe aclarar que el PAE fue uno de los principales patrocinadores de esta fiesta.

Relativo a la celebración del Niño Dios, se realiza los días 24 y 25 de diciembre y 2 de febrero, en realidad se tratan de dos Niños Dios. Durante el trabajo de campo indagué porqué eran dos y no uno, pero no me dieron mayores explicaciones, lo que me indicaron es que siempre han estado juntos. Es probable que la presencia de dos Niños Dios se vincule con la dualidad que caracterizó la cosmovisión de los antiguos otomíes (Galinier, 1990). Dentro de la cosmovisión de los grupos otomíes antiguos la divinidad dual era identificada con la manifestación hombre-mujer como pareja primordial. Dicha pareja hombre-mujer tenía una estrecha relación con el dios del fuego y la diosa de la luna y la tierra. En el periodo colonial este principio dual pasó por un proceso sincrético que se enriqueció con la religión cristiana. De esa forma, como apuntan Galicia y Sánchez, en la etnografía actual de ciertas comunidades indígenas se hace referencia a todo un sistema organizado de dioses y santos. Sin embargo, se menciona también a una pareja, «hombre y mujer, encargada de la creación del grupo: *Zi dadá* y *Zi naná*, nuestro padre y nuestra madre, respectivamente» (2002:82).

La mayordomía¹⁴ que existe en Tlacotalpilco funciona para la fiesta de los Niños Dios y no para la de San Lorenzo Mártir, con base a lo que observé en el trabajo de campo las relaciones de reciprocidad son más intensas para los Niños Dios. De hecho, la mayordomía es un cargo voluntario, quienes la ejercen lo hacen como un acto de acción de gracias o para cumplir una promesa (un compromiso adquirido con el santo). Respecto a esa festividad, presenciada en diciembre de 2011, observé la diversidad de expresiones de solidaridad y reciprocidad. El día 24 los padrinos y los mayordomos (dos personas) acudieron a la iglesia donde se había adaptado un escenario que simuló el nacimiento de ambos Niños Dios. Posteriormente, los padrinos y los mayordomos acostaron a los Niños Dios dentro de una canasta para llevarlos en procesión junto con los peregrinos (María y José) y san Lorenzo (el santo patrón de la comunidad). Durante la procesión figuró la presencia de los rezanderos, quienes se dedicaron a cantar alabanzas para los Niños Dios. Según personas que participaron en la procesión, los cantos son muy «antiguos» y desde que recuerdan son los cantos adecuados para esas procesiones. Los rezanderos eran dos personas, uno de ellos ya tiene mayoría de edad (65 años) y canta desde que tenía 14 años, el otro lleva 20 años realizando esta actividad. De acuerdo a la versión de este último, el oficio de rezandero se hace por voluntad y los cantos se han transmitido por historia oral. Es decir, los cantos que conoce se los pasó otro rezandero, mismo que aprendió de otro.

Después de más de una hora de trayecto se arribó a la casa del mayordomo, los Niños Dios, los peregrinos y san Lorenzo fueron

¹⁴ La mayordomía cuenta con el apoyo de un comité de iglesia compuesto por un presidente, un tesorero, un secretario y dos vocales; todos duran tres años en sus puestos. Son electos entre los adeptos de la Iglesia católica, entre sus actividades primordiales se incluyen los rituales de la misa, ser el enlace con la parroquia del municipio, mantenimiento a la iglesia (por ser considerado patrimonio del Instituto Nacional de Antropología e Historia, INAH) y custodiar las llaves del templo con el sacristán.

colocados en un altar especial que se les había diseñado. En ese espacio se sentaron mujeres y hombres, las primeras elaboraron las «cuelgas», collares de flores (cempasúchil, nochebuena) y romero. Las cuelgas se usaron en las imágenes de los santos que se encuentran en las dos iglesias católicas de Tlacotalpilco (iglesia de San Lorenzo y la de San Antonio de Padua), en los animales (sobre todo reses) que fueron sacrificados para la comida y en los utensilios donde se cocinaron los alimentos (cazuelas de mole, arroz, hornos de carne, fogón), para la Santa Cruz que se encuentra en la cima del cerro y las tres cruces pequeñas que están dentro de la cueva en el *Nijamaye*. Las mujeres que elaboraron las cuelgas explican que sirven como ofrenda a los santos y que funcionan para que los alimentos rindan y todos puedan convivir. Por ello, antes de matar a las reses, se les colocó una cuelga, se le encendió una vela y se le incensó en los cuatro rumbos.

Es pertinente agregar que los hombres hicieron otras cuelgas para todos los santos de las dos iglesias (la de San Lorenzo y la de San Antonio). Eran unos collares que llevaban cacahuates, un plátano dominico, una flor de árbol de encino, un pan en forma de luna y un dulce. Se colgó un collar en el cuello de cada santo y en la mano se le colocó la «pastilla», un dulce en forma de estrella de seis picos mandado a hacer en específico para esa ocasión. Durante esas actividades los rezanderos se pusieron a cantar y se tronaron cohetes hasta su término. Paralelamente, otras personas sacrificaron a los animales y otros prepararon la comida. Todos prestaron su ayuda al mayordomo ofreciendo su mano de obra, otros manifestaron su apoyo en especie y con dinero. El PAE también se hizo presente al enviar pipas de agua para regar el lugar donde se haría el evento, así como mesas y sillas para los invitados.

El día 25 se colocaron las cuelgas de flores a los utensilios de comida y después se ofreció esa comida a todas las personas que asistieron. Durante la tarde, de nueva cuenta el delegado y algunos

de sus ayudantes se presentaron y él mostró una libreta en la que se elaboró la «lista». En ella se escribieron los nombres de las personas que apoyarían a la mayordomía en el próximo año. En total se anotaron 64 personas de Tlacotalpilco y de comunidades aledañas que se comprometieron a apoyar con reses, borregos, mole, bebida, maíz, frijol y dinero. El escribir cada nombre en la lista y el tipo de apoyo y hacerlo público tiene la finalidad de que todos los asistentes funjan como testigos. En la lista se registraron los padrinos de los Niños Dios y aquellos que deseaban servir como mayordomos. En esa ocasión los mayordomos no se inscribieron porque ya habían apartado su lugar con un año de antelación.

El acto más esperado fue el cambio de mayordomo. Los mayordomos salientes y entrantes se reunieron en el altar. A los mayordomos en turno se les colocó su cuelga de flores, se les rezó y se les incensó en los cuatro rumbos, después pasaron su cuelga a los mayordomos entrantes. Los nuevos mayordomos repartieron pulque, cerveza y vino a los asistentes. Al finalizar este ritual se tronaron cohetes como señal de que el acto se había concretado. Los nuevos mayordomos, junto con las 64 personas que les apoyarán con alimento, bebida y dinero en la celebración del próximo año, recibirán la ayuda de los amarradores de flores y de ofrendas, de los rezanderos, así como de ayudantes para cocinar y matar a los animales. Durante el evento habrá otras personas que, aunque no se hayan anotado en la lista, enviarán su ayuda a los mayordomos, lo cual fue constatado en dicha festividad. En ambos días llegaron personas con cohetes, flores, tortillas y bebidas, quienes no necesariamente se habían apuntado en la lista. Inclusive algunas personas que profesan la religión cristiana hicieron su aporte.

Además de las manifestaciones de apoyo y solidaridad, las festividades dan cuenta de la importancia de otros elementos presentes en la comunidad, entre ellos, la naturaleza (cerros,

agua) y los ancestros (los dioses). Más allá de las celebraciones a los santos católicos, las fiestas coinciden con ciclos agrícolas y de tiempo. Por ejemplo, la fiesta de San Lorenzo Mártir en agosto se asocia con la cosecha de las primeras mazorcas de maíz y algunos frutales. La celebración de los Niños Dios coincide con el desgrane de las mazorcas de maíz (Galicia y Sánchez, 2002). En ambas fiestas se observa una articulación en torno a la Santa Cruz; en agosto, durante la fiesta de San Lorenzo Mártir, la cruz se baja del cerro, por lo que está presente en la fiesta y acompaña a san Lorenzo en sus procesiones; en septiembre (que es cuando generalmente la mazorca comienza a cosecharse para secar el maíz) la Santa Cruz volverá a la cima del cerro. En diciembre, durante la celebración de los Niños Dios, se hacen cuelgas a la Santa Cruz y a las otras tres cruces más pequeñas que se hallan en el interior de la cueva. Después del 25 de diciembre dos personas se encargan de llevar las cuelgas al cerro. Cabe reiterar que en las dos fiestas se da el vínculo entre lo civil y lo religioso; el delegado, aunque no sea de filiación católica, debe estar pendiente de esas fiestas, puede prescindir de participar en los rituales (recibimiento de santos patronos, nombramiento de las mayordomías), pero enviará a alguien de su comitiva que lo represente.

En la revisión exhaustiva del sistema de cargos es menester detallar algunas características, en específico la de género. Como se constató en el trabajo de campo, en los cargos civiles (CCC, delegación y comités) están presentes las mujeres, aquellas que son esposas, madres y hermanas de los migrantes y las que tienen el estatus de ciudadanas. Los cargos ya no siguen necesariamente *un proceso jerárquico* (es decir, haber pasado por un proceso de escalafón de un cargo menor a otro mayor); sin embargo, en un ejercicio realizado con los integrantes de CCC (anotaron en una hoja los cargos ocupados) se confirmó que para llegar a un puesto de alta jerarquía es necesario haber ejercido

por lo menos un cargo. Esto entraña que no se elude la experiencia de servicio hacia la comunidad; quienes ocupan cargos civiles no requieren haber ocupado un puesto religioso. No obstante, la autoridad civil (sin importar la religión que profesa) hace presencia en la fiesta patronal y en las festividades de los Niños Dios.

La faena

La faena en Tlacotalpilco es una actividad que tiene décadas de existencia. Para otras comunidades del Valle del Mezquital la faena ha sido la primordial aportación en trabajo físico de los miembros hacia la comunidad. A través de la faena se han realizado proyectos de infraestructura como la carretera, las calles, las banquetas, el kiosco, las iglesias, el Centro de Aprendizaje Comunitario, el Centro de Desarrollo Comunitario (Cedecom). Complementariamente, ha sido determinante para que la comunidad cuente hoy día con los servicios de agua potable, drenaje, energía eléctrica, centro de salud, escuelas (preescolar, primaria). Otra aportación importante de la faena fue la construcción del parque acuático. De acuerdo con una de las personas de mayor edad la faena ha permitido que la comunidad tenga en el presente «un lugar propio»: «Gracias a las faenas, a la humilde faena de los vecinos, gracias a eso ha llegado el lugar, el escalón de la vida del pueblo, si no se hubieran hecho las faenas Tlacotalpilco fuera un pueblo muerto» (señor Nemesio, entrevista 29 de junio de 2011).

Las faenas en Tlacotalpilco se llevan a cabo todos los domingos, excepto si en ese día se convoca a una asamblea. El lugar y el tipo de trabajo (limpieza de la calle, construcción de una obra, ampliación de algún servicio, etcétera) que se ejecuta en la comunidad son determinados por los integrantes de la delegación. Ellos

deciden dónde se hará dicho trabajo, quiénes asistirán y quiénes serán los encargados de supervisarlo. Por ejemplo, cuando Tlacotalpilco Centro necesita una faena, los ciudadanos de las otras manzanas deben asistir. En caso de que una de las manzanas tenga un trabajo específico también deben acudir todos los ciudadanos de la comunidad. En gran parte depende de la magnitud y urgencia del trabajo, si es una actividad como juntar la basura o limpiar las calles, los mismos integrantes de la manzana realizan su faena, misma que se toma en cuenta como una faena para toda la comunidad.

En el Reglamento de Usos y Costumbres de la comunidad se estipula que toda persona reconocida como ciudadana debe realizar como mínimo 30 faenas al año, en consecuencia, ese trabajo tiene un carácter obligatorio. En caso de incumplimiento la persona debe sufragar una sanción, la faena se puede hacer con trabajo físico o pagarla; empero, la remuneración para esta actividad depende en gran medida de los recursos económicos de cada persona. Esto hace suponer, como argumentan Cohen y Rodríguez en su investigación en Oaxaca (2007) o Smith (2006) en Puebla, una posible diferenciación de clase, porque sólo los más ricos pagan su faena o contratan a alguien para hacerlo, en tanto que los que no tienen recursos se quedan sin otra opción. En Tlacotalpilco se aprecian algunas de esas tendencias, en el trabajo de campo se asistió a una faena en una de las manzanas en la que una persona comentó:

En esta manzana somos la fuerza de trabajo, en El Centro son puros profesionistas, aquí somos puros campesinos. Aquí la mayoría habla otomí y ellos, los de El Centro, casi no vienen a hacer su faena aquí, ya nada más porque tienen su profesión tienen otra manera de ver las cosas. Usted no va a ver a un profesor o a un doctor hacer su faena, más bien lo pagan (señor Escamilla, entrevista 26 de mayo de 2011).

En contraste, en una charla con un profesionista (maestro) él expresó que paga su faena porque no tiene tiempo, no porque no quiera hacerla, pese a que las faenas se hacen los domingos. Existen otras razones por las que una persona paga su faena, una de ellas es que no se encuentra físicamente en la comunidad, radica en Estados Unidos o en otro lugar. Cuando alguien de la familia no puede suplirlo, contrata a otra persona para que haga sus faenas u opta por pagarlas. La fecha de pago de las faenas no tiene límite, sin embargo, al finalizar el año los miembros de la delegación pagan una lista en el Centro de Desarrollo Comunitario (que son las oficinas de la delegación) con los nombres de los deudores de faenas y citan a la persona. Aquí se le da a conocer que no hizo faenas en todo el año y que debe arreglar tal situación, de lo contrario, no se reflejará en su «récord». En esa reunión, la persona o su representante decide si paga o no las faenas, en caso de que no lo haga su «récord» quedará en blanco. Si eso sucede tendrá repercusiones en su reputación de servicio a la comunidad, de ahí que la mayoría opte por regularizar su situación.

La ciudadanía comunitaria

Previamente se aludió al proceso migratorio en Tlacotalpilco y los cambios que ha ocasionado en el Reglamento de Usos y Costumbres, en la asamblea, el sistema de cargos y la faena. Con respecto a las formas de organización social de la comunidad indígena otomí, no todos los que residen en la comunidad pueden participar en esos tres espacios. En Tlacotalpilco a la asamblea sólo deben asistir aquellos cuyos nombres aparecen en la lista de ciudadanos. Por lo tanto, se trata de una asamblea constituida por personas reconocidas como «ciudadanos de la comunidad». De modo semejante, el desempeño de los cargos civiles y el quehacer de las faenas son asunto de los ciudadanos.

La palabra ciudadano no tiene un equivalente exacto en otomí, lo más cercano es *hai* (tierra) para indicar el lugar de origen, o *mengu* (originario). Por lo que el término es más bien una influencia y apropiación de la noción de ciudadano del Estado mexicano. Los artículos 34 al 38 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos contienen elementos que refieren a la ciudadanía, las obligaciones y los derechos de los llamados ciudadanos mexicanos. No obstante, los conceptos ciudadano y ciudadanía comunitaria son frecuentes en varias comunidades indígenas y rurales de México (Fox y Rivera, 2004). En Tlacotalpilco la práctica de la ciudadanía tiene varios años de existencia: «Desde que yo tengo uso de razón mi padre me decía <tú eres ya un ciudadano, tienes que cumplir con tus obligaciones en el pueblo>» (señor Nemesio, entrevista 29 de junio).

Asimismo, el uso de la lista o padrón de ciudadanos también es una actividad de antaño organizada por las autoridades de la comunidad. Todo aquel que era nombrado como autoridad debía tener una lista en la que concentraba los nombres de los ciudadanos de la comunidad. En esa lista se indicaban las faenas y cooperaciones que cada uno desempeñaba. Cabe precisar que no había un seguimiento de esos documentos porque cada delegado elaboraba su propia lista y tampoco existía un lugar físico donde las autoridades ejercieran sus funciones y archivaran documentos.

Tlacotalpilco cuenta con un Centro de Desarrollo Comunitario (Cedecom) en el que se resguarda celosamente el archivo de la comunidad (listas, expedientes, actas de asamblea) y es el lugar donde las autoridades ejercen sus funciones civiles. También existe el Reglamento de Usos y Costumbres cuyo capítulo primero está dedicado a establecer y normar los criterios de ciudadanía de los habitantes. Para el Estado mexicano todas las personas mayores de 18 años que viven en la comunidad son ciudadanos mexicanos, en

cambio en Tlacotalpilco son ciudadanos todos aquellos «mayores de 18 años que acrediten mediante acta de nacimiento original, haber nacido en la comunidad o siendo hijos de padres nativos de la misma y que estén radicando en ésta desde su niñez» (Reglamento de Usos y Costumbres, 2006:2). Los criterios para la ciudadanía comunitaria son entonces el nacimiento, el parentesco, la residencia y, aunque el reglamento no lo mencione, en el trabajo de campo se observó que se pide tener alguna propiedad (tierra) que se haya heredado.

De acuerdo con los elementos enunciados se excluyen a los llamados *avecindados*, personas que residen en la comunidad, cuentan con alguna propiedad que compraron pero no nacieron allí y tampoco tienen relaciones de parentesco. En el reglamento de 2006 se subraya que el ciudadano que es originario puede ejercer su ciudadanía en la comunidad y convertirse, como se abordará en otro capítulo, en socio del Parque Acuático Ecológico (PAE). En tanto, el *avecindado* no puede adquirir la ciudadanía comunitaria ni ser socio del PAE. Sin embargo, sí se le pide que cumpla con algunas cooperaciones económicas y faenas. Como se planteó en el capítulo primero, el ciudadano también tiene derechos y obligaciones. En el caso de Tlacotalpilco los ciudadanos tienen derecho a darse de alta en el «padrón de ciudadanos», a contar con los servicios de la comunidad (agua potable, drenaje, luz, asistir a la clínica de salud, entre otros), voz y voto en la asamblea general. Sus principales obligaciones consisten en cumplir con el cargo que se les haya encomendado, realizar sus faenas al año, cumplir con sus cooperaciones económicas, vigilar y mantener en buen estado los bienes de la comunidad (delegación, escuela, clínica, kiosco, iglesia, auditorio, vías públicas, etcétera). Es pertinente añadir que se han establecido determinados criterios de flexibilidad y se permite la jubilación. Por ejemplo, a los ciudadanos que son estudiantes se les exime del ejercicio de cargos y el pago

de cooperaciones, y contribuyen con la mitad de sus faenas. Al terminar sus estudios deberán ejercer su ciudadanía como cualquier otro. Cuando los ciudadanos cumplen 50 años de edad dejan de tener obligaciones porque ya cumplieron con sus 30 años de servicio, no obstante, se especifica que tienen la libertad de decidir si quieren continuar participando en la comunidad.

El proceso para registrarse en la lista de ciudadanos

Hasta 2015, para darse de alta en la lista de ciudadanos la persona debe realizar una solicitud dirigida al delegado en la que exprese su inquietud de servir a la comunidad. Tal petición debe estar acompañada de una copia del acta de nacimiento con la intención de comprobar que efectivamente es «originario» de la comunidad. Si bien las autoridades identifican a plenitud a sus miembros, este documento se torna necesario y es parte de los requisitos que establece el Reglamento de Usos y Costumbres. Por su parte, el delegado entregará al CCC los documentos, éste revisará el caso y dará su visto bueno. En la actualidad, los miembros del CCC toman la protesta a las personas que se dan de alta, pero se ha pensado que la toma de protesta se haga en una asamblea. Conforme a una de las autoridades de la comunidad esto sería para que el nuevo integrante de la lista «sepa que ser ciudadano no quiere decir para servirse, para utilizar los servicios y ya: soy ciudadano. Sino que es un compromiso con la comunidad» (señor Saturnino, entrevista 21 de mayo de 2011).

En contraste, las personas que no llegan a darse de alta en el momento indicado pueden hacerlo después, pero deben pagar una cuota económica (de faenas y cooperaciones) que se contempla desde la fecha en que cumplió 18 años de edad. La cuota económica estará en función del costo de cada faena y de lo que se coopera anualmente para proyectos de infraestructura

y festividades. Relativo a esta situación, el expresidente de la Federación de Hidalguenses en Nevada (2004-2007) y también expresidente del club Tlacotalpilco Las Vegas, Nevada (2007-2011) declaró que pese a su labor organizativa en la comunidad a él se le aplicó dicha sanción económica:

Antes de irme a Estados Unidos, pues no cumplía con la comunidad como ciudadano, no daba faenas, no daba cooperaciones y no daba mis participaciones en la comunidad y me voy a Estados Unidos y tampoco cumplía. Ahora que regresé me quise hacer ciudadano, pero debía mucho dinero, pero ya con todas las obras que hice en la comunidad me condonaron nada más la mitad (señor Ramos, entrevista 14 de marzo de 2012).

El testimonio da cuenta, por un lado, que independientemente de quién sea la persona, mientras sea ciudadano, deberá cumplir; y por otro, que la ciudadanía puede renegociarse y recuperarse. Esto muestra que los criterios en la comunidad también tienen que ajustarse a fin de reincorporar a los ciudadanos.

El «récord» de la ciudadanía

Cada ciudadano cuenta con un expediente donde se registran sus faenas, sus cooperaciones y los cargos que ha ocupado. El registro de esas participaciones recibe el nombre de «récord» y desde mi perspectiva representa una forma de control de las obligaciones de cada ciudadano. De acuerdo con varias personas de la comunidad este mecanismo se puso en práctica desde hace más de 10 años; de esa forma, al finalizar el año las autoridades de la delegación deben indicar en una asamblea las fechas límites para regularizar el «récord». Luego, las fechas son publicadas en las instalaciones de la delegación. Según el testimonio de una de las autoridades de la

comunidad, se cita a las personas por manzana y se les «invita» a cubrir sus cooperaciones o faenas, si no pueden o no quieren deben firmar una hoja en blanco. Con ello manifiestan que están de acuerdo y están enterados de que ese año su «récord» quedó en blanco.

Un ciudadano debe cuidar que su «récord» no esté en blanco ya que este hecho constituye un precedente para futuras situaciones. Por ejemplo, no puede ejercer un cargo, no se le extenderá una constancia cuando lo requiera y no tendrá derecho a algún servicio. Si desea su servicio de agua potable, el comité a cargo le pedirá que le muestre el estado de su «récord». Asimismo, como se verá en otro capítulo, el cumplimiento de las faenas es un poderoso mecanismo que sirve de calificación para que la persona se vea beneficiada con el estímulo que otorga al final del año el PAE. Un discurso legitimado y manifestado constantemente por las autoridades en 2015 es que mantener un «récord» lleno implica hacer méritos para que en un futuro el ciudadano pueda formar parte de esta empresa. Ello explica porqué se pegan las listas al final del año y porqué varios prefieren que su «récord» no quede en blanco.

Es menester subrayar que el uso de la palabra *récord* puede considerarse como una influencia de la migración. Esta palabra tampoco tiene un equivalente en el otomí del Valle del Mezquital; al indagar sobre su origen, una de las personas de mayor edad expresó que esa palabra no existía y que se puso de moda con el parque acuático: «A una persona que va llegando a la comunidad se le lee el «récord», es su historial, su trayectoria de faenas, de cuántos años ha servido a la comunidad» (señor Nemesio, entrevista 29 de junio de 2011). Por su parte un migrante retornado explicó que la palabra *récord* fue una influencia de la migración, desde su perspectiva algún migrante que ocupaba un cargo en el CCC la manifestó justo cuando se estaba elaborando el Reglamento de Usos y Costumbres. Sin embargo, es probable que no se percataran de ello y la palabra se volvió común.

Siento yo que alguien estuvo allá y ¡cuando se estaba iniciando el reglamento interno metió esa palabra! *Récord* es una palabra americana: «*Let me check your record*» decían los policías, luego entonces te agarraban, te pedían la licencia y te decían: «*Let me see. Let me go to check your record*» y luego se iban a su carro. Yo siento que de allá vino, aquí cuando alguien va con el delegado igual le sacan su «*récord*» para ver cuánto debe en faenas y cooperaciones, o cuando pida un servicio igual le pedirán su constancia de «*récord*» (señor Silvano, entrevista 21 de mayo de 2011).

Las mujeres ciudadanas

Concerniente a la ciudadanía comunitaria, uno de los hallazgos de gran relevancia es que en Tlacotalpilco las mujeres que pueden comprobar su nacimiento, residencia, parentesco y propiedad dentro de la comunidad también pueden convertirse en ciudadanas. En efecto, así como lo documentó Rivera en su investigación (2006), si llegan a casarse con alguna persona que no es de la comunidad y continúan viviendo en Tlacotalpilco conservan su estatus de ciudadana. No obstante, el ejercicio de las obligaciones se comparte con la pareja masculina.

Mi esposa es la ciudadana, aquí como que yo no valgo nada, todo lo ponen a nombre de ella, pero a fin de cuentas yo soy quien saca las faenas. Por ejemplo, lo de 30 faenas lo hice en un mes porque yo soy albañil y me dijeron que echara un concreto que equivalía a 30 faenas. Cuando estábamos en Estados Unidos también ella mandaba para pagar las cooperaciones y yo le daba el dinero (señor Esteban, entrevista 20 de junio de 2011).

Cuando la mujer se casa con un varón que es de la comunidad ellos decidirán quién seguirá siendo el ciudadano formal

ante la comunidad. Por lo general, cuando dos ciudadanos forman una familia sólo uno de ellos será el representante ante la comunidad. Según las autoridades de la delegación en 2011-2012, el padrón de ciudadanos se componía de aproximadamente 800 personas, de las cuales 60% eran mujeres y 40% hombres. Esto muestra la representatividad social y estadística de la mujer en Tlacotalpilco, que no es común observar en otras localidades del Valle del Mezquital. La presencia de la mujer es resultado de un proceso, entre los factores que la explican figuran la migración internacional y el PAE (acerca de este punto se hará énfasis en otro capítulo). Al respecto, una de las autoridades de la comunidad expresó lo siguiente:

Hace más de siete años fue cuando se le dio más importancia al padrón de ciudadanos, antes no, antes era una lista así provisional que se manejaba, pero se manejaba como ciudadanos a puros jefes de familia. Uno que otro joven que se le veía que ya formaba una familia, se decía: «¡Ah! Éste falta anotarlo, lo vamos a anotar». Y así, poco a poco, como que eran salteadas las personas que participaban y que tenían asistencia en una asamblea, no todos los jóvenes cumpliendo los 18 años entraban al padrón como ahora. Desde entonces se empezó a tratar de darle formalidad a esto y se debió a la misma necesidad de lo que nos une y es el parque. Entonces muchos ciudadanos dijeron: «Si todos vamos a ser beneficiarios entonces todos debemos participar». Así surge la idea de formar un padrón donde todos deben de participar, hombres y mujeres, a partir de los 18 años. Surge también la idea de hacer un reglamento que fue aprobado en asamblea (señor Saturnino, entrevista 21 de mayo de 2011).

El hecho de reconocer a la mujer como ciudadana explica la presencia de otras mujeres que no son esposas de migrantes y que también asisten a asambleas, desempeñan cargos y realizan

faenas. Aunque en 2012 se veía que la participación de la mujer era algo «normal», no implicaba que no hubiera existido un proceso de negociación y de conflicto. Dicha circunstancia fue detallada por una de las mujeres pioneras que suplió el cargo de su hijo migrante en 1999.

Cuando yo fui ministril agarré a las señoras para faenas, se me hizo que también ellas debían hacer algo. Para entonces la mujer no tenía faenas, ni las madres solteras, ni las viudas, sólo hombres. Fue un poco difícil porque se nos dificultó con el delegado, le dije: «Quiero que anote en su lista a mis mujeres», y como que no quería. Así que le dije: «Estas faenas se las vamos a pasar a los esposos, si no quiere hacer una lista de señoras se las pasamos a los señores». Nuestra primera faena fue limpieza en el panteón, luego la limpieza de un jardincito que estaba en el kiosco y allí vamos. En el 2000 teníamos el río muy sucio, allá se hizo la limpieza, nosotras también empezamos a limpiar las calles (señora Margarita, entrevista 9 de octubre de 2011).

Hasta 2015, las mujeres ya habían sido miembros del CCC, presidentas de algún comité (agua potable y salud), pero aún falta que una mujer en Tlacotalpilco ocupe el cargo de delegada.¹⁵ Para algunos miembros de la comunidad esto estaba próximo a suceder:

La mujer ha demostrado trabajo y capacidad, se ha visto de manera positiva el trabajo de la mujer y se ha ido borrando poco a poco el machismo. Hace tiempo un hombre comentó: «Nos falta tener una mujer como delegada», ello quiere decir que ya los hombres están viendo esa posibilidad, que pueden ser ejecutores de las órdenes

¹⁵ En la entrevista que realicé durante la contingencia sanitaria de 2020 una mujer ya había ocupado el cargo de delegada.

de una mujer. Desde luego los puestos que uno ocupa son honoríficos, así que le puedes destinar todo tu tiempo y no ganas nada económicamente. Definitivamente se tiene uno que repartir para no descuidar a la familia y tu situación personal (señora Gelacia, entrevista 22 de octubre de 2011).

En este capítulo se describió a la comunidad de Tlacotalpilco al exponer sus características sociodemográficas, la forma de organización política, las relaciones de cooperación y reciprocidad. En ese sentido, se percibe a una comunidad en la que se han generado transformaciones fundamentales: 1. En el ámbito religioso se mantuvieron el servicio y el trabajo comunitario como una obligación ciudadana independientemente del credo. 2. Se dio un proceso de concientización de la identidad otomí mediante la decisión de nombrar a sus calles en esa lengua. 3. Se regularizó la organización política: se elaboró un reglamento escrito, se crearon nuevos cargos comunitarios, se definieron criterios de ciudadanía y se sistematizó el proceso para ser calificado como ciudadano y anotarse en la lista.

Otra transformación importante es la migración, el impacto de esta movilidad se percibe desde el documento que forma parte del derecho consuetudinario. En ese texto se distinguen dos niveles de membresía: el de ciudadano y el de vecindado, en la investigación me centré en los ciudadanos porque sólo quienes poseen dicha connotación tienen obligaciones ante la comunidad. De modo similar, como ya lo había advertido en mi experiencia familiar, los migrantes de Tlacotalpilco que tienen ese reconocimiento están comprometidos a mantener esta participación comunitaria. Así, el derecho consuetudinario de la comunidad estableció que los migrantes con estatus de ciudadano pueden elegir a un representante para sus obligaciones comunitarias como faenas, cooperaciones, asistencia a las asambleas y ejercicio de un cargo comunitario.

Los representantes son en su mayoría mujeres, de ahí que tanto en las asambleas, los cargos y las faenas fue evidente observar este cambio de género. Empero, la visibilidad de las mujeres en esos espacios no sólo se debe a la migración, sino que en Tlacotalpilco la mujer también es reconocida como ciudadana de la comunidad. De esa forma, las mujeres (esposas, madres, hijas, hermanas) que asumen la «representatividad ciudadana» en ausencia del migrante, conviven con otras que desempeñan una ciudadanía a nombre de ellas. Por ello, una de las interrogantes que examinaré con posterioridad es explicar las condiciones que propiciaron el reconocimiento de la mujer como ciudadana de la comunidad. Los migrantes tuvieron la opción de mantener vínculos con la comunidad a través de sus representantes o pagando su ciudadanía con remesas, lo cual está permitido. Quienes no designaron representantes o no pagaron deben regularizar su reincorporación durante el retorno. Tal situación no fue indagada con mayor profundidad en la comunidad, pero es un tema que debe abordarse en las comunidades indígenas en contextos de migración.

Finalmente, la comunidad de Tlacotalpilco también se ha apropiado de prácticas de las leyes nacionales, por ejemplo, la vigencia de un derecho consuetudinario que no sólo es oral sino escrito, la toma de protesta hacia las autoridades, la existencia de una delegación municipal, que es a su vez un enlace con el Estado mexicano y una autoridad comunitaria.

Capítulo IV



Formas de organización comunal y migración en San Cristóbal

Los que se van ahora es porque tienen esa curiosidad de ir a Estados Unidos, ya no es por necesidad. Si se queda en Tolantongo o entra de ejidatario va a tener económicamente para estar muy bien en San Cristóbal.

Señor Aurelio, agosto 2011

Este capítulo se propone identificar el proceso migratorio y sus efectos en la comunidad de San Cristóbal. Al igual que en el caso de Tlacotalpilco, primero se examina de qué forma se regula la vida comunitaria y si este sistema normativo ha sido afectado por el contexto migratorio. Luego, se caracterizan los tres elementos centrales para el gobierno comunal, las relaciones de cooperación, de reciprocidad y el desarrollo comunitario: la asamblea, el sistema de cargos y la faena. En esos tres espacios se indagan los mecanismos de participación y el ejercicio de la ciudadanía comunitaria. Por último, se investiga de qué manera los migrantes que poseen este estatus mantienen sus vínculos con la comunidad.





COMITE
DE LA IGLESIA

Características históricas y sociodemográficas de San Cristóbal

San Cristóbal forma parte del municipio de Cardonal, a diferencia de Tlacotalpilco no se tiene un registro exacto de su fundación; no obstante, la formación de la comunidad agraria data de 1929, año en que sus pobladores realizaron el proceso de solicitud de tierras de la Hacienda Santa Rosa de Lima, Ejido La Florida (fundada en 1742 por los misioneros, dedicada a la cría de ganado y producción de pulque). Por esa razón, la forma de propiedad de la tierra es ejidal. La petición de tierras iniciada en 1929 se concretó en 1934 cuando los oriundos de San Cristóbal recibieron por dotación una superficie de mil 473 hectáreas. En ese año, según consta en las carpetas básicas del Registro Agrario Nacional (RAN), el juez auxiliar de San Cristóbal fungió como testigo al signar en el acta de posesión definitiva y deslinde de terrenos. Lo anterior implica que previo a la solicitud de tierras existía una autoridad comunitaria en San Cristóbal, como apunta Warman (1985) las tierras que demandaron los campesinos y recibieron de parte del gobierno mexicano, ya sea por dotación o restitución, fueron tierras que en otrora pertenecieron a las antiguas comunidades.

De las mil 473 hectáreas que recibieron en 1934, 7.8 hectáreas eran de terrenos de riego, 85.50 hectáreas de temporal y mil 380 hectáreas de terrenos de agostadero para la cría de ganado. En aquel tiempo fueron calificadas 46 personas para recibir parcela ejidal. Es preciso subrayar que en esta dotación fue incluida la Barranca de Tolantongo. Según algunas personas de mayor edad, los hombres que formaron el ejido consideraron en primera instancia a Tolantongo, pues de todo San Cristóbal las laderas del río Tolantongo eran el lugar privilegiado con agua, insumo básico para regar la tierra. En 1936 solicitaron una ampliación

del ejido que no les fue concedida sino hasta 1953, en esa fecha recibieron una superficie de 2 mil hectáreas de terreno cerril con la que fueron beneficiadas otras 33 personas.

En el proceso de la ampliación del ejido, el *Diario Oficial de la Federación* publicado el 6 de mayo de 1947 anunció una resolución sobre una permuta de una porción de los terrenos ejidales de la comunidad de San Cristóbal con el señor Aarón Rivera Medina. En dicho documento se afirmó que él acudió al Departamento Agrario para solicitar una permuta de 13.81 hectáreas de riego y 165.18 hectáreas de cerril del ejido de San Cristóbal; esto a cambio de 179 hectáreas de agostadero de cerril del rancho La Mesa de su propiedad que limitaba con San Cristóbal. El señor Aarón solicitó dicha permuta porque tenía la intención de construir un «balneario, un hotel y una planta hidroeléctrica aprovechando las aguas del río Tolantongo». El 17 de noviembre se realizó una asamblea entre los ejidatarios con el señor Rivera donde expresaron su conformidad con la permuta. El 18 de noviembre la Secretaría de Agricultura y Fomento manifestó su opinión favorable para llevar a cabo la permuta y que se pagaría al poblado San Cristóbal cierta cantidad de dinero para compensar al ejido por las 13.81 hectáreas de riego. Finalmente, el 26 de noviembre de 1947 se dio resolución a la permuta.

De acuerdo con el testimonio de algunos ejidatarios de edad mayor la supuesta asamblea entre el señor Rivera y los ejidatarios no se efectuó. Lo que sucedió fue que se convenció y cooptó a las autoridades que fungían en 1947 (representantes del comisariado ejidal y del consejo de vigilancia) para que firmaran los documentos y tuvieran legalidad, en tanto el resto de los ejidatarios ignoraban dicha permuta. Los ejidatarios manifestaron que el señor Rivera fungió en la realidad como el prestanombres de un exgobernador del estado de Hidalgo. El exfuncionario mandó construir una cabaña en 1942 cerca de las laderas del río

Tolantongo como su casa de descanso y envió a un grupo de ingenieros que permaneció por más de seis meses en la Barranca de Tolantongo haciendo trabajos de topografía. Como se examinará en otro capítulo, la mayoría de los ejidatarios tuvo conocimiento de dicha permuta hasta 1979. En 1962 los residentes de San Cristóbal tramitaron una segunda ampliación del ejido en la que recibieron 892 hectáreas de terreno de agostadero para beneficio de otras 28 personas.

Conforme a la información del Registro Agrario Nacional del año 2011, el ejido San Cristóbal tiene una superficie de 4 mil 365.3 hectáreas. De éstas, 431.1 son tierras parceladas, 29.5 son asentamientos humanos, 3 mil 889.4 son de uso común y 15.1 son de reserva. En datos presentados por Zizumbo (2007), cada ejidatario posee en promedio cuatro hectáreas de temporal y media hectárea de riego. En 1993 en el ejido se aplicó el entonces Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (Procede), cuyos trabajos fueron ratificados en asamblea ejidal el 9 de marzo de 1995. Con ese programa los ejidatarios obtuvieron sus títulos parcelarios y la posibilidad de vender sus tierras. Sin embargo, en una asamblea ejidal celebrada el mismo año se acordó que se prohibiría la venta de parcelas a personas externas. Si los ejidatarios estaban interesados en vender podrían hacerlo, pero entre ellos mismos.

Hasta 2017 San Cristóbal estaba conformado por las siguientes manzanas: El Centro, Tolantongo, Molanguito, Agua Nueva, El Pájaro, El Manchado, El Toxthi, El Vixtha y La Loma. Al igual que lo observado en Tlacotalpilco, la mayor parte de la infraestructura de la comunidad se encuentra en la manzana de El Centro: la clínica de salud, las escuelas (preescolar, primaria, telesecundaria), el albergue escolar, la iglesia, el panteón, el auditorio ejidal, el galpón de la maquinaria pesada, el rodeo de la asociación ejidal, el carril de carrera de caballos «El Mexicano» y la oficina del delegado.

La discrepancia con Tlacotalpilco es que el proyecto de desarrollo de San Cristóbal se sitúa en la manzana Tolantongo porque allí es donde se encuentra el recurso natural. En San Cristóbal lo que define la pertenencia de las manzanas a la comunidad son el gobierno comunal, las relaciones de cooperación y trabajo para los espacios comunes y en este caso las tierras de uso común.

Así como sucedió en Tlacotalpilco, la identificación que tiene la comunidad de sus manzanas no coincide con la visión del INEGI. Los resultados del Censo de Población y Vivienda 2010 por localidad consideraron a El Toxthi y La Loma como parte de la manzana de El Centro. En conjunto, la comunidad cuenta con 673 personas: 325 hombres (48%) y 348 (52%) mujeres (INEGI, 2010). Asimismo, 15.5% de la población mayor de tres años habla una lengua indígena lo que equivale a 104 hablantes. La cifra es relativamente menor comparada con Tlacotalpilco, a pesar de que San Cristóbal pertenece a Cardonal, municipio con más hablantes de lengua indígena (56% en 2010 y 58% en 2015); en comparación con Chilcuautla (39% en 2010 y 40.2% en 2015), donde se ubica Tlacotalpilco. La reducción de hablantes de lengua indígena tiene varias posibles explicaciones, entre ellas es que en San Cristóbal, en opinión de algunas personas de edad mayor, se dejó de transmitir la lengua por decisión propia, pues desde su perspectiva quienes hablaban la lengua solían ser discriminados y si salían de la comunidad sin hablar español enfrentaban condiciones adversas. En 2020 según los principales datos por localidad ITER del INEGI se contabilizaron 685 personas (53% mujeres y 47% hombres) el índice de masculinidad fue de 88.7 hombres por cada 100 mujeres. En tanto, el porcentaje de hablantes de lengua indígena mayor de tres años representó 8.9%.

Una característica bastante peculiar en San Cristóbal es la preponderancia de ciertos apellidos como Cervantes, Ávalos y Rebollo, debido a que fueron las primeras familias que poblaron

San Cristóbal. Entre esas familias fue común que se establecieran relaciones de matrimonio. Por ello hoy día es frecuente encontrar personas que ostenten los apellidos Ávalos Rebolledo o Rebolledo Ávalos, Cervantes Rebolledo y Rebolledo Cervantes. Dichas relaciones de parentesco fueron los cimientos para conformar los asentamientos en San Cristóbal que se distinguen por los apellidos predominantes de sus residentes; se observa, además, cierto reconocimiento social por pertenecer a una de esas familias (Franco, 1992). Conforme a testimonios de varios pobladores, los Rebolledo arribaron a San Cristóbal en la década de 1930, eran cuatro hermanos con sus respectivas familias. Estos hermanos, junto con los Ávalos y los Cervantes (quienes ya vivían en San Cristóbal), asumieron el liderazgo para solicitar y conformar el ejido. Finalmente, a diferencia de Tlacotalpilco, la religión predominante en San Cristóbal es católica; hasta donde se aprecia en el trabajo de campo, no se ha generado un cambio religioso importante. En conversación con un migrante que se convirtió a la religión cristiana en 2012, desde su perspectiva los conversos eran todavía una minoría.

El proceso migratorio en San Cristóbal

La migración en San Cristóbal ha sido una práctica constante desde mediados de la década de 1930, paradójicamente este proceso coincidió con la formación del ejido. Si bien algunas familias fueron dotadas con sus respectivas parcelas, en su mayoría eran de temporal y sólo una minoría de riego. En consecuencia, los ingresos por el trabajo de la tierra no eran suficientes, por lo que fueron necesarias otras estrategias y fuentes de ingreso. Aparte del cultivo de tierras, las personas se dedicaban al pastoreo de borregos, reses y chivos, producción de pulque y tejido de ayates. También algunos varones y mujeres emigraban, los

varones salían de San Cristóbal después de que terminaban las cosechas (octubre-noviembre), ya que, según sus testimonios, por esas fechas había poco que hacer y debían conseguir trabajo para poder complementar sus ingresos.

A pesar de que San Cristóbal contaba con la Barranca de Tolanongo, en la que sobresalían recursos naturales como la cascada, la gruta, el túnel y el río de aguas termales, no existían las condiciones para que los ejidatarios hicieran uso de ellos. Por un lado, el recorrido del centro de San Cristóbal a la Barranca se hacía en más de dos horas caminando. Por otro lado, para arribar a San Cristóbal desde otras partes del estado se atravesaba un camino de terracería que por sus condiciones hacía difícil el tránsito de autos. Dadas esas circunstancias, la presencia del turismo era esporádica en San Cristóbal. Al respecto, una de las personas de edad mayor externó: «A veces venía gente a bañarse los sábados y domingos, nosotros los llevábamos. Nos conseguían las bestias: caballos o burros para cargarles sus maletas para ir abajo porque no había camino. Había un caminito nada más para los animales» (señor Timoteo, entrevista 24 de agosto de 2011).

Así como sucedió en Tlacotalpilco, el destino privilegiado de los de San Cristóbal fue la Ciudad de México, donde los hombres se emplearon en la construcción y las mujeres en el trabajo doméstico. Las redes sociales que los primeros migrantes conformaron propiciaron que esta migración se acentuara en las décadas contiguas. A finales de los 1980, algunas de estas personas, en especial los varones, retornaron a la comunidad. El retorno fue alentado por la falta de empleo en la Ciudad de México, en particular en el sector de la construcción (Rivera y Quezada, 2011). Por ello, aquellos que emigraron a finales de esa década se sumaron al flujo migratorio hacia Estados Unidos.

La migración hacia Estados Unidos tuvo sus orígenes en 1949. En ese año el señor Odilón Rebolledo fue invitado por

unos vecinos de otros lugares aledaños a San Cristóbal a viajar a Brownsville, Texas, a los campos de algodón y de tabaco. El señor Odilón y sus conocidos se fueron sin documentos pese a que en esa época estaba vigente el Programa Bracero entre México y Estados Unidos. En 1953 se unió a dicho flujo migratorio su hermano Timoteo Rebolledo, quien también fue alentado por otros vecinos. Su destino fue Brownsville, donde laboró en la pizca de algodón, él y su grupo de acompañantes cruzaron la frontera de manera indocumentada. El señor Timoteo relató su experiencia:

Me llevaron mis cuates, me dijeron: «¡vamos al norte, Chihuahua!» Nos fuimos cuatro, uno de Cardonal, uno del Cubo, y uno de San Miguel Tlazintla y yo de San Cristóbal. Llegamos a Matamoros, nos quedamos ahí y al otro día tempranito nos paramos y vámonos caminando. El río Bravo no tenía ni gota de agua, pasamos en seco sin quitarnos los huaraches. Aquellos que me llevaron ya sabían a dónde íbamos a llegar y quién nos iba a dar trabajo. Trabajamos hasta de noche en la pizca de algodón (señor Timoteo, entrevista 24 de agosto de 2011).

A los ocho días de que Timoteo partió emigraron otras 15 personas más de San Cristóbal. El que encabezaba el grupo era el señor Odilón, pues como él emigró primero ya conocía el trayecto para llegar a Brownsville. La permanencia de varias de estas personas de San Cristóbal en el país vecino no duró mucho tiempo. Unos retornaron a los ocho días y otros a los 15 días porque fueron deportados por autoridades de migración. En una de las deportaciones el señor Odilón aseveró que detuvieron a 72 personas de varias comunidades del municipio de Cardonal (Santuario, San Miguel Tlazintla, La Florida, El Sauz y El Cubo, entre otros), los cuales fueron enviados desde Brownsville a Guadalajara en avión.

Nos aventaron a Guadalajara, venía un señor de Cardonal que abrió una ventanilla del avión y dijo: «¡Está bonito!» Y todo mundo a abrir su ventanilla, para asomarse. El sobrecargo nos decía: «¡Siéntense, siéntense!» ¿Quién le iba a hacer caso? Era la primera vez que viajábamos en avión (señor Odilón, entrevista 5 de agosto de 2011).

Después de 1953 la migración hacia Estados Unidos disminuyó, por un lado, se debió al rumor de que los agentes de migración no dejaban trabajar a nadie: «No nos dejaron trabajar, yo creo que, si nos hubieran dejado trabajar, ni nos venimos» (señor Timoteo, entrevista 24 de agosto de 2011). Por otro lado, en San Cristóbal se descubrió una mina de mármol que se convirtió en una fuente de trabajo para los varones de la comunidad. La mina de mármol formó parte de una sociedad cooperativa denominada Mármol del Valle del Mezquital S.A. de C.V. que fue impulsada por el Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital, la agencia de desarrollo creada en el Valle de la que se detalló en el capítulo segundo.

En 1986 la migración volvió a resurgir en San Cristóbal, las personas que emigraron en ese año se dirigieron a Santa Ana, California. Al año siguiente retornaron a San Cristóbal e invitaron a otros miembros de la comunidad para que se fueran con ellos. Entre ese grupo de migrantes algunos fueron beneficiados con el programa de legalización que se otorgó a través de la ley Immigration Reform and Control Act (IRCA) puesta en marcha precisamente en 1986. Una de las personas que participó en esa migración opinó:

En 1987 regresaron los que se habían ido en 1986, me invitaron y allí voy yo también. En ese tiempo era fácil legalizarse, te vendían las cartas de recomendación y tú tenías que justificar tu residencia.

Los demás se legalizaron, pero yo no quise hacerlo, yo nomás iba por conocer y estar un ratito allá, estuve cuatro años y regresé en 1991. Al año siguiente falleció mi papá y ocupé su lugar como sucesor en el ejido (señor Domingo, entrevista 27 de diciembre de 2011).

La migración internacional suscitada en 1986 fue el inicio de una migración que con el tiempo involucró a más miembros de la comunidad. Entre 1990 y mediados de la década de 2000 alcanzó su máximo apogeo en San Cristóbal. Las causas por las que migraban eran la carencia de empleo (la Cooperativa Mármol del Valle del Mezquital se fue a la quiebra en 1990 y coincidió también con el cierre del PIVM) y las noticias que traían quienes regresaban de manera temporal a la comunidad. Éstos expresaban que en el norte había trabajo y se ganaba suficiente dinero para construir una casa y comprarse un carro. La migración originada en las dos décadas señaladas (1990 y 2000), al igual que en Tlacotalpilco, también se determinó por su carácter indocumentado, por ser masculina y de jóvenes solteros.

Entre los lugares de destino de dichos migrantes destacan Santa Ana (California), Atlanta (Georgia), Clearwater (Florida) y Columbia (Carolina del Sur). Charlotte, perteneciente a Carolina del Norte, destaca como el principal destino de los migrantes de San Cristóbal. En este sitio se insertaron en el trabajo de la construcción, incluso varios residentes de San Cristóbal se desempeñaron como contratistas y por ende se convirtieron en intermediarios entre los jóvenes de su comunidad de origen y de empresas de construcción en el extranjero.

Estaba en el Distrito Federal trabajando en una refaccionaria y un camarada nos dijo: «Vámonos pa Estados Unidos». Era el año de 1990, esa vez sólo tenía 20 años. Recuerdo que en ese tiempo se

manejaban las cartas así que le dejé una carta a mi primo para que se la trajera a mi jefa aquí en San Cristóbal. Esa primera vez que me fui pasamos por Matamoros y cruzamos el río Bravo, yo sabía nadar porque había aprendido a nadar en el río Tolantongo. Así que el coyote me pidió que le ayudara a cruzar a otros señores. En ese primer viaje llegamos a Houston, Texas, pero a los 15 días nos llevaron hasta Dakota del Sur. En ese tiempo había mucho trabajo y también se ganaba muy bien. Desde entonces agarré la costumbre de ir y venir a Estados Unidos, a veces duraba un año o tres, luego me venía para San Cristóbal y otra vez me regresaba a Estados Unidos. Últimamente me iba a Carolina del Norte porque allí había gente conocida de La Florida [una comunidad aledaña a San Cristóbal], también estaban mis primos y mi hermano. En Norte Carolina trabajábamos en la construcción mi hermano se hizo contratista y yo le echaba la mano, varios de los chavos de aquí de San Cristóbal se fueron para Carolina del Norte y algunos trabajaron con mi hermano (señor Ricardo, entrevista 10 de febrero de 2012).

Hasta el 2012 quienes pensaban emigrar de San Cristóbal señalaban a Charlotte, Carolina del Norte, como su principal destino. Se afirma que en ese lugar los migrantes de San Cristóbal y de otros lugares vecinos como La Florida han recreado diversas tradiciones de su comunidad. Entre ellas las fiestas, en las que resalta la elaboración de la comida tradicional (barbacoa de borrego) y la presencia de los tríos huapangueros. Al respecto, una persona cuyo hijo radica en Charlotte comentó: «Hace tres años fuimos a unos 15 años de unos familiares. Hicieron una pachanga igual que aquí, hicieron barbacoa, mole, y con sus tríos huapangueros. Hay tríos huapangueros también allá en Carolina del Norte» (señor Odilón, entrevista 5 de agosto de 2011).

Otro de los aspectos notables es que varias de las personas que han sido migrantes aseguran que allá en Charlotte las

lenguas predominante en los lugares de trabajo son el otomí y el inglés. En consecuencia, aquellos de San Cristóbal que no sabían otomí se vieron obligados a entender algunas palabras. A diferencia de los migrantes de Tlacotalpilco, hasta el 2012 los de San Cristóbal no habían formado alguna organización similar (federación y club). No obstante, estos migrantes también hacían su aportación económica para los gastos de la iglesia durante la fiesta patronal. El envío de dinero para la fiesta era una de las formas que utilizaban los migrantes para mantener el vínculo hacia la comunidad.

En 2012, jóvenes y personas adultas con los que se conversó decían que la causa por la que emigraba una persona a Estados Unidos ya no era tanto «la necesidad económica» y carencia de empleo en la comunidad. Más bien, si alguien se atrevía a migrar era solamente por aventura y por curiosidad de saber lo que es el norte y vivir el sueño americano. Uno de los migrantes que retornó en 2011 y que estaba en proceso de regularizar sus documentos para regresar a Estados Unidos especificó:

Los que se van ahora es porque tienen esa curiosidad de ir a Estados Unidos, ya no es por necesidad. Si se queda en Tolantongo o entra de ejidatario va a tener económicamente para estar muy bien en San Cristóbal. Muchos chavos se han ido así, por un año, dos años y se regresan. En Tolantongo, mientras las aguas corran bien, ellos van a tener ingresos y van a vivir bien. En mi caso yo tomé la decisión de quedarme allá por mi familia, porque estoy arreglando documentos y porque yo no puedo ser ejidatario (señor Aurelio, entrevista 27 de agosto de 2011).

El cambio de motivos para emigrar a Estados Unidos lo volví a escuchar en 2017, la razón primordial, como se verá en otro apartado, es por la existencia de la Sociedad Cooperativa Ejidal

Grutas Tolantongo. Lo mismo sucede en Tlacotlapilco con la presencia del parque acuático. En contraste, la migración intensa generada entre 1990 y mediados de la década de 2000 sí tuvo repercusiones para la comunidad, las cuales se expondrán en el siguiente apartado.

La forma de organización comunitaria: sus transformaciones y readaptaciones ante la migración

La vida comunitaria en San Cristóbal se rige por lo que ellos denominan «el reglamento», al igual que en Tlacotlapilco su transmisión dejó de ser oral. La escritura de este documento fue incitada por las autoridades agrarias, pero se adaptó a las propias necesidades de la comunidad. La primera versión de este texto data de 1985 y fue elaborada por personas que integraban la asamblea ejidal, con asesoría de autoridades agrarias. El reglamento ha sido modificado constantemente, sin embargo, hay dos momentos (1995 y 2006) que son importantes por el impacto que tuvieron en la organización comunitaria. En 1995 se conformó de manera formal la Sociedad Cooperativa Ejidal Grutas Tolantongo, hecho que complejizó los criterios de pertenencia a la comunidad. Una de las personas que participó en la elaboración del reglamento, así como en sus modificaciones, mencionó:

A convocatoria de la Reforma Agraria, en 1985 nos invitaron a que hiciéramos un reglamento basado en un machote que traían ellos de otros ejidos. Nosotros adaptamos el nuestro con especificaciones muy particulares. Para ello formé algunas mesas y nos llevó buen tiempo para conjuntar las ideas de todas las mesas y luego consensuarlas en la asamblea. Era difícil consensuar algunos puntos, principalmente lo que se refería a cosas internas, en otros no

tanto porque ya eran parte de la Ley Agraria. De ese reglamento que hicimos se aplicaba, pero no se cumplía al cien por ciento, sino hasta después cuando ya conformamos la asociación de las grutas, fue cuando ya prácticamente se echó a andar este reglamento. A este reglamento también se le han hecho modificaciones, pues había que anexar otros puntos, sobre todo a lo relacionado con la administración de la empresa, así como en los derechos y obligaciones de los socios (señor Cruz, entrevista 27 de septiembre de 2011).

En 2005, a partir del contexto migratorio que vivía la comunidad, en el reglamento se modificó el límite de la edad para que aquellos que no fuesen sucesores (pero sí «hijos de ejidatarios») también se convirtieran en ejidatarios *por mérito*, lo que involucraba participar en la asamblea y ser miembro de la sociedad cooperativa. De esa forma, el reglamento estableció que las Grutas Tolantongo podían aceptar a «nuevos socios que tuvieran entre 18 y 25 años de edad y cinco años más en caso de estar estudiando» (señor Cruz, entrevista 27 de septiembre de 2011). En esa fecha aquellos jóvenes que residían en Estados Unidos y cuyo límite de edad estaba cercano a los 25 años tuvieron que regresar. Asimismo, retornaron aquellos migrantes (incluyendo migrantes internos) que ya habían rebasado ese límite de edad, dado que 2005 era el último año en que podrían volverse ejidatarios por mérito. El presidente del consejo de vigilancia que fungía en 2012 expresó: «Entraron muchas gentes con 25, 30 y 40 años, esa fue la última oportunidad, ya posteriormente todos han ingresado con 25 años cumplidos o antes» (señor Cruz, entrevista 27 de septiembre de 2011).

Según las autoridades, los motivos de la decisión para limitar la edad de ingreso como ejidatario por mérito fueron discutidos ampliamente en la asamblea. Además, se tuvo como principal fundamento establecer un promedio sobre la cantidad de trabajo

que aporta cada varón a lo largo de su vida productiva. Dicha cantidad de trabajo equivale a 47 años, si se considera un tope de edad mínimo de 18 años (que es cuando suelen ingresar) y máximo de 65 años (edad a la que deben retirarse). De acuerdo con el presidente del consejo de vigilancia, en la asamblea se ventiló, entre otros puntos, que no era el mismo trabajo hecho por alguien que ingresaba a los 18 años que uno que ya tenía más edad.

A lo mejor se iban a México o Estados Unidos y allá les iba mal y ya llegaban acá con 30 años o 40 años. Muchas veces algunos ya llegaban enfermos y ya no desarrollaban sus capacidades aquí en el trabajo. Se acordó que mejor hay que aceptar jóvenes que nos puedan ayudar a trabajar porque de otra forma tenemos hasta que mantenerlos si ya no pueden trabajar (señor Cruz, entrevista 27 de septiembre de 2011).

En esa misma tesitura, un ejidatario, quien ingresó a la asamblea a los 17 años y en 2012 contaba con 58 años de edad, afirmó:

Había ejidatarios que acaban de entrar que ya tenían edad, ellos ya habían rebasado los 25 años, personas así sirven poquito tiempo y ya tuvieron buena ganancia; el día que se jubilen van a tener muchas ganancias y con poco trabajo. Un ejidatario va a entrar a la edad de los 25 años para que trabaje, para ver si de veras tiene interés de trabajar, va a ser administrador, comisariado, delegado o lo que tenga su capacidad, aquí se juzgan las personas según su capacidad (ejidatario, entrevista 26 de febrero de 2012).

Este ejidatario asegura que las personas que ingresaron con una edad avanzada se ausentaron de la comunidad por un tiempo y desatendieron cargos y trabajos. Desde su perspectiva, si retornaron fue porque estaban interesados en los beneficios que

ofrecía la sociedad cooperativa. Esto no era «justo», comparado con el trabajo que hizo alguien, como en su caso, que siempre permaneció en la comunidad: «Uno que ya rebasó la edad, *está viejo de edad, pero no de ejidatario*, toda la vida se la pasó fuera, nada más porque hay intereses ahí vienen y pusimos límites» (cursivas de la autora).

Así como sucedió en Tlacotlapilco, el contexto migratorio que se vivió en San Cristóbal, aunado a las necesidades de trabajo de la sociedad cooperativa, fue un aspecto que incidió en la modificación del reglamento. En 2017 el reglamento aún representaba el instrumento primordial del que se valían las autoridades para ejercer sus funciones.

La asamblea

La asamblea es también la autoridad suprema en la comunidad, pero en el caso de San Cristóbal coexisten la asamblea comunitaria y la asamblea de ejidatarios. Esta última es la que se impone y decide la organización comunitaria, sólo cuando se tratan asuntos relativos a la elección de cargos de la delegación, algunos comités y la organización de la fiesta patronal asisten avecindados. Sin embargo, se trata de una minoría (60) comparada con los ejidatarios (140 en 2017), por lo que no es casual que sean éstos quienes sobresalgan en la toma de decisiones acerca de los temas de la comunidad.

La asamblea ejidal es la que autoriza la modificación del reglamento interno, el nombramiento de las autoridades de la comunidad y del ejido, la discusión de los asuntos más relevantes de la vida comunitaria (emprendimiento de proyectos de infraestructura, distribución de trabajo colectivo), la rendición de cuentas de los representantes y la regulación de lo concerniente a la sociedad cooperativa. Una asamblea suele ser convocada por el comisariado ejidal, el consejo de vigilancia (autoridades del

ejido) o la delegación (autoridad de la comunidad). Por lo general, esas tres instancias deben estar de acuerdo para llevar a cabo una asamblea y tienen que estar presentes. El secretario de cada instancia levanta su propia acta de acuerdos. Conforme al reglamento, se deben realizar 12 asambleas al año, en el primer martes de cada mes, no obstante, ello depende en gran parte de la urgencia de los asuntos que tratan. En ocasiones se realizan dos asambleas en un mes porque el tema a discutir no puede esperar más. El delegado que fungió en 2011 explicó: «Por ejemplo, ahorita puede surgir un problema y consideremos que no podemos esperar tanto. Mañana se hace una asamblea u hoy en la tarde. Juntamos a la gente y se vienen» (señor Vicente, entrevista 4 de agosto de 2011).

Las asambleas en San Cristóbal suelen demorar en promedio ocho horas (de las ocho de la mañana a las cuatro de la tarde), situación que no se observó en el caso de Tlacotalpilco. Esto se debe a la diversidad de asuntos que se llegan a tratar y la carencia de más órganos de apoyo para la asamblea, como sería el Consejo Consultivo Ciudadano de Tlacotalpilco (el cual resuelve previamente ciertos asuntos). De acuerdo con la Ley Agraria (2018, artículo 30) un ejidatario puede no asistir a algunas asambleas (excepto cuando se tratan asuntos que marca la Ley Agraria). Ante ello, tiene la opción de mandar a un representante con una carta poder en la que firman como testigos dos ejidatarios o vecindados. En San Cristóbal no se permiten representantes en la asamblea, a menos que la ausencia se deba a una situación considerada como de fuerza mayor (por ejemplo, una enfermedad) que deberá comprobar con antelación. Asimismo, por la relación con el sistema ejidal las actas de asamblea (modificación del reglamento, aceptación y separación de ejidatarios, informes del comisariado y consejo de vigilancia, etcétera) se inscriben en el Registro Agrario Nacional.

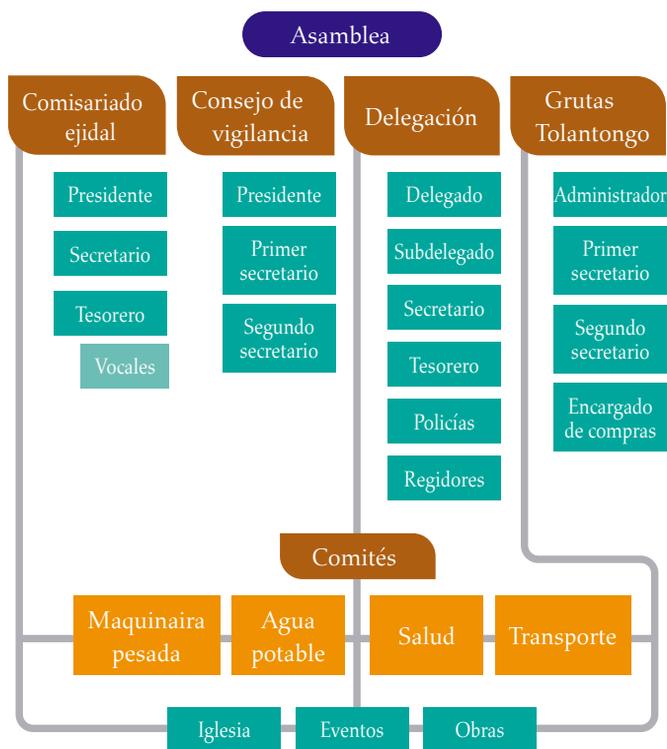
En la asamblea del 10 de julio de 2011, a la que se asistió para obtener la autorización de realizar el trabajo de campo, se observó una regulación estricta de la entrada. En la puerta del recinto donde se llevan a cabo las asambleas se encontraban dos policías de la comunidad, encargados de revisar el ingreso de los asistentes y de estar en constante guardia a fin de evitar que alguna persona externa presencie la sesión. Además, se notó la presencia abrupta de varones, la cuestión de género en la asamblea no se ha visto trasformada ni siquiera por la migración. Lo anterior implica que una mayor participación de la mujer en los espacios públicos no depende solamente de la migración. Asimismo, como se apuntó en el capítulo segundo, buena parte de los migrantes del Valle del Mezquital emigró en edades productivas y los estudios etnográficos muestran que eran solteros (Quezada y Rivera, 2011), por lo que no siempre dejaron a una pareja que se hiciera cargo de sus obligaciones comunitarias. Pese a tal circunstancia, se observó la presencia de ejidatarios jóvenes, algunos motivados por el retorno obligatorio, por el límite de edad puesto en el reglamento. De esa manera, en la asamblea estos jóvenes empezaron a opinar y a ocupar puestos de representación en la comunidad y en la sociedad cooperativa.

El sistema de cargos

En la imagen 1 se exhiben todos los cargos que pueden ejercer los miembros de la comunidad (ejidatarios y avecindados), entre ellos se encuentran: el comisariado ejidal, el consejo de vigilancia, la delegación, los comités y la administración de las Grutas Tolantongo. Es evidente que la organización comunitaria se ha modernizado, antes de la dotación ejidal sólo existía la figura del juez auxiliar (hoy delegado) con estos integrantes: propietario, suplente, policías y regidores. A medida que se formó el ejido,

surgió la sociedad cooperativa, la comunidad creció y los cargos se multiplicaron. Adicionalmente, se agregaron a la delegación elementos como el secretario, el tesorero y las autoridades ejidales.

Imagen 1. Organigrama de la estructura organizativa de la comunidad de San Cristóbal



Fuente: elaborada con base en la información proporcionada por las autoridades comunitarias y revisada por Miguel Ángel Rebolledo en 2020.

El comisariado ejidal y el consejo de vigilancia

El comisariado ejidal y el consejo de vigilancia son parte de los órganos que rigen cualquier sistema ejidal, ambos tienen una

permanencia de tres años. El comisariado se constituye por un presidente, un secretario, un tesorero y sus respectivos suplentes. En el comisariado recae la representación y gestión administrativa del ejido, por lo que según la Ley Agraria (2018, artículo 33) debe procurar que se respeten «estrictamente los derechos de los ejidatarios»; llevar la custodia de los libros del ejido, el archivo y su actualización; dar cuenta a la asamblea de las labores efectuadas y del movimiento de fondos; informar sobre los trabajos de aprovechamiento de las tierras de uso común; y acudir a las juntas de comisariado que celebra la Procuraduría Agraria. En síntesis, el comisariado es también el enlace entre el ejido y la Procuraduría Agraria. En el caso de San Cristóbal, el comisariado, auxiliado por su tesorero, es el que concentra los recursos económicos del ejido y de la comunidad. Cabe agregar que el presidente del comisariado es el representante legal de la Sociedad Cooperativa Ejidal Grutas Tolantongo.

Por su parte, el consejo de vigilancia está conformado por un presidente y dos secretarios propietarios y sus respectivos suplentes. Entre sus principales funciones se destacan: vigilar los actos del comisariado ejidal, sus cuentas y operaciones, y denunciar ante la asamblea las posibles irregularidades en que hayan incurrido. Acorde con el reglamento del ejido de San Cristóbal, para ser integrante del comisariado ejidal o del consejo de vigilancia se requiere contar con derechos ejidales (certificado de derechos parcelarios, certificado de derechos de las tierras de uso común y ser acreditado por la asamblea). De igual modo, debe haber trabajado en el ejido durante los últimos dos años y gozar de un prestigio social.

La delegación

Así como se observó en Tlacotalpilco, San Cristóbal cuenta con la figura de la delegación, que es un órgano reconocido por la Ley

Orgánica Municipal; los integrantes reciben su nombramiento de parte del presidente municipal y el delegado es invitado a sus informes y a la presentación de sus proyectos. Sin embargo, en la realidad la delegación opera ante todo como una autoridad de la comunidad porque sus integrantes son nombrados por la asamblea, lo cual sucede también en San Cristóbal. Aquí la delegación se compone por un delegado, subdelegado, secretario, tesorero, dos policías y cuatro regidores. A diferencia de Tlacotalpilco, no se exige que todos los integrantes provengan de cada una de sus manzanas.

Los miembros de la delegación fungen durante un año, se nombran en diciembre y en enero comienzan a ejercer sus funciones. Como una autoridad comunitaria, la delegación en San Cristóbal es la primera instancia a la que llegan documentos de la presidencia municipal, tales como los avisos para las fechas en que las personas acuden a recibir sus apoyos de programas federales (los adultos mayores, por ejemplo) así como estatales (programa integral de alimentación). Una labor importante del delegado y sus ayudantes (que no se observó en Tlacotalpilco) es que realizan rondas de vigilancia en una patrulla que es propiedad de la comunidad. En esta vigilancia cuidan que no ingresen vendedores ambulantes (imagen 2), que se extraiga la flora de la comunidad (en especial los cactus) y que se presenten actos de delincuencia. Cabe precisar que la delegación se encarga de coordinar las faenas en los diversos puntos de la comunidad.

Entre los integrantes de la delegación el secretario es quien redacta las actas de las asambleas con énfasis en los asuntos de la comunidad; pues, como se ha comentado, en esas asambleas concurren también los secretarios del comisariado y consejo de vigilancia. El tesorero administra los pocos recursos económicos que recaba (comparado con el tesorero del comisariado) de las cooperaciones de avecindados, ejidatarios y migrantes para la

fiesta patronal. Cuando carece de ingresos económicos acude a la tesorería ejidal. Por su parte, los policías son los encargados de resguardar el orden en la comunidad y sobre todo el orden en las asambleas. Por último, los regidores cumplen una función similar al ministril en Tlacotalpilco: son los portavoces del delegado, entregan los citatorios para acudir a las asambleas y avisan a las personas cuándo deben acudir a recibir sus apoyos en la presidencia municipal de Cardonal. El papel del regidor ha sido muy relevante y valorado desde antaño porque según las autoridades éste hacía grandes recorridos por toda la comunidad. Anteriormente no había transporte y las viviendas estaban dispersas, tampoco contaban, como ahora, con radios personales.

Imagen 2. Letrero que alertaba la prohibición de la entrada de los vendedores ambulantes.



Fuente: archivo personal, junio 2014.

En la elección de los miembros de la delegación participan ejidatarios y en ocasiones los avecindados y el voto se hace de manera pública. Por ejemplo, para elegir al delegado, por lo general se nombra una terna de personas y cada ejidatario pasará al pizarrón a votar colocando una línea en el nombre de su preferido. Los policías son los encargados del orden y son los que indican el momento en que cada asistente de la asamblea debe pasar al frente. En caso de que exista una igualdad de votos en ese momento se hace el desempate hasta que permanezca sólo una persona. El delegado que se desempeñó en 2011 expresó:

No sabemos qué es democracia, pero a lo mejor eso sí es democracia, que te elijan de manera directa y que todos participen en tu nombramiento. Desde luego no le pones interés quién vota por ti y quién no vota por ti. En este caso si tu nombre está allá en el frente, nada más estás al pendiente. Si quedas ya te echaron un problema, es una responsabilidad que tienes que asumir (señor Vicente, entrevista 4 de agosto de 2011).

El criterio para ocupar el puesto de delegado se basa principalmente en la conducta que ha ostentado la persona. A veces se elige a alguien para que ocupe un cargo como compensación porque se ha destacado por su liderazgo. Incluso, se llega a nombrar a aquellos que casi no quieren participar como una especie de sanción para que trabajen por la comunidad. En consecuencia, algunos de los que han sido electos han desempeñado un cargo previo, pero otros ocupan el puesto sin tener esa experiencia.

Los comités: de obras, maquinaria pesada, agua potable, transporte, salud, iglesia y eventos

Junto con las autoridades ejidales y la delegación, sobresale una serie de comités que son nombrados y hacen su rendición de cuentas en asamblea. Suelen desempeñar sus funciones cada tres años. Varios comités dependen de las indicaciones de la delegación (los de agua potable y salud), la comisaría ejidal (el de maquinaria pesada) y la administración de las grutas (el de transporte), mientras que otros (los de obras, eventos e iglesia) son supervisados por estas tres autoridades porque inciden en la comunidad y en las grutas. En lo que sigue se describen brevemente dichos comités. El comité de obras tuvo su origen en 1994 y es considerado uno de los más importantes para la comunidad porque es el responsable de ejecutar todos los proyectos de infraestructura para la comunidad y la Sociedad Cooperativa Ejidal Grutas Tolantongo. Entre sus funciones primordiales resaltan: coordinar y pagar los sueldos de los trabajadores (en promedio 100 trabajadores de la construcción en 2012) que laboran en los proyectos de infraestructura, distribuir los materiales para cada proyecto y coordinar el trabajo de producto de las faenas para esas obras.

Uno de los aspectos más peculiares del comité de obras es su composición, además de las tres personas que son elementales para todos los comités (presidente, secretario y tesorero), éste tiene un director de obras. El director de 2012 era uno de los albañiles de la comunidad que sólo terminó la secundaria, pero era reconocido por su talento. Él era responsable de buena parte del diseño de los hoteles y restaurantes de su proyecto turístico y para 2012 había ocupado en dos ocasiones la presidencia del comité de obras. En ese mismo año fungió como apoyo al comité por su experiencia de trabajo y porque en San Cristóbal se estaban llevando a cabo varios

proyectos: una iglesia, un relleno sanitario, un hotel, un rastro, un restaurante y un mirador.

De acuerdo con el director de obras, los diseños y la magnitud de las obras se discuten con las tres instancias de autoridad en la comunidad: consejo de vigilancia, comisaría y delegación. Sin embargo, sus decisiones se deben exponer en la asamblea, la cual se encargará de aprobar los costos que implica efectuar un proyecto. La mayor parte de los proyectos que realizan se orientan con su experiencia y con ideas que han traído los migrantes de Estados Unidos. Pocas veces han recibido apoyo de los arquitectos, esto se debe a la falta de acuerdos y visiones, según el director de obras que se desempeñaba en 2012:

Anteriormente quisimos apoyarnos de ellos dándoles trabajo, pero como están estudiados son muy listos, cada arquitecto que se contrataba terminábamos peleándonos con él. Hacían el trabajo de mala calidad, no entregaban el trabajo en las fechas acordadas y ya por último, dijimos, «vamos a hacerlo nosotros solos». Por eso tratamos de reunirnos una vez a la semana con las autoridades para discutir las fachadas y diseños. Ahora también hay muchos jóvenes que se fueron a Estados Unidos y se trajeron ideas, hay acabados en las obras que son ideas de migrantes (señor Juan, entrevista 8 de febrero de 2012).

Precisamente un exmigrante que estuvo en Estados Unidos alrededor de nueve años y laboró en el sector de la construcción preside el comité de obras. Él tuvo que retornar a la comunidad porque estaba a punto de cumplir los 25 años. Desde su perspectiva detalla la responsabilidad que involucra presidir el comité, que va desde la conclusión de las obras de infraestructura, y sobre todo «que la comunidad quede satisfecha con ellas».

El comité de maquinaria pesada se creó en 1997. Se compone por un presidente, un secretario y tesorero. Su función consiste

básicamente en vigilar el mantenimiento y estado de las máquinas para que el comité de obras pueda hacer uso de ellas. Acorde con algunas autoridades, la comunidad consiguió su primera máquina en 1991, año en que la cooperativa Mármoles del Valle del Mezquital S.A. de C.V. (a la que pertenecía San Cristóbal) cerró sus operaciones y se declaró en quiebra. De acuerdo con un excomisariado ejidal (que se desempeñaba en 1991) la máquina fue parte de las regalías por ser integrantes de la cooperativa. Posteriormente, con los ingresos que obtuvieron de las Grutas Tolantongo, adquirieron otras máquinas (retroexcavadoras, volquetes, pipas, tractores y compresores). Estos implementos son resguardados en el galerón de la maquinaria pesada, sirven para los trabajos de la comunidad y para el servicio de algún miembro de la comunidad. Aunque en este caso debe pagar una cuota que le fija el comité. La propiedad de estas maquinarias pesadas ha servido también para que las autoridades de la comunidad puedan negociar ciertos proyectos de gobierno. Aparte de sus faenas, la comunidad en San Cristóbal ofrece el trabajo de sus máquinas a cambio de obtener más beneficios del proyecto. El presidente del comité comentó:

Cuando existe esa posibilidad, el porcentaje que nos toca a nosotros de un proyecto lo aportamos en maquinaria y en mano de obra. Nos hemos dado cuenta que para gobierno su cotización de horas de trabajo en maquinaria es elevada comparado con el de nosotros. Así que cuando hay esa oportunidad le planteamos que nos deje que metamos nuestras máquinas, así alargamos más el recurso para otra cosa (señor Edgar, entrevista 9 de febrero de 2012).

El comité de agua potable se encarga de las actividades relacionadas con el sistema de agua potable de todas las manzanas.

Se compone de un presidente, secretario, tesorero y un representante de las manzanas Molanguito, Agua Nueva, La Loma, El Pájaro, El Manchado y El Centro. El servicio de agua potable es relativamente reciente para las últimas cuatro manzanas (desde 2010); por su ubicación, no son favorecidas por los mantenciales que existen en la comunidad, así que dependen de un pozo de agua ubicado en una localidad aledaña. Las tomas de agua cuentan con medidor, por lo tanto se paga según lo que se consume y el dinero es para los gastos del pozo del que dependen. En tanto, Molanguito y Agua Nueva comparten el mismo pozo de agua, mientras que Tolantongo, según los pobladores, «siempre ha tenido agua de sobra». En esas manzanas las tomas de agua no funcionan con medidor, por lo que deben pagar una cuota anual que pasa a manos del comité de agua potable, el cual resguarda ese dinero que sirve como fondo para el mantenimiento del sistema de agua potable en esas manzanas.

Concerniente al comité de transporte, su creación en 1993 obedeció a las necesidades de los turistas que visitaban la Barranca de Tolantongo. El presidente de este comité externa que el primer transporte que se adquirió con los ingresos del turismo fue un camión de redilas para trasladar a las personas hacia la Barranca. Luego se compró un autobús que se empleó no sólo como transporte de los turistas sino de los propios miembros de la comunidad hacia el tianguis del municipio de Ixmiquilpan (el cual colinda con Cardonal). En 2012 el comité de transporte contaba con seis microbuses y cinco combis, los choferes, así como los integrantes del comité (presidente, secretario, tesorero) son electos también en asamblea.

El comité de salud se encarga de las actividades vinculadas con la clínica de salud, la cual fue edificada en 1992 y atiende a otras localidades vecinas (como El Cubo). El comité de salud se compone de cinco personas (presidente, secretario, tesorero

y tres vocales) que están al pendiente de solicitar cada año a un médico y una enfermera. Asimismo, dan aviso al comité de obras cuando la clínica requiere mantenimiento o se necesita construir algún espacio.

Por su parte, el comité de iglesia se integra por un presidente, secretario, tesorero, mayordomo, «campanero» (el que toca las campanas) y el «cuetero» (el que prende los cuetes en las ceremonias religiosas). Este comité se encarga de organizar las actividades (misas, contratación de la banda de música, trío huapanguero, mariachi y castillo) relacionadas con la fiesta patronal, así como llevar al santo patrón a las fiestas de otros santos patronos. En esas salidas se apoyan de vecindados y de ejidatarios para que ayuden a cargar al santo en las procesiones y lo acompañen en sus recorridos.

Finalmente, el comité de eventos se presenta en las principales festividades de la comunidad (patronal y 12 de diciembre). Se compone de un presidente, secretario y tesorero, quienes coordinan las actividades deportivas (fútbol, básquetbol), la carrera de caballos, la pelea de gallos y el rodeo. Asimismo, contratan a los artistas invitados para los bailes y programas socioculturales.

Respecto a la existencia de los comités cabe puntualizar varias cuestiones: 1. Si bien cuentan con su propio tesorero, dependen en gran parte de los recursos económicos provenientes de la tesorería ejidal. 2. Su existencia evidencia un crecimiento y capacidad organizativa de la comunidad. 3. Todos los comités están presididos por varones, a diferencia de Tlacotalpilco donde se ve la participación de las mujeres. 4. Gran parte de esos varones ha tenido experiencia migratoria ya sea en el Distrito Federal o en Estados Unidos, lo que provoca ciertas contradicciones en las visiones de desarrollo comunitario, situación que se explicará en otro capítulo.

*La fiesta del santo patrón San Cristóbal:
encuentro entre lo civil y lo religioso*

La fiesta patronal en San Cristóbal, comparada con la de Tlacotalpilco, es relativamente reciente; ha de recordarse que en Tlacotalpilco la iglesia data de 1709-1729 y con ello la veneración hacia san Lorenzo, santo patrón de la comunidad. En cambio, en San Cristóbal la iglesia se inauguró en 1985, año en que se llevó a cabo la primera fiesta patronal. Según quienes participaron en ese proyecto, la necesidad de crear una iglesia respondió a lo siguiente: *a)* la posición de San Cristóbal frente a otras localidades aledañas que sí tenían su iglesia y su fiesta y *b)* la situación que generaba celebrar misas en un lugar donde sólo había unos paredones.

La decisión de construir la capilla y celebrar la fiesta se acordó en la asamblea. El comisariado (autoridad del ejido), el delegado (autoridad de la comunidad) y demás miembros participaron de manera conjunta en el proyecto. Se decidió buscar a un santo patrono que se llamara como la comunidad, así que un grupo de personas fue comisionado para adquirir el santo:

Buscamos un santo que se llamara como nuestro pueblo San Cristóbal, este santo nos lo trajo el hermano Pablo porque se lo encargamos a él. Según muchos no existe ese santo, pero se investigó y sí existe, hasta lo dijo el padre en una misa, dijo que san Cristóbal cargó a Jesús para que cruzara un río. La fiesta de la comunidad se hace el 25 de julio porque ese es el día de san Cristóbal (señor Odilón, entrevista 5 de agosto de 2011).

De acuerdo con el testimonio, se puede añadir que la celebración de la fiesta patronal también tuvo el objetivo de dar legitimidad al nombre de la comunidad, es decir, el santo patrón llevó

el nombre de la comunidad y no al revés. Hasta donde se indagó, las personas de mayor edad ignoran de dónde provino el nombre de San Cristóbal, según ellos desde que recuerdan ya se llamaba así. Por ello consideraron que era una buena opción buscar a un santo que homologara el nombre de la comunidad. De esa forma, el santo patrón no fue una asignación colonial, pues como apunta Arias (2011) en América Latina fue común que a los pueblos originarios y fundados por los españoles se le estableciera una santa o santo patrón; en San Cristóbal fue decisión de la comunidad elegir a su santo. En lo referente a las funciones de la fiesta patronal que enuncia Arias (fuente de ingreso, iniciación de la ciudadanía en el sistema de cargos y mayordomías, regulación económica y control social del sistema de cargos, mantenimiento y recreación de las relaciones entre comunidades), la fiesta de San Cristóbal no tiene como finalidad ser una fuente de ingresos para la comunidad, no se asocia con los tiempos del ciclo agrícola, tampoco es un espacio de regulación económica y control social del sistema de cargos. Ante todo, la fiesta le dio a San Cristóbal un reconocimiento hacia el exterior porque, como aludiré después, se caracteriza por su suntuosidad y espectacularidad.

Una de las características que resalta sobre esta festividad llevada a cabo los días 23, 24, 25 y 26 de julio de 2011: la visita de otros santos patronos y la presencia del Santo Niño de Portezuelo del municipio de Tasquillo. La llegada de otros santos como invitados a la celebración del santo anfitrión es común entre varias comunidades del Valle del Mezquital. La misma situación se observó en la fiesta de San Lorenzo en Tlacotalpilco. En San Cristóbal los santos provenientes de las distintas comunidades de la parroquia de Cardonal llegaron el 23 de julio. Los «padrinos» (parejas de esposos que de manera voluntaria desempeñan este papel) colocaron a cada uno de ellos un collar de flores, acto que expresa «una bienvenida especial para el santo».

Posteriormente, el sacerdote bendijo a todos los santos rociándoles agua «bendita» e incensó en los cuatro rumbos. En esa bendición lo acompañaron el mayordomo y un trío huapanguero que ejecutó un binuete (pieza musical tradicional de la Huasteca que se toca cuando se realizan ciertos rituales).

En San Cristóbal ha sido común la presencia de los tríos (una persona toca el violín, otra la jarana y otra la huapanguera), incluso la mayoría de los residentes bailan el huapango. En las fiestas familiares, de acuerdo con varios pobladores, el trío «nunca puede faltar». Este trío es el que acompañó la procesión de san Cristóbal y sus invitados. En otras comunidades del Valle quien ameniza la música en la procesión es casi siempre una banda de viento. Tal característica del trío es una influencia proveniente de la sierra y la Huasteca hidalguense, más allá de los límites geográficos con San Cristóbal.

La presencia del Santo Niño de Portezuelo (perteneciente al municipio de Tasquillo, un lugar relativamente alejado de San Cristóbal) es una tradición de antaño. Por un lado, era común (y todavía lo es, aunque en menor medida) que en el mes de diciembre acudieran los de San Cristóbal a Portezuelo para la fiesta del Santo Niño. Por otro lado, el Santo Niño llegaba a San Cristóbal a la casa de la familia del señor Toribio Gómez. Esta familia era adepta del Santo Niño y era común que cada año llegara a su hogar, donde se le colocaba en un altar especial y se hacía una fiesta en la que se preparaba la comida típica (barbacoa, mole), se repartía la bebida tradicional (pulque) y tocaba un trío. La noticia se esparcía en otros lugares aledaños por lo que otras personas que no eran de San Cristóbal acudían a visitar al Santo Niño.

En esos encuentros era común que las personas trajeran sus «promesas» (ofrenda a cambio de protección o un favor especial) como animales, maíz, frijol, tortillas, pulque y dinero. Complementariamente se pedía que el Santo Niño visitara el hogar

de personas provenientes de otros lugares aledaños. Para ello el señor Toribio y su familia fungían como acompañantes del Santo Niño durante sus recorridos fuera de San Cristóbal. Como no había caminos ni autos solían transportarlo a caballo por las brechas. En 1962 el señor Toribio formó su propia familia y fue invitado por los mayordomos de Portezuelo a apadrinar al Santo Niño junto con su esposa. Ella relató este hecho de la siguiente manera: «Vinieron los mayordomos y nos invitaron, yo pensé que el apadrinamiento era por un año y no, fue para siempre. La gente que nos invitó ya no vive, ya se murieron todos» (señora Cirila, traducción propia del otomí al español, entrevista 5 de agosto de 2011).

Ellos aceptaron tal cargo, desde entonces el Santo Niño asistió a San Cristóbal con más frecuencia y continuó con sus visitas hacia otros lugares, acompañado por el señor Toribio y su esposa doña Cirila. Para el año 2012 el señor Toribio ya había fallecido, pero la señora Cirila aún conservaba el cargo de madrina. El Santo Niño ya no llega a su casa, desde 1985 llega a la iglesia durante la fiesta patronal del santo san Cristóbal. El Santo Niño siempre se sienta junto a San Cristóbal (imagen 3) y lo acompaña a su procesión del mismo modo en que lo hacen los otros santos invitados. Todavía es común que vengan personas de diferentes sitios a traerle sus promesas y se hacen limpias con las reliquias del Santo Niño (romero con flores). En tanto, las visitas a las casas particulares han ido disminuyendo, lo que se hace más bien es llevarlo a las fiestas patronales de las comunidades que lo requieran. Acorde con la señora Cirila, sólo en San Cristóbal llega el Santo Niño «original» y no su réplica: «El que viene aquí es el mero jefe, en otros lados no dan al mero jefe. A él le trabajo, yo le ayudo y él me ayuda, si no ya no estuviera aquí. No dejaré el cargo hasta que él me diga» (señora Cirila, traducción propia del otomí al español, entrevista 5 de agosto de 2011).

Respecto a la visita del Santo Niño hay diferencias encontradas: se argumenta que debe seguir viniendo a San Cristóbal porque siempre ha sido una costumbre y hay que conservarla (en 2017, último año que fui a San Cristóbal el Santo Niño aún llegaba a la fiesta patronal); y a la vez, se afirma que ya no debería venir porque en la fiesta «la gente llega porque vienen a verlo a él y eso le quita presencia a San Cristóbal». Cabe subrayar que antes de la existencia de San Cristóbal el Santo Niño tuvo un papel relevante en fomentar relaciones de reciprocidad y trabajo. Como se ha expuesto, cuando visitaba la casa de don Toribio la gente se unía y apoyaba a la familia con trabajo, dinero o en especie. Incluso, al igual que en el caso de Tlacotalpilco, en San Cristóbal figuraron los rezanderos, personas que ofrecían al Santo Niño sus cantos. Entre ese grupo de rezanderos (señor Federico Cervantes, señor Cirenio Cruz, señor Tomás Valera y señor Ángel Rebolledo) sobrevivían dos en 2010 y sólo uno de ellos todavía hacía su labor de rezandero, pero para los rituales de los difuntos. De alguna forma, San Cristóbal sustituyó las relaciones de reciprocidad y trabajo generados en torno al Santo Niño de Portezuelo.

En San Cristóbal comenzó a edificarse en 2007 otra iglesia (imagen 4) con recursos generados por las Grutas de Tolantongo. El material con el que se construye es mármol, obtenido en la mina de mármol que existe en San Cristóbal. Los trabajos de la iglesia son coordinados por el comité de obras y un «encargado» del proyecto. Para los residentes, «esta iglesia será la más moderna que se haya edificado en todo el municipio y quizá del estado de Hidalgo» (señor Aurelio, entrevista 27 de agosto de 2011). Por lo que el santo san Cristóbal tendrá uno de los templos más suntuosos del municipio, de hecho, ya es un espacio que es bastante visible en la comunidad.

Imagen 3. San Cristóbal portando una faja con el bordado tradicional del Valle del Mezquital en su fiesta patronal y el Santo Niño resguardado en su nicho



Fuente: archivo personal, julio de 2011.

Imagen 4. Iglesia de San Cristóbal en construcción



Fuente: archivo personal, julio de 2012.

Es preciso esclarecer que, aunque el aspecto religioso de la fiesta patronal es conducido por el comité de iglesia, las otras autoridades civiles (comisariado, delegado) convergen en esa actividad. Esto mismo se observó en Tlacotalpilco, pero en San Cristóbal se suman las autoridades agrarias. El delegado y sus integrantes están al tanto de la vigilancia de la fiesta y en constante comunicación con el comité de eventos. El delegado y sus ayudantes se encargan de distribuir a las otras personas de la comunidad (ejidatarios, vecindados, madres solteras) para que ejerzan funciones durante la fiesta: vigilantes, limpieza, cocina, veladores, taquilleros y apoyo para la procesión. Asimismo, en la inauguración de la fiesta patronal deben estar presentes las tres autoridades: religiosas, civiles y agrarias; por ejemplo, el 23 de julio de 2012 el delegado y el comisariado, acompañados del mayordomo de la comunidad, del mayordomo de Portezuelos y de los 15 mayordomos de los santos patronos visitantes, cortaron un listón colocado a la entrada de la iglesia, acto que marcó el inicio de la fiesta.

En síntesis, en esta descripción de la fiesta de San Cristóbal se observan aspectos fundamentales: *a)* La expresión de relaciones de reciprocidad cuando los miembros de la comunidad se organizan y ofrecen de comer a todos los que asisten a la fiesta. En las tres fiestas patronales que he presenciado (2010, 2011 y 2014) hay comida en exceso, por lo que nadie se queda sin comer, incluso sobra comida que los asistentes piden para llevar a casa. *b)* La conexión entre los residentes de la comunidad y los migrantes, estos últimos también mandan su cooperación para la fiesta. Según las autoridades, antes era común que se publicaran sus nombres en una manta, misma que se colocaba en un espacio durante la fiesta. Para las fechas señaladas ya no se hacía, pero sí se daba a conocer en asamblea el nombre de los migrantes que cooperaron. *c)* Manifestar agradecimiento a un santo que los «proteja» para «agradecerle por

las aguas termales y por todos los beneficios que la comunidad ha obtenido de estas aguas». ¹⁶

Con relación a los cargos comunitarios en San Cristóbal, se deben hacer algunas precisiones acerca de la jerarquía, el servicio gratuito, el vínculo entre el aspecto civil y religioso y la preeminencia de varones jefes de familia. Todos ellos son aspectos que han advertido los estudiosos del sistema de cargos. En San Cristóbal ya no se sigue un proceso jerárquico para ocupar el puesto de mayor nivel. El servicio gratuito ha desaparecido, desde 2008 se aprobó en asamblea que todos aquellos que ejerzan tales cargos reciban una compensación económica. El otorgamiento de este apoyo fue posible gracias a los ingresos que generan las grutas. No obstante, obtener el apoyo económico les compromete a dedicarse de tiempo completo al cargo. El delegado que se desempeñó en 2011 aclaró: «Con ese sueldo que nos pagan te comprometes a trabajar de tiempo completo, así que aquí no hay hora de entrada ni hora de salida, es un servicio y es una obligación como ejidatario» (señor Vicente, entrevista 4 de agosto de 2011).

El punto de encuentro entre lo civil, lo religioso y lo agrario se manifiesta durante la fiesta patronal. Las principales autoridades auxilian al comité de iglesia porque en dicha fiesta se efectúan diversas actividades que el comité de iglesia no podría afrontar. Además, la fiesta de San Cristóbal se considera uno de los eventos primordiales de la comunidad. Cabe detallar que los cargos en San Cristóbal también tienen una prevalencia masculina, aunque no siempre de jefes de familia puesto que hay jóvenes solteros. En ese aspecto no se han dado grandes transformaciones, como en el caso de Tlacotalpilco; no obstante, la migración sí ha ocasionado que dentro de la preeminencia de varones figuren los jóvenes con experiencia migratoria.

¹⁶ Comentario expresado por el administrador de las Grutas Tolantongo.

La faena

La faena constituye una práctica antigua que llevaban a cabo los residentes de San Cristóbal desde antes de que se constituyera el ejido en 1934. Después de que los habitantes recibieron su dotación de tierras la faena continuó para el trabajo de la tierra de manera colectiva. Con anterioridad se mencionó que sólo una pequeña parte de las tierras que recibieron los pobladores de San Cristóbal era de riego, ubicada en las laderas del río Tolantongo. Por ello, en ese lugar los ejidatarios decidieron trabajar sus tierras de forma conjunta al establecer lo que denominaron «la huerta» o «el rancho». Aquí sembraban jitomate, chile, calabaza, frijol, maíz y cultivaban frutales como plátano, naranjas, mango, nueces y aguacates. Una vez a la semana los ejidatarios realizaban su faena y el producto de la venta se repartía por partes iguales (Monterroso y Zizumbo, 2009).

Aunado al trabajo colectivo en «el rancho», los ejidatarios se apoyaban mutuamente en el trabajo de sus otras parcelas. Durante la siembra y la cosecha de los cultivos de temporal (maíz y frijol) los varones concurrían a las parcelas de un ejidatario. El anfitrión debía compensar a los asistentes con barbacoa y pulque, y cuando otro ejidatario solicitara apoyo igualmente debía asistir. El propietario también ofrecería los alimentos y su trabajo cuando otro lo requiriera. Se trataba de una cadena de trabajo hasta que concluía el ciclo de siembra y de cultivo. Uno de los ejidatarios que participó en ese tipo de ayuda mutua comentó:

Nos juntábamos para trabajar un terreno y hacía uno la barbacoa en la orilla del terreno, ya para la tarde a echar pulque y a echar barbacoa, luego le tocaba otro. Él disponía cuándo iba a trabajar y también nos avisaba: «Tal día voy a trabajar, ahí me van a ayudar». No se pagaba nada, nomás pura fuerza, la fuerza de todos. Así se

trabajaba antes, ahora ya no (señor Abraham, entrevista 28 de enero de 2012).

Esta mano vuelta para trabajar la tierra era una antigua práctica de los otomíes, común en otros lugares del Valle del Mezquital. En efecto, esta ayuda mutua no sólo se expresaba en el trabajo de la tierra sino en alguna fiesta en la que se reciprocaba con trabajo o con comida. Como se indica en el testimonio previo, ese tipo de trabajo colectivo para la tierra ha desaparecido en San Cristóbal. En opinión de un ejidatario de edad mayor esto se debe a que «las tierras están descuidadas por el trabajo en el centro turístico» y porque «ya no llueve tanto, antes llovía unos aguace-razos, ahora ya no y casi no se siembra» (señor Ángel, entrevista 18 de diciembre de 2011).

La faena se ha canalizado en específico hacia obras de infraestructura y servicios, a través de ellas se han hecho los caminos, el albergue, las escuelas (preescolar, primaria y telesecundaria), la clínica de salud, la iglesia, el auditorio, el drenaje, el agua potable y la introducción de la energía eléctrica. Como se enfatizará en otro capítulo, la faena fue vital en diversas fases de las Grutas de Tolantongo. La faena permanece como obligación para ejidatarios y vecindados y se hace los martes (a excepción de los días de asamblea). En promedio, cada ejidatario que se encuentra en la comunidad debe realizar 48 faenas durante el año; en tanto, a los vecindados les corresponde como mínimo 18 faenas al año. Buena parte de ese trabajo se efectúa en la manzana de El Centro y en las Grutas Tolantongo. Sin embargo, también se llevan a cabo faenas en las manzanas, pero aquí depende mucho del trabajo que se haga. Existen actividades que no requieren la presencia de todos sino sólo de los que habitan esa manzana. Por lo general, quien convoca a faena es el delegado a solicitud expresa del comisariado o del comité de obras. Es pertinente recordar que

este último tiene a su cargo la ejecución de la infraestructura y servicios para la comunidad (imagen 5).

Imagen 5. Convocatoria de una faena por parte del comité de obras y el delegado



Archivo personal, febrero de 2012.

A diferencia de Tlacotalpilco, hasta el 2017 en San Cristóbal no se permitía el pago económico de las faenas. Los ejidatarios y avecindados que residen en la comunidad sólo pueden mandar sustitutos hasta en seis ocasiones, el resto de las faenas las deben realizar de manera personal. El envío de representantes permitidos para la labor colectiva tampoco debe hacerse de modo consecutivo sino escalado durante todo el año. En caso de que algún ejidatario o avecindado no asista a las faenas o envíe a más de seis personas que lo representen durante el año recibe algunas sanciones. Por ejemplo, el ejidatario pierde automáticamente su reparto de utilidades al que tiene derecho por ser miembro de la sociedad cooperativa. En cambio, el avecindado pierde sus derechos, como el acceso a un solar para edificar su casa. El delegado que se desempeñó en 2011 aludió:

Hay ciertas faenas que no puede hacer al año, pero si se excede de esas hacemos una reunión y le preguntamos si quiere seguir trabajando. Si dice que no, ya está despedido del ejido, y si dice que sí, tenemos que ponerle una sanción. Hacerlo cumplir con todo lo que se ha quedado y se tiene que emparejar (señor Vicente, entrevista 4 de agosto de 2011).

En síntesis, la faena se mantiene como una aportación hecha con trabajo físico (no se paga por ella) y es una actividad casi exclusiva para varones; sin embargo, a partir del fenómeno migratorio se observa cierta flexibilidad de parte de las autoridades para que los avecindados que residen fuera de la comunidad puedan mandar a un representante que haga sus faenas. En el caso de los ejidatarios, aunque no se les obliga retornar, sí deben cumplir con sus actividades y cooperaciones.

Grados de membresía en San Cristóbal: ejidatarios, avecindados y ciudadanos mayores de 18 años

En Tlacotalpilco el reconocimiento como ciudadano comunitario es un medio importante para acceder a los espacios del gobierno comunal. Paralelo a los ciudadanos se encuentran los avecindados, quienes también hacen faenas, pagan sus cooperaciones y ocupan algunos cargos. Lo que distingue a ambos —tal como se observó en Tlacotalpilco—, es que el avecindado no puede aspirar a hacerse socio del parque acuático. En San Cristóbal se diferencian tres grupos: los ejidatarios, los avecindados y los ciudadanos.

Los ejidatarios: los titulares, los sucesores y los de «mérito»

Se trata del grupo más distinguido, existen por lo menos dos formas para llegar a ser ejidatario. Una de ellas sigue los preceptos de la Ley Agraria (2018, artículo 17), ahí se aclara que cualquier ejidatario «titular» u «original» como suelen nombrarse en San Cristóbal «tiene la facultad de designar a quien deba sucederle en sus derechos sobre la parcela y en las demás inherentes a su calidad de ejidatario». En ese sentido, el ejidatario debe elaborar una lista de sucesión ante las autoridades agrarias. La sucesión en San Cristóbal se lleva a cabo cuando fallece el ejidatario titular o cuando la asamblea le pide que se retire o jubile. El retiro se efectúa cuando cumple 65 años, primero debe notificar a las autoridades del ejido y después el ejidatario titular y su sucesor deberán presentarse ante la asamblea, acto muy importante y según las autoridades ejidales es una actividad que siempre se ha hecho. Significa un reconocimiento para el que se jubila y un compromiso que asume el sucesor ante la asamblea. Concerniente a esto, uno de los ejidatarios que ingresó por sucesión expresó:

me presenté con mi papá en la asamblea él dijo que yo era su sucesor y que me iba a dejar como ejidatario porque ya no podía trabajar, yo dije que iba a estar enfrente de los cargos cumpliendo sin quedar mal en la comunidad. Cualquier cargo que me pusieran lo iba a desempeñar con todo mi empeño y es lo que he hecho hasta ahora cumplir con mis obligaciones. Sí tenía nervios porque toda la gente se te queda viendo, son todos vecinos, pero es la asamblea, a mi papá se le agradeció por su empeño que él puso en la comunidad y se le aplaudió (señor Tomás, entrevista 27 de enero de 2012).

De acuerdo con el reglamento de San Cristóbal, el ejidatario titular tiene como principales obligaciones realizar sus faenas y

ejercer cargos como autoridad del ejido o de la comunidad. Entre sus principales derechos figuran el acceso a la tierra y a los servicios que la comunidad ofrece (agua, luz, drenaje, escuelas, salud, su lugar en el panteón, etcétera) lo más importante es que *de facto* es miembro de la sociedad cooperativa Grutas Tolantongo del cual recibe beneficios, derecho que adquiere el sucesor. Empero, conforme al reglamento vigente tiene la obligación de compartir con quien le heredó la sucesión, 50 por ciento de las utilidades económicas que recibe de la cooperativa. Además, «debe velar por su integridad física y económica para su subsistencia». Ese compartimiento de utilidades permanecerá hasta que fallezca el ejidatario titular, se trata de una situación que siempre vigilan las autoridades del ejido. Inclusive, cuando esto no acontece, el sucesor recibe una sanción, por ejemplo, la pérdida de los derechos heredados. Un ejidatario cuyo sucesor no cumplió con sus obligaciones indicó:

Me jubilé hace como seis años le dije a mis compañeros de la asamblea que ya los dejaba que no los iba a abandonar, pero allí le dejaba a mi sucesor. Él no cumplió con su deber y quedó como avecindado, la asamblea me tomó en cuenta vio que yo no era culpable y me consideraron (señor Pedro, entrevista 18 de febrero de 2012).

De este modo, los derechos ejidales (certificados parcelarios y de uso común) pasan a resguardo de las autoridades ejidales, quienes asignarán dichos derechos a algún otro miembro de la asamblea que cumpla con los requerimientos establecidos en el reglamento (trabajo y buena conducta). Referente al ejidatario titular retirado, la asamblea se hará cargo de él y le ofrecerá algunos apoyos como medicamentos (si lo requiere), el pago de una pensión mensual, que por cierto triplica lo que entrega el gobierno federal a través de su programa 65 y más.

La segunda forma para ser ejidatario en San Cristóbal se basa en la valoración que hace la asamblea ejidal a través del trabajo y el servicio hacia la comunidad, este proceso es conocido en San Cristóbal como «ejidatario por mérito». El trabajo y el servicio comienzan a realizarse a partir de los 18 años con el cumplimiento de algunas faenas y aportaciones económicas que el delegado demanda, después el interesado debe hacer una solicitud al presidente del comisariado ejidal, quien le indicará cuando deberá presentarse en la asamblea. Aquí el candidato expondrá por qué desea ingresar, debe expresar sus compromisos, al igual que a los sucesores se le reiteran sus obligaciones, derechos y sanciones. Aquellos que han ingresado por este medio, comentan que existe bastante presión durante la presentación en la asamblea porque no son sucesores. Un ejidatario que ingresó por mérito en 2009 afirmó:

En la asamblea tienes que comprometerte que vas a hacer todas tus faenas, no hacer desgorres, ni faltar respeto, que vas a hacer todo bien, y echarle ganas en todo lo que te pongan. Los señores que tienen más palabra me dijeron que ojalá no fuera a faltar a lo que dije que cumpliera con hechos. Me sentí nervioso cuando me paré en la asamblea porque aquí como hay altas también hay muchas bajas depende de tu comportamiento y ese es el temor. Hay jóvenes que sí se paran con su papá, pero para mí fue mejor no pararme con él, es una etapa que ya tienes que ser responsable de ti mismo si te dicen que vas a ir a una faena vas a ir. Ya tu padre no va a ver por ti, luego que me aceptaron empecé con mis faenas (señor Alan, 25 de febrero de 2012).

De la misma manera que el sucesor, el ejidatario que ingresa por mérito tiene como obligaciones realizar sus faenas y ejercer ciertos cargos para la comunidad y la sociedad cooperativa; no

obstante, dado que no cuentan con documentos de la procuraduría agraria (certificado parcelario y certificado de uso común) no pueden ser autoridades del ejido. Entre sus derechos destacan el acceso a un solar para su casa y la disposición de los servicios con los que cuenta la comunidad. Asimismo, se convierte en miembro de la sociedad cooperativa, aunque a diferencia del sucesor, él que entra por méritos recibe el reparto de utilidades de manera paulatina. Cuando ingresa a la asamblea trabajará por dos años consecutivos sin recibir nada. A partir del tercer año se le otorgará una utilidad de 20 por ciento, en ese año 40 por ciento, en el cuarto 60 por ciento, en el quinto 80 por ciento hasta alcanzar 100 por ciento en el séptimo año.

Hasta el 2017, había 140 ejidatarios, 96 contaban con certificados parcelarios y un certificado de uso común expedido por el Registro Agrario Nacional (RAN); la mayoría son sucesores, sólo unos cuantos permanecen como ejidatarios titulares. El resto ingresó por méritos y con visto bueno de la asamblea ejidal. De manera complementaria, de este universo de 140 personas sólo hay cuatro mujeres que ingresaron por sucesión. Ello implica que en el proceso de sucesión se ha preferido a los varones, es común que cuando el ejidatario titular no tuvo un hijo varón ha optado por pensionarse y ceder los derechos ejidales a la asamblea ejidal o elegir de sucesor a un familiar cercano. Esta masculinización en la sucesión de tierras no es privativa de San Cristóbal, ya que el reparto agrario reforzó la herencia de la tierra con predominio masculino y patrilineal (Arias, 2009).

Las ejidatarias

Con relación a esta masculinización de la tierra, otros autores (Valenzuela y Robles, 1996; Vázquez, 2011; Morett y Cosío 2017, Reyes, 2006) muestran en sus estudios que son los hombres

quienes se distinguen como los titulares y propietarios de las tierras. Entonces, dicha exclusión de mujeres es el resultado de haber privilegiado al varón como «capacitado» para recibir tierras ejidales. De acuerdo con María Eugenia Reyes (2006), históricamente el proceso de reforma agraria en México y en América Latina partió de considerar al hombre casi como único sujeto agrario y con derechos exclusivos sobre la tierra, en detrimento de otros grupos como el de las mujeres. Para el hombre la única condición en cuanto al acceso a la tierra fue la edad (mayor de 16 años) y ésta podía obviarse si era casado. Por su parte, la mujer sólo conseguía acceder a la dotación agraria si demostraba ser jefa de familia, así «el acceso a la tierra para ellas no fue un asunto considerado especialmente ni por aquellos encargados de diseñar la política ni mucho menos por los solicitantes de tierras hombres beneficiados por la Reforma Agraria» (Reyes, 2006:20). En su revisión sobre la legislación agraria, María Eugenia Reyes encontró que los códigos agrarios no tenían una referencia explícita de género hasta la Ley Agraria de 1976, donde apareció por primera vez la equidad de género con respecto a su derecho a la tierra; sin embargo, no se plasmó en un mayor acceso de las mujeres a la tierra. La Ley Agraria publicada en 1992 destacó en su artículo 15 que para adquirir la calidad de ejidatario se requería «ser mexicano mayor de edad, o de cualquier edad si tiene familia a su cargo o se trate de heredero de ejidatario», según se aprecia, en este enunciado no se indica una referencia clara de género. Las estadísticas también reflejan tal distancia del acceso a la tierra entre hombres y mujeres, de acuerdo con información del Registro Agrario Nacional (RAN) en su página electrónica de estadística agraria de octubre y noviembre de 2018 (consultado en febrero de 2019) se indica que en los núcleos agrarios certificados se registraron 4 millones 608 mil 401 personas: 3 millones 997 mil 720 (74%) hombres y 1 millón 210 mil 68 mujeres (26%).

Esta preeminencia de varones se repite en las clasificaciones de ejidatarios, comuneros, posesionarios y avecindados. La participación de las mujeres en cada rubro es de 25%, 29%, 29% y 36% en tanto para los hombres representa 75%, 71%, 71% y 69%, respectivamente. A pesar de que el RAN reconoció una creciente participación de las mujeres como sujetas agrarias, los datos aún reflejan la preponderancia de varones. Esa misma situación se observa en la información de los núcleos agrarios no certificados de las 350 mil 882 personas registradas (73% hombres y 27% mujeres). Del total de ejidatarios, 75% son hombres y 25% mujeres; relativo a los comuneros, 72% son hombres y 28% mujeres.

En San Cristóbal, al igual que otros núcleos agrarios del país, las autoridades agrarias exigieron el establecimiento de una Unidad Agrícola Industrial de la Mujer Campesina (UAIMC), para ello se destinó una parcela de poco más de una hectárea; sin embargo, según el presidente del Consejo de Vigilancia (quien se desempeñaba en 2012), dicha unidad se constituyó legalmente pero nunca funcionó como tal. Las UAIMC fueron contempladas por la legislación agraria de 1971, ahí se indicó que en cada ejido debería reservarse una superficie igual a la unidad de dotación, localizada en las mejores tierras colindantes con la zona de urbanización. La superficie se destinaría al establecimiento de una granja agropecuaria y de industrias rurales explotadas colectivamente por las mujeres del núcleo agrario, mayores de 16 años, que no fueran ejidatarias (RAN, 2017).

De las dos mujeres que fungían como ejidatarias en 2017, una de ellas tomó el lugar de su esposo porque enviudó y la otra era sucesora de su padre, quien expresó que obtuvo los derechos porque ninguno de sus hermanos varones que se encontraban fuera de la comunidad (Estados Unidos) quiso retornar y ocupar el lugar de su papá. Ante esa situación, ella misma resaltó que primero sus hermanos tuvieron que convencer a su padre

porque él también era de la idea de que sólo el varón tenía derechos para ser ejidatario:

Mi papá no quería mucho que yo fuera su sucesora de hecho él fue uno de los iniciadores de esta idea que puros hombres como sucesores. Mis hermanos fueron los que lo convencieron, que ellos ya no iban a regresar y le dijeron que si no me dejaba a mí se perderían sus derechos y ya no le quedó de otra. Después me dijo que me iba a presentar y a ver que decía la asamblea (señora ejidataria, entrevista 18 de febrero de 2012).

Esta ejidataria enfatizó que, aunque su padre había cedido aún faltaba la decisión de la asamblea, espacio que él respetaba porque también había fungido como autoridad del comisariado. Cuando ambos se presentaron en la asamblea en 2004, el ejidatario titular ya contaba con 78 años de edad, desde su perspectiva «le dedicó casi toda su vida al ejido». Asimismo, reveló que, aunque «hubo algunas inconformidades por ser mujer», la asamblea finalmente la aceptó por dos razones: la trayectoria de su padre y los cuidados que le había brindado.

A pesar de las renuencias de algunos ejidatarios, con el tiempo, ella misma comenta que se ha ganado el respeto y apoyo de la mayoría. Aunque al principio fue «pesado y difícil» se acostumbró a no estar en casa y a no dedicarse de tiempo completo a la crianza de sus hijos. Como toda sucesora desempeña sus obligaciones, pero cuando se trata de trabajos que requieren esfuerzo físico (cargar botes para colados en algunas obras de infraestructura) a ella y a las otras compañeras les indican otras actividades. Adicionalmente, la ejidataria manifestó también que se enfrentará al dilema de la sucesión en algún momento. En ese sentido, ha pensado que la sucesión quedará en manos de su hijo varón porque será difícil que se acepte a alguna de sus dos hijas:

Nada más que mi hijo se prepare yo creo que entra él, siendo hijo varón tiene todos los derechos, pero si hubiera la oportunidad a los tres lo metería. Yo pienso que todos deben ser iguales, que fuera general, que los derechos fueran para mujeres y hombres que no nada más por ser hombres tenga más derechos. Nadie escoge que sexo tener, hay muchas actividades que como mujeres lo podemos hacer porque siempre hay trabajo allá abajo (se refiere a las Grutas Tolantongo) y si quisiéramos que las mujeres puedan entrar si se pudiera (señora ejidataria, entrevista 18 de febrero de 2012, lo del paréntesis son de la autora).

A pesar de estas paradojas sobre la situación de la mujer, no significa que no trabaje ni tenga una participación. Por ejemplo, fue común observar durante la fiesta patronal a las esposas de los ejidatarios, madres solteras y a las vecindadas colaborar con actividades como apoyo en la organización: preparación de alimentos y labores de limpieza para atender a los visitantes. De igual forma, las mujeres tienen un papel relevante en los negocios que existen en las Grutas Tolantongo.

Durante el trabajo de campo intensivo que realicé en 2012, indiqué que la participación de la mujer como poseedora de tierras y socia de las Grutas Tolantongo sería un reto para los miembros de la comunidad en los años subsiguientes y un hecho que la asamblea ejidal no podría evadir. En ese año había documentado que existían personas con derechos ejidales que no tuvieron hijos varones, además aclararon que las mujeres no estaban demandando ser incluidas:

Yo tengo puras hijas y no se puede decir: ya me salgo y allí se queda todo el trabajo. No nada más los que tienen puros hombres, que entren puros hombres como que no se vale. Ellas si deciden también pueden, nomás (sic) porque sea mujer también se va a discriminar,

no se puede hacer eso. Así ha sido ahorita porque tampoco las mujeres no han querido si una mujer quisiera yo digo que sí se puede, por voluntad que diga: me voy a presentar y yo quiero hacer méritos. A lo mejor tardaría un poquito, pero yo creo que sí, si no la dejarían sería discriminar (señor ejidatario, entrevista 27 de diciembre de 2012).

En 2017 volví a la comunidad y entrevisté a las autoridades de la sociedad cooperativa, en esa ocasión afirmaron que se había decidido reformar el reglamento para limitar el ingreso de personas a la sociedad cooperativa. A partir de la reforma, sólo dos hijos de cada ejidatario sucesor o por mérito tendrían derecho a ser parte de la sociedad, la evaluación del aspirante por mérito seguiría dependiendo del trabajo y el servicio. Se había planteado también que las hijas de dichos ejidatarios no sólo pudieran ser sucesoras sino ejidatarias por mérito; pese a que algunas mujeres solicitaron ser consideradas ejidatarias por mérito, la asamblea ejidal no aprobó la petición (Quezada, 2018c). Para este año había dos mujeres más como ejidatarias, los criterios que se tomaron en cuenta fueron de nuevo la condición de viudez (falleció su esposo ejidatario) y la sucesión (sustituyó a su padre).

Los avecindados y los ciudadanos mayores de 18 años

Según la Ley Agraria vigente en su artículo 13, los avecindados son aquellos que han residido «por un año o más en las tierras del núcleo de la población ejidal y que han sido reconocidos como tales por la asamblea ejidal o el tribunal agrario competente». En San Cristóbal todos los avecindados tienen relación de parentesco sanguíneo con los ejidatarios (son hijas de ejidatarios, hijos de ejidatarias, o bien ejidatarios que descendieron a ese escalafón por decisión de la asamblea). Los avecindados desempeñan sus propias

funciones y obligaciones: aportar cooperaciones, realizar al menos 12 faenas al año, ejercer cargos como autoridades de la delegación o algunos comités existentes, y asistir a las asambleas cuando son solicitados. Por otro lado, entre sus principales derechos se encuentran el acceso a un solar de 30 por 30 metros (ubicados generalmente en la zona de asentamiento urbano), educación para sus hijos, transporte, servicio de energía eléctrica, agua, drenaje, un lugar para ser enterrado en el panteón y empleo en las grutas.

Lo que distingue en concreto a un *avecindado* de un *ejidatario* (por sucesión o por mérito) es que el *avecindado* no puede ser miembro de la sociedad cooperativa. Pese a que el reglamento interno indica la posibilidad de que un *avecindado* pueda convertirse en *ejidatario* —lo cual se corroboró en la reforma que se había hecho cuando volví en 2017 (Quezada, 2018c)—, en esa fecha aún no se registraba que un *avecindado* hubiera ascendido a *ejidatario*. Se tiene el antecedente que cuando la asamblea permitió la entrada de un *avecindado* éste no cumplió con sus obligaciones y volvió a su antigua situación. Quienes se encontraban en lista de espera fueron también afectados con dicha sanción y desde entonces la asamblea decidió no admitir a ningún *avecindado* como *ejidatario*. En torno a esto, un *avecindado*, hijo de una *exejidataria* y hermano de un sucesor, admitió:

Mi jefa sí era *ejidataria*, pero entró mi hermano mayor y mi jefa se dio de baja. A mí me aceptaron de *avecindado* hace 12 años y me dieron un solar para hacer mi casa, también dijeron que si hacía méritos por dos años podía ser aceptado por la asamblea y tener los derechos que tiene un *ejidatario*. Pero hubo una persona que también era *avecindado* y entró como *ejidatario*, pero como no tuvo buen comportamiento lo bajaron otra vez como *avecindado*. Desde entonces hicieron un acuerdo que nadie va a entrar y mis hijos tampoco (*avecindado*, entrevista 10 de febrero de 2012).

En cuanto a los ciudadanos, con fundamento en el reglamento son todas aquellas personas que han cumplido 18 años, residen dentro del ejido y de alguna manera se benefician con los servicios que existen en la comunidad (agua, luz, escuelas, drenaje, lugar en el panteón, etcétera). Por otro lado, entre sus obligaciones destacan cumplir con ciertas faenas que se establezcan. De este conjunto de ciudadanos algunos que son hijos de ejidatarios sucesores por méritos pueden aspirar a ser ejidatarios y otros avecindados. Mientras lo anterior sucede, son invitados por el delegado para que realicen labores dentro de la comunidad. Este ciudadano no tiene la misma connotación que el ciudadano de Tlacotalpilco, en todo caso ser ciudadano comunitario en Tlacotalpilco es similar a ser ejidatario en San Cristóbal. Ello es así porque ambos reconocimientos significan obligaciones y derechos específicos que no tienen otras personas que habitan en ambas comunidades.

Hasta aquí se han revisado los principales niveles de membresía que existen en San Cristóbal. Respecto a ellos se deben estipular cambios que se observaron por el fenómeno migratorio. El primero versa sobre la elección del sucesor, antes solía corresponderle al hijo menor; empero, por la restricción establecida en el reglamento sobre la edad límite (25 años) para volverse ejidatario el criterio de ultimogenitura del sucesor se ha modificado. En determinadas familias donde existían varios hijos migrantes se eligió como sucesor a aquel que ya había rebasado el límite de edad. Lo anterior porque el sucesor no tenía la presión de la edad como sí la tuvieron quienes ingresaron por servicio y trabajo. Semejante hecho no es bien visto por algunos ejidatarios mayores, uno de ellos sentenció que quienes eligen como sucesor a otro que no es el hijo menor «transgreden la costumbre».

La segunda se refiere a las restricciones para emigrar de manera permanente (sólo se puede emigrar en sus vacaciones

o por cuestiones familiares) a Estados Unidos; hasta el 2012 y ratificado en 2017, los ejidatarios que ingresaron por sucesión o trabajo ya no podían emigrar. Si emigraban automáticamente perdían todos sus derechos y a lo más que podrían aspirar sería a ser avecindado. Esto representaba una cuestión compleja en particular para aquellos que eran más jóvenes, uno de los migrantes retornados comentó:

San Cristóbal no es un lugar 100 por ciento libre como en Estados Unidos, allí sí liberas toda tu libertad exterior, tu alegría cosa que no puedes hacer aquí. Si te ven vestido de tal forma ya empiezan a decir que eres un vago, un malviviente. Allá nadie te dice nada, lo único que haces es trabajar y en el trabajo aprendes muchas cosas, ahorita como estoy un poco joven extraño eso (migrante retornado, 25 de enero de 2012).

Al respecto, los avecindados, aunque tienen menos beneficios que los ejidatarios, en cuanto cumplen con sus obligaciones tienen posibilidades de emigrar a Estados Unidos. Desde mi perspectiva, mientras sean los ejidatarios quienes sostienen la sociedad cooperativa con su trabajo y ser ellos los principales beneficiarios de las ganancias, sus intenciones de migrar son exiguas. Al menos que antepongan como lo aseguran «su libertad» a cambio de perder todas las ganancias económicas que reciben de la sociedad cooperativa:

Entre nosotros mismos casi no nos damos libertad, nosotros que ya hemos vivido en otro lado, hemos visto lo que es la libertad. Allá te sientes libre, nadie te dice nada, tú sabes lo que haces si trabajas o no trabajas. Aquí, no puedes salir, no puedes faltar a tu trabajo. Tienes que estar atado a tu trabajo, puro trabajo diario, esa es la diferencia, allá puedes decir no trabajo y aquí no. Cuando llegamos nosotros

veníamos con otra mentalidad, quisimos hacer lo que hacíamos allá, de relajo, pero empezaron a llamarnos la atención por nuestro comportamiento y es que depende mucho de tu comportamiento para quedarte (migrante retornado, entrevista 1 de septiembre de 2011).

No obstante, en estas contradicciones ambos migrantes retornados coincidieron en que su permanencia en la comunidad les otorga seguridad laboral y económica que difícilmente encontrarían en Estados Unidos.

En este capítulo se describió a la comunidad de San Cristóbal, se caracterizaron sus elementos sociodemográficos, la forma de organización política, las relaciones de cooperación y reciprocidad. Tal como se detectó en Tlacotalpilco, en San Cristóbal también existe un reglamento propiciado por autoridades agrarias, pero adaptado a las necesidades de la comunidad. Además, se encontró la práctica de la ciudadanía comunitaria, de la misma forma que en Tlacotalpilco se ha sistematizado, aunque su máxima expresión es la condición de ejidatario no sólo por dotación y sucesión sino también por *mérito*; este último se gana por el servicio y trabajo con valoración de la asamblea ejidal. En realidad, como se ha reiterado, es esta asamblea la que rige la vida comunitaria y solamente en específicas circunstancias se llevan a cabo asambleas con participación de los vecindados. Después documenté el proceso migratorio y sus impactos en San Cristóbal, entre estos efectos encontré que el reglamento fue modificado por las necesidades de trabajo para el proyecto turístico. Ante la ausencia de esta población productiva de la comunidad se propició el retorno de los migrantes, se estableció una edad límite de 25 años. Esta instauración de la edad modificó la costumbre de heredar la sucesión al hijo menor, puesto que ante la restricción algunos ejidatarios optaron por escoger como sucesor a quien había rebasado ese promedio de edad. En tanto, los otros hijos

se volvieron ejidatarios por mérito. Cabe subrayar que el retorno únicamente aplicó para los hijos de los ejidatarios, donde se ha privilegiado a los varones.

Los migrantes retornados comenzaron a asistir a las asambleas, realizar faenas y ejercer cargos, de ahí que se percibiera un cambio generacional en 2017, las autoridades resaltaron que los ejidatarios de mayor edad ya eran una minoría. Una de las problemáticas del aludido relevo generacional era cierto conflicto entre los ejidatarios jóvenes y los mayores. Se debatía acerca del comportamiento (vestimenta, fiestas) de los jóvenes y el hecho de que estos al ser ejidatarios no pudieron regresar a Estados Unidos ni elegir representantes, así que su participación debía ser presencial. Pese a tales contradicciones, los migrantes argumentaron que su situación socioeconómica en San Cristóbal era mejor con relación a su estancia en Estados Unidos. Finalmente, si bien en San Cristóbal la proporción de hablantes de lengua indígena es menor referente a Tlacotalpilco, no se percibe un proceso de revalorización y recuperación, tampoco una conciencia étnica, en todo caso son las formas de organización comunal como la asamblea, los cargos comunitarios y la faena las que dilucidan en gran parte la estructura política y las relaciones de reciprocidad y cooperación.

Capítulo V



La experiencia del proyecto turístico Parque Acuático Ecológico Tlaco (PAE)

Este capítulo tiene como objetivo revisar la experiencia de desarrollo del Parque Acuático Ecológico Tlaco (PAE en lo sucesivo), como se verá a lo largo de este capítulo, se trata de un proyecto turístico que utiliza las aguas termales que brotan en los límites territoriales de la comunidad.¹⁷ En el análisis de esta experiencia se enfatizan los siguientes ejes: *a)* origen y principales fases, *b)* estructura organizativa y criterios de membresía, *c)* beneficios económicos y sociales en la comunidad. En cada uno se examina cuál ha sido el papel de la organización política y de las relaciones de reciprocidad dentro del proyecto de desarrollo; es decir, cómo se han movilizado estos recursos para realizar y sostener un proyecto de esa naturaleza. Por otra parte, dado el contexto migratorio que se vivió en la comunidad se examina si existieron dificultades en algunas fases del PAE (por ejemplo la ausencia de población productiva). Finalmente, se indaga de qué forma participaron los migrantes en el proyecto y si éste se convirtió en una opción de empleo que mitigara la migración internacional.

¹⁷ Una versión previa que describe de manera sintética la experiencia de desarrollo de Tlacotalpilco fue publicada en un capítulo del libro *Thermal waters, ecotourism and indigenous community in the Mezquital Valley* (Quezada, 2018b).





Al meterse a las albercas deberá ser sin playera ni sandalias



El origen y fases del PAE

La organización civil que sostiene al PAE se fundó en 1993, las aguas termales fueron su principal recurso porque su temperatura asciende a 45 °C; de ahí que sean consideradas entre las aguas más calientes del corredor turístico de Balnearios y Parques Acuáticos del estado de Hidalgo. Se afirma, además, que contienen minerales como nitratos, sulfatos y carbonos a los cuales se adjudican propiedades terapéuticas (Tlacoac, 2011). El PAE cuenta con cabañas, restaurante, tiendas y albercas distribuidas por áreas. Asimismo, ofrece servicios de campamento, hospedaje, servicio médico, personal de seguridad; entre sus principales atractivos para el turismo sobresalen las albercas (infantil, familiar, tipo playa), un spa, áreas verdes, espacios para acampar, tirolesa, un puente colgante que cruza el río Tula, lugar para venta de artesanías y una área comercial. Una característica de los dos últimos espacios es que el personal viste la ropa tradicional de los otomíes del Valle del Mezquital; de igual modo, se vende gran variedad de la gastronomía de la región (tlacoyos, quelites, huanzontles, huitlacoche, flor de garambullo, golumbos, nopales, tortillas, pulque, etcétera). De acuerdo con las autoridades, el PAE tiene capacidad para recibir a 10 mil personas y las épocas de mayor afluencia del turismo son Semana Santa, vacaciones de verano y fines de semana. Según la información proporcionada por los administradores, durante el año 2011 arribaron alrededor de 199 mil 171 personas, en la Semana Santa de 2012 (del 4 al 8 de abril) se recibió un total de 29 mil 156 turistas (imagen 1). El PAE cuenta con 70 empleados de base y en temporadas altas el número se duplica.

Con relación al eje sobre el origen y las fases del PAE, a partir del trabajo de campo intensivo realizado entre marzo de 2011

y agosto de 2012 se distinguieron los siguientes: *a)* apropiación colectiva de las aguas termales: la localización y el impulso inicial, *b)* la fundación de la organización civil y la readaptación de la organización comunitaria: el surgimiento del estatus de socio, *c)* del Balneario Tlacotlapilco al Parque Acuático Ecológico Tlaco: proceso de reetnización y la instrumentalización de lo ecológico.

Imagen 1. Afluencia del turismo en Semana Santa de 2012



Fuente: archivo personal.

*La apropiación colectiva de las aguas termales:
la localización y el impulso inicial*

Las aguas termales se localizaron aproximadamente en 1942, sobre este evento existen dos versiones en la historia oral. La primera indica que un sismo ocurrido en la región del Valle del Mezquital provocó el nacimiento de las aguas. La segunda que el brote de las aguas termales se debió a la posible existencia de un volcán, en esos años corría el rumor de que en el cerro conocido como el D_en_thi (La palma en español) brotaría un volcán. Se cree que ya no hizo erupción porque encontró un respiradero

a través de la salida del agua caliente. En los 1960 comenzaron las iniciativas para que la comunidad se apropiara de este recurso natural. Una de las primeras tareas que se hicieron donde se encontraba el ojo de agua (a más de dos kilómetros del centro de la comunidad) fue acondicionar el lugar para que la gente del pueblo pudiera bañarse y lavar ropa con mayor comodidad.

Entre 1975 a 1985, los propietarios de las tierras donde se encontraban los manantiales intentaron venderlas en dos ocasiones, pero las autoridades y la gente de la comunidad impidieron dichas comercializaciones. Se argumentó que, aunque eran terrenos de pequeña propiedad y los dueños tenían su residencia en otro lugar, sus tierras se ubicaban dentro del territorio de Tlacotalpilco, por ende, los manantiales eran de aquí. Desde entonces en la asamblea comunitaria comenzaron a diseñarse estrategias para apropiarse de ese recurso natural, entre ellas sobresale un acuerdo con los dueños de los terrenos para que desistieran de vender sus tierras y participaran junto con los de Tlacotalpilco en la explotación de las aguas termales. También destaca la conformación de una sociedad cooperativa, la cual no prosperó por falta de recursos económicos y de consenso sobre el destino y utilidad de las aguas termales. Cabe mencionar que existían voces en favor de que se edificara un balneario en el lugar donde brotaban los manantiales. Había quienes afirmaban que la propuesta era difícil porque el espacio estaba alejado del centro de la comunidad y se necesitaría invertir en infraestructura (carretera, energía eléctrica y drenaje) a fin de atraer al turismo.

En una asamblea comunitaria se creó el comité Proaguas Termales en 1985 como el primer grupo al que se le delegó la responsabilidad de iniciar algún proyecto con las aguas termales. Entre las actividades encomendadas, era necesario investigar qué apoyos económicos de infraestructura o servicios podían brindar las dependencias de gobierno; sin embargo, la respuesta

que recibieron no fue del agrado de todos, ya que se le ofrecía ayuda económica a cambio de poner en garantía determinadas propiedades. De ahí que los integrantes del comité pensaron que si la comunidad decidía emprender cierto proyecto tendría que ser por iniciativa propia. Con relación a esa situación, quien fungía como secretario del comité opinó lo siguiente:

El gobierno si nos prestaba, pero pedían garantías como de carros, terrenos, pero en ese tiempo casi nadie tenía nada. Entonces nuestro presidente del comité que era el difunto Roberto Maqueda dijo: piden muchas cosas mejor vamos a hacer la cooperación entre todos (señor Ricardo, entrevista 10 de octubre de 2011).

Una de las principales tareas del comité fue acordar en una asamblea comunitaria que las aguas termales se conducirían al centro de la comunidad por diversas razones: *a)* habría mayor posibilidad de que las personas disfrutaran de las aguas termales y menor complejidad para edificar un balneario; *b)* el centro contaba con cierta infraestructura (agua potable, energía eléctrica, camino) que beneficiaba la atracción y servicios al turismo; *c)* finalmente, el centro era el sitio ideal porque tenía un mayor significado simbólico en la comunidad. El terreno donde se pensaba construir el balneario reunía características llamativas hacia el turismo: era un campo de pastizal situado junto a uno de los puentes históricos de la comunidad (edificado en 1907-1911), cerca del Río Tula, una de las principales fuentes de agua de riego para Tlacotalpilco y sus alrededores. Asimismo, en las orillas de este río se hallan unos ahuehuetes, árboles que de acuerdo con la historia oral de la propia comunidad de Tlacotalpilco fueron plantados por órdenes del emperador Moctezuma.

La decisión de elegir el centro de la comunidad como destino de las aguas termales enfrentaba grandes retos, entre ellos la

forma como se conduciría el agua a ese lugar. El traslado tendría un costo económico y de trabajo porque no se contaba con el apoyo de las dependencias gubernamentales; como se mencionó, la distancia entre los manantiales y el centro de la comunidad era mayor a dos kilómetros. Pese a estos retos, los considerados ciudadanos de la comunidad hicieron una cooperación económica para comprar el campo de pastizal donde se edificaría el balneario, además a cada uno le correspondió aportar dos tubos y llevarlos a los manantiales. Los tubos se colocaron desde el ojo de agua pasando por las orillas del Río Tula, pero se emplearon hasta 1991. En ese año el comité Proaguas Termales indicó dónde los enterrarían y colocarían con apoyo de una brigada de topógrafos.

En 1992 se hicieron los trabajos correspondientes con el objetivo de llevar las aguas termales al centro de la comunidad. Durante ese año, los hombres ciudadanos de la comunidad trabajaron de manera intensa realizando su faena los domingos, la cual consistía en excavar con pico y pala para colocar los tubos. Las jornadas comenzaban aproximadamente a las nueve de la mañana y terminaban a las seis de la tarde. Las mujeres colaboraban preparando y llevando comida, algunas eran las esposas, pero otras ofrecían este alimento de forma voluntaria. Tal hecho sería fundamental para que en el siglo XXI la mujer en Tlacotalpilco tuviera el estatus de ciudadana de la comunidad.

Esta etapa del proyecto tuvo algunas dificultades de tipo económico, pues los tubos aportados por los ciudadanos no fueron suficientes y además fue necesario reunir los recursos para pagar al albañil que se contrató. Los tubos faltantes se adquirieron a través de la donación de un sacerdote que pertenecía a la diócesis de Muster en Alemania. De acuerdo con el exdelegado que fungía en 1992, el sacerdote pasó por el lugar mientras hacían faena, cuando regresó de oficiar misa en la iglesia de la comunidad se detuvo y cuestionó a la hilera de gente que estábamos allí:

«¿Qué están haciendo, por qué mucha gente?» Le dije: mire padre estamos haciendo aquí donde vamos a meter los tubos, nada más que ahorita ya se nos acabó y estamos haciendo las fosas. «¿Y para qué? ¿Qué cosa quieren hacer allí?» Mire el agua caliente que está hasta allá arriba a dos kilómetros tenemos que traerla hasta aquí al centro. «¡Ah van a traer el agua caliente! y ¿Cómo?» Pues, por medio de la tubería, le dije «Y ¿qué les hace falta?» Fíjese que se nos acabaron los tubos, ya no tenemos. «Mira, hagan el presupuesto y yo les doy para los tubos». Rápido hicimos el presupuesto y en la tarde como a las ocho ya estábamos en la parroquia (señor Nemesio, entrevista 29 de junio de 2011).

El sacerdote les otorgó un cheque con el que pudieron adquirir los tubos faltantes; por otra parte, el delegado de la comunidad ayudó a sufragar los gastos del albañil, él era profesor de primaria y parte de sus ingresos los ocupó para pagarle. En ese tiempo la gente no contaba con recursos económicos y muchos jóvenes migraban hacia Estados Unidos. Incluso el delegado persuadió insistentemente al albañil para que no se fuera: «Le dije que terminara el trabajo y después se fuera, que estábamos trabajando muy bonito. Que este trabajo no era para mí sino era de la comunidad» (señor Nemesio, entrevista 29 de junio de 2011). A pesar de la carencia de recursos y de mano de obra a causa de la migración de ciudadanos de la comunidad hacia Estados Unidos, al finalizar el año de 1992 se concretó el objetivo de conducir las aguas termales hasta el centro de la comunidad. El sacerdote que les había apoyado les dio la bendición con una misa. Se hizo un convivio para celebrar el trabajo realizado y todos se bañaron, «dejamos el agua una noche, al otro día estaban todos ahí revolcados» (señor Nemesio entrevista 29 de junio de 2011). En el mes de diciembre de cada año se habituó celebrar el aniversario del balneario.

Los requerimientos de la organización civil y el surgimiento del estatus de socio

Después de que el agua termal llegó al centro de la comunidad se realizó una serie de acciones. La más trascendental fue la celebración de una asamblea comunitaria en 1993 en la que se creó la Asociación Civil Balneario Tlacotalpilco. Es preciso resaltar que el trabajo y el servicio que los integrantes desempeñaron para la comunidad se empleó como el criterio principal a tomar en cuenta para incorporarse a la asociación. Se hizo un acta constitutiva en la que registraron a 179 personas. Asimismo, fue indispensable el establecimiento de un comité: por un lado, un consejo de administración (presidente, vicepresidente, secretario, tesorero y dos vocales); por otro lado, se constituyó un consejo de vigilancia (presidente, secretario, y cuatro vocales). Estas figuras de autoridad sustituyeron al Comité Proaguas Termales, a través de las acciones realizadas por los consejos de la asociación se obtuvieron algunas aprobaciones del gobierno federal, como la concesión para el uso y explotación de las aguas termales (gestionada en Conagua en 1995 y otorgada en 1997), el permiso sobre la descarga de aguas residuales hacia el Río Tula y la utilización del margen izquierdo del Río Tula para emplearlo con fines de recreación. El comité también se propuso construir la primera alberca, en ese tiempo la gente de otras comunidades llegaba a bañarse en los baños improvisados con madera y carrizo. En relación con ello una persona que fungió como presidente del consejo de administración, afirmó:

Cuando se forma esto la gente de fuera viene seguido, les gusta, entonces tuvimos primero que hacer una alberquita y cobramos un peso. En un año construimos la alberca con pura faena, mano de obra de todos los ciudadanos (señor Jesús, entrevista 11 de octubre de 2011).

El arribo de otras personas para recrearse con las aguas termales significó un antecedente para que la comunidad se convirtiera en uno de los principales destinos turísticos del Valle del Mezquital. El primer comité del Balneario Tlacotlapilco terminó su gestión en 1998, el siguiente permaneció hasta el 2000. Las principales acciones de este comité fueron regularizar la compra de ciertos terrenos donde se edificó el balneario, construir una segunda alberca y abrir una cuenta bancaria para depositar los ingresos del balneario. Se trató de una cuenta mancomunada donde cada cheque era firmado por el presidente del consejo de administración, el tesorero y un miembro del consejo de vigilancia. Dicha decisión en cuyo contexto sobresalía la figura de la asociación civil tuvo efectos concretos en la estratificación y fronteras de pertenencia en la comunidad.

En 2000 se nombró al tercer comité que estaría al frente del balneario hasta el 2002; sin embargo, las autoridades del banco les exigieron realizar un cambio de firmas con el propósito de utilizar la cuenta bancaria. De manera que se le solicitó formalizar su nombramiento ante un notario público, quien les indicó que haría el protocolo correspondiente con fundamento en las normas de su acta constitutiva. Esto significaba que la asamblea de la comunidad constituida por ciudadanos ya no tendría ninguna injerencia en la elección de los representantes ni sobre la administración del balneario. Así, la asociación que se organizó como expresión directa de la comunidad quedaba atrapada en las redes y determinaciones de la legalidad del Estado Mexicano. Respecto a esa situación la persona que se desempeñaba como presidente del consejo de administración relató su versión:

Cuando yo voy el notario me dice: «Aquí en tu acta dice que tienes que lanzar una convocatoria ocho días antes, tienes que decir de qué forma se hace la votación, tienes que decir quiénes te eligen».

Allá en mi pueblo es reunión general y se valida eso. «Pues allá, pero para que yo te pueda protocolizar tiene que ser bajo estas normas como dice el acta constitutiva. Y éstos que están aquí son los dueños de esto y no todo el pueblo» (señor Wilfredo, entrevista 16 septiembre de 2011).

Fue necesario, entonces, realizar lo que les indicó el notario para que el nuevo comité pudiera usar la cuenta bancaria y fuera reconocido en el exterior como representante del balneario. Semejante situación generó ciertos conflictos en la comunidad, ya que algunas personas concebían que esas medidas provocaban división. Se argumentaba que todos habían trabajado para el proyecto, por lo que las decisiones deberían seguirse discutiendo en la asamblea de la comunidad. Se rechazaba que los debates acerca del balneario se hicieran en una reunión de unos pocos, pues la asamblea comunitaria había fungido desde el comienzo como el principal espacio de elección de los representantes y de toma de decisiones: «Nos puso en un dilema, aquí en el pueblo lo hacíamos todos juntos. Empezamos hacer la primera asamblea. Fue una cosa tan tremenda, me decían que algunos habían trabajado y por qué no los dejaba yo entrar a la asamblea» (señor Wilfredo, entrevista 16 de septiembre de 2011).

Lo anterior muestra la forma en que una figura legal como el de la asociación civil entró en contradicción con la organización comunitaria con posibilidades de una fractura de la cohesión social en Tlacotalpilco. Las autoridades de la comunidad y del balneario se enfrentaron a una disyuntiva: por un lado, debían cumplir con los requerimientos de la figura de una organización civil relativo al uso de los recursos económicos; por el otro, debían mantener la certeza de que el proyecto seguía siendo de la comunidad y no de unos cuantos. Una de las primeras acciones hechas por el comité (2000-2002) que vivió este problema

y la delegación en turno fue «depurar la lista» que dio origen al Balneario Tlacotalpilco en 1993 y seleccionar a más personas para ser incluidos como miembros de la asociación civil. Desde entonces se hizo visible la categoría socio que se sumó a las fronteras de pertenencia en la comunidad, de modo que se distinguió entre ciudadanos y socios, ciudadanos, avecindados (Quezada, 2018a). Aparte de la asamblea comunitaria se instituyó la asamblea del balneario, en la primera se nombraba a las autoridades del balneario y se tomaban las decisiones sobre el proyecto de las aguas termales. En adelante, estas actividades correspondieron a la asamblea del balneario donde sólo asisten los denominados socios. Es en este momento cuando la palabra socio se legitima y se convierte en un vínculo entre un individuo y una empresa.

La depuración de la lista consistió en eliminar nombres repetidos y limitar el número de socios a uno por familia. Para integrar a otras personas se tomó como principal criterio, al igual que en 1993, el desempeño como ciudadano (trabajo y servicio hacia la comunidad). El indicador fue el número de faenas realizadas por cada ciudadano de la comunidad en un periodo de cinco años (1996-2000), es decir, la incorporación a la asociación se basó fundamentalmente en la cantidad de trabajo aportado. Así, quienes habían trabajado más en ese lapso fueron los que ingresaron, en las tiendas de los pueblos se publicaron listas de los posibles candidatos a fin de que la gente pudiera tener acceso a ellas. Asimismo, a través de los ministriles se citó a las personas de cada una de las manzanas para que comprobaran sus faenas. En ese tiempo ingresaron algunos que se encontraban en Estados Unidos, quienes a través de un familiar podían comprobar que habían cumplido con su trabajo. Con relación a esta situación, una de las personas que era migrante y que ingresó a la asociación en aquellas fechas expresó:

Me fui a Estados Unidos porque me motivó la necesidad, porque no había empleo no había dinero y me decían que en el norte me iba ir mejor. No dejé mis obligaciones por eso calificué para ser socio, porque si hubiera sido yo una persona irresponsable y no pagara mis faenas y mis cooperaciones ahorita estuviera yo fuera (señor Zeferino, entrevista 22 de octubre de 2011).

Desde mi perspectiva la forma en que se evitó una posible división en la comunidad y mantener el principio de que el proyecto seguía siendo de la comunidad y no de unos cuantos fue anteponer el criterio de la ciudadanía comunitaria. Para administrar el proyecto turístico se cumplió externamente con los requerimientos de una organización civil, pero en el interior se mantuvieron las obligaciones de la ciudadanía para ser parte del proyecto. Esta condición se estipuló en el reglamento de la organización civil, donde se asienta que «después de 5 años de adquirir la ciudadanía y haber cumplido con sus obligaciones como ciudadano puede obtener el derecho de socio de la empresa» (capítulo III:46). Asimismo, durante el trabajo de campo y durante una visita que realicé en 2015 observé que tanto las autoridades comunitarias como las de la organización civil mantenían constantes canales de comunicación a través de los cuales discutían diversos asuntos: reparto de utilidades, financiamiento de proyectos y festividades, realización de faenas de presentación y toma de protesta de los nuevos ciudadanos de la comunidad. Concerniente a los conflictos relacionados con las aguas termales, todos los integrantes de la comunidad participaron, puesto que se trata de un patrimonio que debe defenderse ante cualquier intento de expropiación.

*Del Balneario Tlacotalpilco al Parque Acuático Ecológico
Tlaco: identidad indígena e instrumentalización
de lo ecológico*

Después de resolver las diferencias derivadas de los requerimientos legales de una organización civil, las autoridades del balneario (del periodo 2000-2002) se enfocaron en convertir a Tlacotalpilco en un lugar atractivo para el turismo. La comunidad recibía de manera creciente la visita de personas de otros estados, especialmente de la Ciudad de México y del Estado de México. En 2002, según información proporcionada por las autoridades, el balneario admitió alrededor de 125 mil 275 personas debido a las acciones de tipo publicitario. Los recursos generados permitieron dotar al balneario de mayor infraestructura y financiar las acciones que las autoridades emprendieron para darle publicidad al proyecto. Una de esas acciones fue integrar al Balneario Tlacotalpilco a la Asociación Estatal de Balnearios y Parques Acuáticos del Estado de Hidalgo con el fin de que la asociación lo diera a conocer mediante publicidad. Un dato desconcertante, de acuerdo con el presidente del comité de administración (2000-2002), fue el desconocimiento de la ubicación de la localidad de Tlacotalpilco por parte de la Secretaría de Turismo.

A finales del año 2002 se eligió la cuarta administración el cual terminaría su gestión en 2004. A diferencia de las anteriores, sólo fue nombrada por la asamblea de socios. Ésta continuó la tarea de expandir la infraestructura, construyó una área infantil y un restaurante-bar, gracias al incremento y diversificación del turismo. En 2002 se recibieron 125 mil 275 personas; en 2003 casi el doble, 200 mil 129; en 2004 más del doble, 261 mil 840. A raíz del aumento de visitantes, en 2006 y como estrategia para atraer más turistas el Balneario Tlacotalpilco cambió de nombre, debido, principalmente, a que ya contaba con la infraestructura

para ser denominado como un parque acuático. En paralelo, el lugar donde se ubicaba tenía árboles milenarios y un río, de ahí el término ecológico, incluso la vicepresidenta del comité afirmó: «Balneario es donde sólo la gente va a nadar, un parque ofrece un servicio adicional. Tlacotalpilco tiene una particularidad, estás en un entorno natural» (señora Hilda, entrevista 13 de noviembre de 2011). El cambio de denominación de Balneario Tlacotalpilco a Parque Acuático Ecológico Tlaco (PAE) requirió otra acta constitutiva, un registro en la Secretaría de Hacienda y Crédito Público y en la Secretaría de Relaciones Exteriores. El objetivo de esta transformación contempló también distinguir al PAE de otros balnearios existentes en el Valle del Mezquital, de manera paulatina comenzó a perfilar el tipo de servicios turísticos que ofrecería a sus visitantes.

Imagen 2. Infraestructura en el pae con decoración de pájaros



Fuente: archivo personal abril de 2012.

El elemento indígena adquirió visibilidad en la construcción de algunos proyectos de infraestructura (sanitarios, cabañas), puesto que se incorporaron elementos simbólicos de los otomíes del Valle del Mezquital, por ejemplo, el tipo de bordado típico de

la vestimenta (pájaros) en las paredes de estas construcciones. De igual forma se comenzó a ofrecer la gastronomía característica de la región (quelites, nopales, tlacoyos, golumbos, huanzontles, huitlacoche, salsa de xoconostle, flor de garambullo, flor de sábila, tortillas de maíz, frijoles y pulque entre otros); las personas que vendían los alimentos vestían el traje tradicional, blusa o camisa de manta bordada. Cuando se recibían visitas de funcionarios del gobierno para negociar recursos, fue común que los socios del PAE exageraran sus elementos indígenas. Con relación a ello un exmiembro del comité indicó:

Cuando teníamos visitas de turismo, me hablaba por la tarde el presidente del consejo de vigilancia y me decía: «Mañana tenemos visita son tantas personas, quiero que me tengas un pequeño banquete, pero ya sabes pura comida de la región». Me iba a buscar a mis mujeres y hacíamos frijoles molidos, alberjones, habas con nopales, ensalada de nopales, quelites, gorditas hechas a mano y todas con su traje regional. Nos presentábamos como lo que somos: ¡indígenas! (señora Luciana, entrevista 29 de febrero de 2012).

La forma de recuperar elementos de la identidad indígena en un espacio público como el PAE muestra un proceso de reetnización o etnogénesis. La reetnización se deriva de la experiencia de participación política e influencia de organizaciones etnopolíticas que contribuyeron a dignificar lo étnico y otorgarle un sentido positivo a la condición indígena; se trata de «procesos sociales de identificación que ahora expresan la emergencia de nuevas identidades, asumidas como fundamentales por sus actores, dentro de contextos históricos y contemporáneos en los cuales se manifiestan fronteras entre grupos percibidos como diferentes» (Bartolomé, 2003:176). El mismo autor comenta que las identificaciones no se «inventan» sino que se actualizan «se trata de recuperar un

pasado propio, asumido como propio, para reconstruir una membresía comunitaria que permita un más digno acceso al presente». Por su parte, Bengoa (2007) señala que en la última década algunos grupos humanos se han reidigenizado, es decir ha ocurrido una recuperación de los signos exteriores de la indianidad (vestido, idioma, tradiciones). A ello se ha agregado la defensa de los recursos territoriales, por ello «la etnogénesis y defensa del medio ambiente pareciera que son dos asuntos que han ido de la mano en la última década» (Bengoa, 2007:79). De manera adyacente a este uso de características étnicas, el Parque Acuático Ecológico Tlacotalpilco también se insertaba en un proceso de institucionalización como el pago de impuestos y manejo de estándares de calidad. Entre estos últimos destaca su participación en 2003 en el Programa de Calidad Moderniza, se trataba de un programa a escala nacional creado en 2002 por la Secretaría de Turismo (Sectur) dirigido a la micro, pequeña y mediana empresa turística (Mipymes).

Las empresas participantes recibían un programa de capacitación en el que incorporaban algunas prácticas administrativas con miras a mejorar la satisfacción de sus clientes, el desempeño de su personal, el control del negocio, etcétera. De acuerdo con este programa, la empresa se volvía más competitiva, ofrecía servicios de calidad a turistas y se propiciaba «el desarrollo de una cultura de mejora continua» (Sectur, 2011). Aquella empresa que obtenía las puntuaciones requeridas recibía de la Sectur el distintivo «M», donde se definía el establecimiento como una empresa de calidad, la insignia tenía una vigencia de dos años y las empresas debían renovarlo.

En 2019, la página electrónica de la Sectur, aún muestra la permanencia de este programa de Calidad.¹⁸ El PAE recibió el primer

¹⁸ Recuperado de <http://www.sectur.gob.mx/gobmx/tramites-y-servicios/certificacion-turistica/distintivo-m/>. En esta página se indica que el Programa Calidad Moderniza es un «sistema para el mejoramiento de la calidad a través del cual

distintivo «M» el 8 de abril de 2003 y desde entonces ha ido reafirmando este reconocimiento cada dos años. Otro estándar de calidad es la Bandera Blanca expedida por la Secretaría de Salud y la Secretaría de Turismo de Hidalgo. La expedición de esta bandera formó parte del «Programa Control Sanitario de Balnearios y Parques Acuáticos en el Estado de Hidalgo».

El programa fue dirigido por la Comisión para la Protección contra Riesgos Sanitarios del Estado de Hidalgo (Copriseh) creada en 2006. Su finalidad es prevenir «los riesgos sanitarios ocasionados por el contacto con agua de balnearios, parques acuáticos y albercas» (Copriseh, 2009:6); se puso en marcha en mayo de 2008 en los parques acuáticos, el contexto por el que fue implementado fue a raíz de la muerte de una persona por meningitis. Se argumentó que la persona contrajo tal padecimiento porque nadó en un parque acuático del Valle del Mezquital. Hecho que fue difundido en los diarios locales por lo que el balneario involucrado fue clausurado por la Secretaría de Salud Federal, la Comisión Federal para la Protección contra Riesgos Sanitarios (Cofepris) y el Centro Nacional de Vigilancia Epidemiológica (Cenavece). La clausura se efectuó con la presencia de la Policía Federal Preventiva (PFP), misma que resguardó el lugar durante algunas semanas. La Copriseh reconoció que el hecho estaba generando «una problemática de gran impacto para el estado de Hidalgo» (Copriseh, 2009:6), debido a la desconfianza de los turistas que visitaban la entidad, ello generaba pérdidas económicas en los balnearios. La implementación del programa mostró, entre otras cosas, la trascendencia económica que representan los balnearios en el estado de Hidalgo.

las empresas turísticas estimulan a sus colaboradores e incrementan sus índices de rentabilidad y competitividad con base a una forma moderna de dirigir y administrar una empresa turística, condiciones que les permitirán satisfacer las expectativas de sus clientes». Las empresas que alcancen su implementación exitosa reciben el Distintivo «M».

El PAE obtuvo la bandera blanca después de una serie de capacitaciones por parte de personal de Copriseh. Se cumplieron ciertos lineamientos, por ejemplo, resultados de muestras de amibas vía libre negativo, cloración del agua dentro de la norma, muestras bacteriológicas y reglamento interno del uso de las albercas a la vista del público. El PAE figuró entre los primeros parques acuáticos del Valle del Mezquital en recibir este distintivo. Para el expresidente del PAE (2008-2010), tiempo en que se expidió la Bandera Blanca, este reconocimiento se obtuvo porque en el parque ya se tenían cuidados con la higiene en las albercas y sus áreas: «Aunque estaba latente ese rumor de que las aguas termales estaban contaminadas, nosotros recibimos la bandera por méritos propios y no porque en nuestro parque se hubiera detectado un problema» (entrevista, 11 de noviembre de 2011).

En esta fase es menester recalcar que el proceso de reetnización que se generó en el PAE coexistió con un ambiente en el que se interactuó con instituciones del Estado Mexicano (Sectur, CDI, Gobierno del Estado de Hidalgo). Se aceptaron algunos aspectos (calificar para el distintivo «M» y la Bandera Blanca) a la vez se asumieron como indígenas a partir de la gastronomía, la vestimenta y la lengua. Cabe mencionar que se percibió esa confrontación permanente con estas instituciones o con los «otros». Tal y como lo expresara Bartolomé para que exista «la persistencia de un «nosotros» diferenciado, se necesita «también de la existencia de otro grupo que los considera como otros» (2003:176).

Estructura organizativa del PAE y criterios de membresía

Hasta 2015 el PAE tenía registrado a 315 integrantes, poco más de 20 por ciento son mujeres (63). El reglamento que rige se aprobó por la asamblea el 7 de mayo de 2006. En ese año se imprimió y

se repartió un ejemplar a cada socio con el fin de que todos tuvieran acceso al documento y conocieran sus derechos y obligaciones. Consta de cuatro capítulos: el primero trata sobre el consejo de administración, el segundo está relacionado con el consejo de vigilancia, el tercero alude a los derechos, obligaciones y sanciones de los socios, y el cuarto se refiere al consejo de asesores. La estructura organizativa de la asociación civil la constituye: una asamblea, un consejo de administración, un consejo de vigilancia, un consejo de asesores y la comisión de honor y justicia (véase organigrama en la imagen 3).

La asamblea de socios

La asamblea es considerada el órgano supremo que rige el PAE, en ella se realiza el nombramiento y remoción de los representantes, se aprueban las cuotas que debe cubrir cada integrante y las utilidades que percibe; puede ser ordinaria o extraordinaria. La primera se lleva a cabo cada semestre y la segunda cuando existe un asunto que debe resolverse de manera inmediata. A éstas sólo asisten los distinguidos como socios, pese a ello también se tratan temas que atañen a la comunidad: financiamiento para las festividades (fiesta patronal, Día del Padre, Día de la Madre) y para proyectos de infraestructura; además de la entrega de estímulos a todos los ciudadanos. Al respecto, las autoridades del PAE comparten las inquietudes y decisiones emanadas con las autoridades de la comunidad (delegación y consejo consultivo). Como se indicó, las tres autoridades (el PAE, delegación y Consejo Consultivo) suelen reunirse un día a la semana a fin de tratar asuntos de interés colectivo.

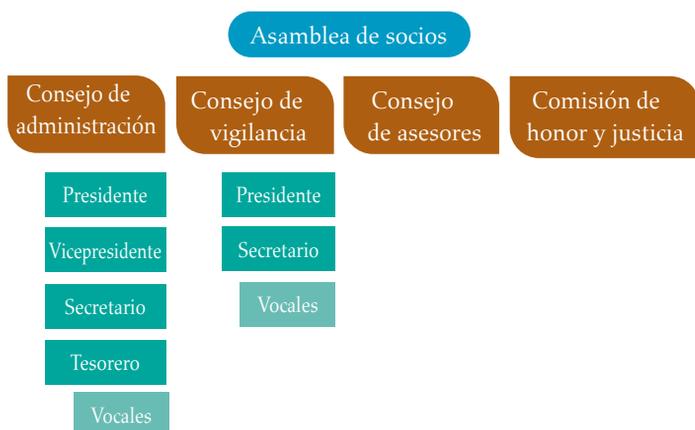
El consejo de administración

El consejo de administración está integrado por presidente, vicepresidente, secretario, tesorero y dos vocales. Así como sucede con la estructura de los cargos comunitarios, cada uno debe pertenecer a una de las seis manzanas que conforman la comunidad ya que se pretende que todas sean representadas. Los integrantes son elegidos en la asamblea con seis meses de anticipación al ejercicio de sus funciones con la finalidad de que comiencen a involucrarse en los asuntos del PAE. La permanencia es de dos años y al igual que los cargos comunitarios es de carácter honorífico.

Para ser electo se pide al candidato comprobar su desempeño como ciudadano de la comunidad (realización de faenas, pago de cooperaciones, ejercicio de cargos) y haber cumplido sus obligaciones como socio del PAE. Asimismo, para aspirar a ser presidente, secretario o tesorero debe haber ejercido un puesto previo. Esto último se constató en el trabajo de campo, los presidentes entre 1993 y 2012, así como los entrevistados, ejercieron más de un cargo en la comunidad (integrante de la delegación, consejo consultivo o de algún comité).

Una vez conformado el consejo de administración ejerce las funciones que se enuncian a continuación: *a)* presentar un plan de trabajo; *b)* rendir un informe administrativo y financiero cada seis meses ante la asamblea; *c)* representar al PAE ante las autoridades externas; *d)* administrar ingresos, depósitos y cuentas bancarias; *e)* nombrar y remover a los empleados; *f)* convocar a asamblea; *g)* mantener y mejorar las instalaciones del PAE.

Imagen 3. Organigrama de la estructura organizativa del Parque Acuático Ecológico Tlaco A.C.



Fuente: reglamento interno y de las autoridades del PAE.

El consejo de vigilancia y el consejo de asesores

El consejo de vigilancia se compone de un presidente, un secretario y cuatro vocales. De la misma forma que el consejo de administración, sus integrantes son nombrados en la asamblea seis meses antes de que tomen posesión de su cargo. Los requisitos para ocupar un lugar en el consejo de vigilancia son los mismos que en el consejo anterior. De acuerdo con el reglamento, una de las funciones trascendentales del presidente del consejo de vigilancia es que tendrá injerencia en todas las actividades que realice el consejo de administración, ya sea para avalar o impugnar en su caso dichas acciones ante la asamblea. El consejo de asesores se integra por 18 socios de las seis manzanas, ellos no son electos por la asamblea, sino que son designados mediante invitación directa por los integrantes de los consejos de administración y vigilancia. Conforme al reglamento, los asesores deben contar con experiencia en el funcionamiento del PAE, voluntad, disposición, responsabilidad,

visión y cierto nivel académico (aunque no se especifica por qué motivo se pide el nivel académico).

La comisión de honor y justicia

La comisión de honor y justicia se creó el 9 de octubre de 2011 en una asamblea extraordinaria, sus integrantes fueron electos el 20 de noviembre de 2011. La comisión surgió en un contexto en el que el PAE vivió una situación compleja: en 2010 se eligió al comité que fungiría hasta 2012 pero fue removido en septiembre de 2011, el argumento central era la falta de claridad de los informes financieros. A partir de esa fecha ingresó un comité interino que estaría al frente del PAE hasta 2012 y que después se ratificó para desempeñarse hasta 2013.

La comisión se compone de seis socios del PAE reconocidos como aquellos que «cuentan con una solvencia moral y ética». Esta comisión se constituye como un órgano encargado de analizar la situación de los socios, los integrantes del comité de administración y de vigilancia. Todos ellos serán sancionados cuando no cumplan con sus obligaciones o cometan algún acto que no está permitido en el reglamento del PAE. Sin embargo, la comisión también está facultada para resolver posibles irregularidades en torno a los derechos laborales de los empleados, equidad en el reparto de las utilidades de los socios, entre otros. Una de las integrantes de esta comisión expresó: «En las asambleas se daban a conocer ciertas fallas, irregularidades, violaciones al propio reglamento y ahí quedaba. No había quien dijera <se aplica> o <por qué se aplica>» (señora Hilda, entrevista 13 de noviembre de 2011). Sus integrantes tomaron posesión en la asamblea de socios el 20 de noviembre de 2011.

Referente a la estructura organizativa del PAE, hay que resaltar los vínculos de comunicación que mantienen las autoridades del

PAE con las otras autoridades comunitarias. Asimismo, es importante el énfasis que se pone en el cumplimiento de los deberes del ciudadano de la comunidad como un requisito para aspirar a los puestos de autoridad dentro del PAE. Como se ha indicado con anterioridad, para ocupar los puestos de mayor jerarquía dentro del PAE se debe haber ejercido un cargo en la comunidad. Por otra parte, el Consejo Consultivo Ciudadano de la comunidad es también el encargado de tomar la protesta cuando las personas que integran el consejo de administración y de vigilancia entran en funciones.

En las entrevistas que realicé a quienes habían fungido como presidentes del PAE se manifestó que este puesto tenía sus complejidades por lo siguiente: *a)* El tiempo en el cargo. Coincían en ampliar el tiempo que permanecían como autoridad, pues para algunos dos años eran insuficientes, sobre todo por el proceso de protocolización que se hace de las actas cuando ingresa una nueva administración. Éste podía durar hasta seis meses, lo cual restaba tiempo al comité para realizar operaciones administrativas, como el manejo de las cuentas bancarias. *b)* La falta de continuidad de algunos proyectos de un comité a otro, lo que generaba que algunos proyectos dentro del PAE no se concluyeran. *c)* La elección de los asesores. Se afirmaba que este nombramiento debería ser un asunto de la asamblea de socios y no del comité del PAE en turno. Esto permitiría que los asesores actuaran conforme a los intereses de la asamblea de socios y no del comité que los elige. *d)* La capacitación y la incorporación de nuevos cuadros (como los profesionistas de la propia comunidad) para que el PAE tuviera la estructura de una empresa. Un expresidente del consejo de administración comentó: «Ahorita lo que nos está preocupando es la cuestión administrativa, tenemos que poner la estructura correcta de empresa para crecer más y que no nos vaya aplastando» (señor Wilfredo, entrevista 19 de septiembre de 2011).

*La ciudadanía comunitaria,
el criterio para ser socio en el PAE*

En el capítulo tercero se abordó el significado y las implicaciones de la ciudadanía comunitaria en Tlacotalpilco. Se indicó que la principal diferencia entre un ciudadano y un vecindado es que sólo el primero puede ser socio del PAE. El reglamento escrito de usos y costumbres de la comunidad es muy enfático: «En caso de vecindados éstos nunca podrán ser socios del balneario por no ser originarios de la comunidad» (Reglamento Interno de la Comunidad, 2006:3). Asimismo, previamente se ha mencionado que el reglamento interno del PAE replica este acuerdo al establecer como criterio para convertirse en socio cumplir con las obligaciones de ciudadano de la comunidad por cinco años consecutivos. El acuerdo sobre la ciudadanía como un requerimiento para ser miembro del PAE fue observado durante el trabajo de campo. El 26 de noviembre de 2011 asistí al Centro Comunitario de la comunidad (se ha dicho que es el lugar donde se asientan las oficinas de la delegación, del CCC y de la comisión de honor y justicia del PAE). En ese sitio se congregaron las autoridades del Consejo Consultivo Ciudadano, de la delegación (delegado del 2011 y delegado que ejercería en el 2012) y del PAE para reunirse con las personas que se habían dado de alta en el padrón de ciudadanos durante 2011. Todos ellos eran jóvenes que acababan de cumplir los 18 años, en su mayoría estudiantes y del sexo femenino. En esa concurrencia el presidente del Consejo Consultivo Ciudadano solicitó que cada joven se presentara diciendo de qué manzana provenía y a qué se dedicaba. En la exposición se advirtió que todas las manzanas de Tlacotalpilco estaban representadas. Posteriormente, a cada uno de ellos se le entregó un ejemplar del Reglamento de Usos y Costumbres de la comunidad. Las autoridades que asistieron pidieron que se leyera la sección relativa

a sus obligaciones, derechos y sanciones como ciudadanos. Casi todas las autoridades presentes pidieron la palabra y reiteraron que debían asistir a las asambleas de la comunidad, pues era importante que voces jóvenes participaran en los debates. También se hizo hincapié en la participación de la mujer como ciudadana, una característica que distingue a Tlacotalpilco de otras comunidades. El presidente del Consejo Consultivo Ciudadano enunció las ventajas de que Tlacotalpilco cuente con las aguas termales y la posibilidad de que esos jóvenes algún día ingresen como socios del PAE, argumento que fue apoyado por el presidente del consejo de administración del PAE, quien aseveró que el ingreso se daría «siempre y cuando cumplieran primero con su deber de ciudadanos».

De esa manera, es preciso enfatizar que varios residentes de Tlacotalpilco cuentan con estas dos membresías: la *comunitaria local*, con los criterios ya indicados en el capítulo tercero (nacimiento, propiedad, relaciones de parentesco) y el de *socio del PAE*. Esta última se asienta sobre la anterior y se articulan, es decir, no se puede ser socio del PAE sin antes haber cumplido como ciudadano de la comunidad. A su vez, el que ya es socio sigue desempeñando sus deberes como ciudadano de la comunidad.



Acerca del acuerdo de que la ciudadanía se haya establecido como requerimiento por excelencia para ingresar al PAE existen diversos debates. Durante mi estancia en la comunidad había voces que, por un lado, expresaban que quienes aspiraban a ser ciudadanos lo hacían sólo para conseguir un pase a la asociación. Desde su perspectiva, esto no debería ser así, pues se anteponían los intereses personales antes que el deber para la comunidad. Por otro lado, otros afirmaban que, si bien existe la posibilidad de ser un futuro socio, los candados ya están puestos en el reglamento de la comunidad y del PAE. Primero se hace el trabajo comunitario y el servicio a la comunidad, lo que beneficia en primer término a la comunidad antes que al ciudadano.

El último periodo de ingreso de personas al PAE se dio entre 2000 a 2002, desde ese periodo hasta el 2015 no se habían incorporado nuevos socios. Según las principales autoridades de la comunidad (delegación municipal, Consejo Consultivo), el proceso apenas estaba por comenzar. Algunas autoridades de la comunidad coinciden en que este asunto será complejo y requerirá de mucho debate. Al respecto, el tema de la admisión de nuevos socios al PAE es un proceso complejo, en 2015 cualquier ciudadano que había cumplido con sus deberes aspiraba a dicho estatus. Es un discurso que, como se ha reiterado en este documento, se ha externado en la asamblea de la comunidad y se ha expresado a quienes se dan de alta como ciudadanos. Los criterios también se han legitimado en los reglamentos internos del PAE y de la comunidad y en las asambleas de ambos. De ahí que la propuesta de otros mecanismos de inclusión cuestionaría lo que ya está aceptado dentro de la comunidad. No obstante, habría que observar en un futuro qué visión imperará en el proceso de ingreso. Es probable que se establezca un balance entre las necesidades de la organización con la intención de incorporar a más personal para el trabajo del PAE y el crecimiento natural de los miembros de la comunidad.

La participación y reconocimiento de las mujeres

En el capítulo tercero se expuso que la mujer en Tlacotalpilco, al igual que el varón, puede tener la ciudadanía comunitaria; entre los factores que explican tal inclusión destaca la migración internacional. Debido a la ausencia de varones ciudadanos, las mujeres esposas o madres de migrantes comenzaron a sustituirlos en las asambleas, las faenas y en ciertos cargos. Sin embargo, se afirmó que la migración no fue el único factor, sino que también influyó la puesta en marcha de un proyecto común. Cuando se describieron las fases del PAE, se indicó que las mujeres desempeñaron un papel relevante durante los trabajos para conducir las aguas termales a la comunidad en 1992. A partir de ahí, según las autoridades comunitarias, la presencia de las mujeres se hizo más notoria y se fueron involucrando en las asambleas y trabajos comunitarios. Durante el trabajo de campo entrevisté a cuatro mujeres que eran o habían sido autoridades comunitarias en 2012, con la finalidad de indagar si en efecto fue su colaboración en el PAE lo que propició su visibilidad en el espacio civil comunitario, su reconocimiento como ciudadana y socia.

El primer caso es el de la señora Margarita (ama de casa, casada, contaba con 67 años de edad en 2012 y un nivel de estudios de primaria incompleta). Entre 1985 a 1987, en ausencia de su esposo (porque éste trabajaba como profesor), apoyó al comité de obras que gestionó el proyecto del pozo y tanque de agua potable en la comunidad en diversas comisiones. En 1992 cuando se hicieron los trabajos para conducir las aguas termales en la comunidad lideró a las mujeres (viudas, madres solteras, solteras y esposas de ciudadanos migrantes), con el propósito de que llevaran de comer a los faineros. En 1999 suplió a su hijo en su cargo de ministril porque había emigrado a Estados Unidos, en ese puesto impulsó que las mujeres hicieran faenas, actividad que

hasta entonces sólo hacían los varones. De 2000 a 2006 la señora Margarita se había desempeñado como representante del Desarrollo Integral de la Familia (DIF) en la comunidad, a través de ella se contactó a las mujeres que fueron incorporadas en el entonces programa federal Progresá. En su cargo comentó que una funcionaria del DIF municipal le expresó que las mujeres que recibían Progresá también debían efectuar labores en su comunidad: «Me dice la del DIF: «fíjese que nos dicen que las señoras que están recibiendo Progresá van a tener que hacer una faenita en el pueblo». «¡Ah!», le digo, «para nosotras no hay problema, ya lo estamos haciendo»» (señora Margarita, entrevista 9 de octubre de 2011).

Doña Margarita fue pionera de la participación de la mujer en las faenas, suplió a su hijo migrante en su cargo comunitario y a su esposo en varios de sus deberes como ciudadano. No obstante, aceptó que el nombre de su esposo estuviera en la lista de ciudadanos de la comunidad y en la lista de socios del PAE.

El segundo caso es de la señora Hilda (51 años de edad en 2012, casada, con estudios de licenciatura y trabajó entre 1978 a 1996 en el sector hidráulico del Gobierno Federal). En 2012 había ocupado los siguientes cargos: miembro del comité de la iglesia de 1996 a 2003, secretaria de la delegación¹⁹ en 2004, vicepresidente del PAE e integrante del consejo consultivo de 2004 a 2006, presidenta del comité de salud de 2009 a 2011, asesora e integrante de la comisión de honor y justicia del PAE en 2012. La señora Hilda colaboró además con los alimentos para los faineros, cuando se condujeron las aguas termales al centro de comunidad. Sus contactos en el sector hidráulico fueron útiles para agilizar las gestiones y que el PAE obtuviera las concesiones del Gobierno Federal a fin de explotar el agua termal.

¹⁹ Alude a la delegación que existe en la comunidad y, como se vio en el capítulo III, sus componentes funcionan como las principales autoridades comunitarias.

Hasta el 2012 doña Hilda había sido la única mujer en un cargo de alta jerarquía dentro del PAE, durante su gestión (2004-2006) se llevaron a cabo diversas acciones: la obtención del refrendo del distintivo «M» de Moderniza, la publicación del reglamento interno que reguló a los socios, la transformación del Balneario Tlacotalpilco A.C. a Parque Acuático Ecológico Tlacotalpilco A.C. y la implementación de elementos indígenas en el PAE. En ese sentido, la señora Hilda opinó:

Anteriormente ya se estaba promoviendo el traje regional, pero se reforzó con nosotros porque lo hicimos obligatorio, lo reglamentamos. Los que están en el área comercial deben usar su traje regional. En ese tiempo mandé a hacer unos trajes regionales para que nosotros los del comité los usáramos, que se viera que Tlacotalpilco valoraba sus costumbres (señora Hilda, 13 de noviembre de 2011).

La señora Hilda está dada de alta en el padrón de ciudadanos de la comunidad y es socia del PAE. Aunque está casada, le corresponde la ciudadanía y el derecho a ser miembro del PAE por el hecho de ser oriunda de la comunidad. Desde su perspectiva, el requisito para que fuese incorporada fue su trabajo y servicio a la comunidad: «A mí lo que me satisface es que yo empecé a servir a Tlaco, no a una empresa, la empresa es parte de la comunidad y por encima de todo debe estar el servicio a la comunidad» (señora Hilda, 13 de noviembre de 2011).

El tercer caso es de doña Luciana (de 46 años en 2012, ama de casa, concluyó la secundaria, casada). En 1986 comenzó a participar en la comunidad al asistir a las reuniones que hacía el extinto comité de Proaguas Termales (primer comité sobre las aguas termales). Acudía a las asambleas de la comunidad y en una de ellas fue nombrada ministril de su manzana en 1996. La señora Luciana relata su elección: «Fui la primera mujer que me

aventé a recibir ese cargo, porque antes eran puros hombres y decían que las mujeres tenían que estar en casa. Los hombres son los que debían de trabajar, pero yo les puse el ejemplo de que también nosotras podemos trabajar» (señora Luciana, entrevista 29 de febrero de 2012).

Al igual que los dos testimonios previos, doña Luciana hizo su aportación con alimentos para los faineros en los trabajos para la conducción del agua hacia el centro de la comunidad. Este hecho particular fue un detonante para hacer visible el trabajo de la mujer: «Cuando se trajo el agua ya se hizo un hábito, que no podían faltar mujeres en donde estaban también los hombres» (señora Luciana, entrevista 29 de febrero de 2012). En 2002, debido a su labor comunitaria, fue tomada en cuenta para formar parte del PAE como socia; ya como miembro de la asociación fue nombrada vocal del consejo de vigilancia durante 2002-2004. Concerniente a su nombramiento y experiencia en el comité indicó:

Yo pienso que me eligieron porque siempre he sido participativa, porque sabían que no me quedo, que yo sí me aviento al ruedo. Además, en la directiva sí hace falta una mujer, por ejemplo, en los sanitarios de las damas, no podía entrar un hombre del comité y yo sí podía y, no sólo eso, había otras situaciones y me decían: «tú como mujer ve a ver eso» (señora Luciana, entrevista 29 de febrero de 2012).

De la misma manera que doña Hilda, doña Luciana contrajo matrimonio con un hombre que no es oriundo de la comunidad. Por eso la incluyeron a ella en la lista de ciudadanos y como integrante de la asociación.

Por último, está el caso de la señora Gelacia (madre soltera, tenía 44 años en 2012 y profesora de educación preescolar en el sistema indígena). Su participación en la comunidad comenzó

el día en que decidió colaborar con alimentos para los faineros en 1992. En ese tiempo era soltera y dado que la mayoría de las mujeres se involucraba en la labor de llevar los alimentos, ella también decidió contribuir: «La invitación era que todas las mujeres que pudieran llevar de comer llevaran a la faena. En ese tiempo estaban los trabajos de excavación de la red para traer el agua, yo llevé mis enchiladas» (señora Gelacia, entrevista 22 de octubre de 2011).

Doña Gelacia se incorporó a las asambleas comunitarias en 1997. Al año siguiente fue electa como secretaria del consejo de vigilancia del entonces Balneario Tlacotalpilco, tarea que desempeñó hasta el 2000. Según ella, su elección para el comité se debió a su contribución por llevar alimentos a los faineros, asimismo cree que influyó su nivel escolar. Después de que ocupó ese cargo en el PAE se desempeñó como secretaria de la delegación en 2000, como miembro del comité de la iglesia entre 2001 y 2005, integrante del consejo consultivo de 2005 a 2007 y presidenta del comité de agua potable de 2009 a 2012. Relativo a la participación de la mujer, reconoció que el PAE tuvo mucho que ver: «Fue a raíz de la iniciativa que se tuvo de la fundación del balneario, a partir de allí la mujer comienza a participar y a figurar en las listas de trabajo. Antes sí participaban, pero se tomaba como voluntario el trabajo, pero desde ahí, las fueron incorporando en listas» (señora Gelacia, 22 de octubre de 2011).

En el caso de la señora Gelacia, su incursión en los cargos comunitarios fue posterior a su labor de secretaria del consejo de vigilancia del PAE. Por ello reiteró que su trabajo en el PAE fue un factor para que fuese tomada en cuenta en los cargos comunitarios.

Las experiencias de estas mujeres revelan que la acción de reciprocidad de *dar de comer a los faineros*, realizada en un momento importante del PAE, fue uno de los factores clave para que

fueran tomadas en cuenta en el trabajo, servicio y reconocimiento en el espacio civil de la comunidad y la asociación. La actividad recíproca de esas mujeres pioneras sentó precedente para que otras generaciones tuvieran el acceso a la ciudadanía comunitaria y la posibilidad de convertirse en futuras socias.

Respecto a ello son necesarias ciertas precisiones, hay mujeres que asisten a asambleas, realizan faenas y desempeñan cargos, pero en sustitución del esposo, que es migrante y ciudadano de la comunidad; por ende, el reconocimiento formal será para él. Sin embargo, hay mujeres que son oriundas de la comunidad que sí pueden ser ciudadanas y de primer nivel. Incluso, en el universo de ciudadanos más de la mitad eran mujeres en 2011, lo que demuestra que ya existe una cantidad considerable de mujeres que fungen como ciudadanas.

El PAE como patrimonio de la comunidad

La expresión de los valores comunitarios en el PAE se observó en una pizarra en 2011 en la que están enunciados sus objetivos, visión, misión, valores, propósitos y características del agua. En uno de los objetivos se manifiesta «hacer crecer el patrimonio de esta empresa, con el esfuerzo de todos los habitantes de la *comunidad*». En la misión se detalla que se debe brindar «recreación, diversión y salud a los miembros de la *comunidad* y a todos los que nos visiten con las aguas termales con infraestructura adecuada y así captar recursos que ayuden al crecimiento de nuestra empresa y de la *comunidad*». En cuanto a los propósitos, se establece, entre otros: *a*) poner en práctica los valores (equidad, humildad, calidez, responsabilidad, cooperación, confianza, respeto y lealtad) «que son la base moral de los socios y la *comunidad*»; y *b*) «concientizar a la *comunidad* en general de la importancia de cuidar el patrimonio de ésta para su crecimiento y mejora de vida de la *comunidad*».

Asimismo, las autoridades de la comunidad que entrevisté durante el trabajo de campo indicaron que si en algún momento la asociación civil desaparece las instalaciones que hoy ostenta el PAE pasarían a formar parte del patrimonio de la comunidad.

Otra de las manifestaciones en las que se ha antepuesto a la comunidad fue la disputa de las aguas termales con una localidad cercana que se dio en 2009, en ella no sólo se involucraron los socios, sino también ciudadanos no socios, avecindados de la comunidad. La situación inició con una demanda por despojo entre el hijo del que era el dueño de las tierras donde nacen estas aguas y el PAE. Esta persona argumentó que las tierras que posee el PAE donde está el ojo de agua fueron adquiridas de manera ilegal. Por su parte, el PAE objetó que esas tierras las vendió el dueño (quien ya falleció) a un doctor, quien intentó construir una alberca y formar una sociedad a finales de los 1980. En aquel tiempo la comunidad de Tlacotlapilco evitó dicha construcción al expresar que las aguas termales estaban dentro de su territorio. Por ende, la comunidad decidió comprar el terreno al doctor.

Adicionalmente, los representantes del PAE afirmaron que existen documentos notariados que amparan la compra de los terrenos en disputa ante el Registro Nacional de la Propiedad. Desde la perspectiva del expresidente, quien vivió ese conflicto durante su gestión, afirmó que se trató de una cuestión en la que la persona que demandó al PAE involucró a otros miembros de la comunidad a la cual pertenece:

Este grupo de personas quieren formar una sociedad con las aguas termales, pero no pueden porque esas aguas están dentro de la comunidad de Tlaco y nos las concesionó el Gobierno Federal. Lo que era un problema del PAE con un particular se vio como un problema entre dos comunidades. Estas personas vinieron y tumbaron la malla donde están las aguas termales, hubo hasta golpes y a mí me

demandaron. Esto también se volvió una cuestión política: el presidente municipal de Chilcuautla²⁰ prometió a este grupo de personas que les iba a ayudar a construir un balneario (señor Víctor, entrevista 11 de noviembre de 2011).

El conflicto trascendió a los diarios locales en los que se expresaba la existencia de un enfrentamiento entre Tlacotalpilco y la comunidad aledaña de Santa Ana Batha (Cabañas, 2009). En uno de esos diarios se sostuvo que la confrontación se generó en 2009 porque el municipio estaba gobernado por un presidente municipal de filiación perredista, quien había prometido a la persona que demandó al PAE y a otro grupo de personas de la comunidad de Santa Ana Batha la construcción de un balneario. Más allá de esta situación, lo que se discutía de fondo era la posesión de las aguas termales. En los diarios locales (Ramírez, 2009) el grupo de personas de Santa Ana Batha explicó que, si bien el ojo de agua brotó en las tierras de Tlacotalpilco, los veneros del agua termal provienen de tierras de Santa Ana Batha. Algunas voces de Tlacotalpilco indican que independientemente de donde venga el agua y que los dueños sean de otra comunidad, por el hecho de que brotan en los límites de Tlacotalpilco es patrimonio de la comunidad. Como se aludió en el capítulo tercero, la tenencia de la tierra en Tlacotalpilco es pequeña propiedad, pero hay espacios (panteón, iglesia, pozo de agua) que se declaran como propiedad de la comunidad. El ojo de agua es uno de ellos porque en su momento se supone que los terrenos colindantes fueron comprados con los recursos de los ciudadanos de la comunidad. Para solucionar el conflicto se negoció con algunos miembros de la familia del demandante. Según las autoridades del PAE, además de pagarles sus tierras se les invitó a que formaran parte

²⁰ Municipio al que pertenece Tlacotalpilco.

de la sociedad, aunque no hubieran cumplido obligaciones como cualquier ciudadano de Tlacotalpilco.

Una peña divide a las dos comunidades. Durante la Colonia, Santa Ana Batha era un barrio que formaba parte de Tlacotalpilco (Bustos, 2010). En el trabajo de campo se observó que varias familias de Santa Ana Batha tienen relaciones de parentesco con personas de Tlacotalpilco, incluso hay ciudadanos de Tlacotalpilco con propiedades en Santa Ana Batha. Por lo que un conflicto de mayor magnitud entrañaría serias consecuencias en el vínculo entre ambas localidades. Hasta 2012 las autoridades del PAE seguían buscando la forma de llegar a un acuerdo con las personas que poseen tierras cerca del ojo de agua y que no son de Tlacotalpilco.

Los beneficios económicos y sociales del PAE

A continuación se describen los beneficios que ha generado el PAE en los siguientes niveles: familiar y comunitario. Cabe aclarar que al considerar el contexto migratorio se indaga si dicho proyecto ha contribuido en la retención e inserción de los migrantes internacionales.

Beneficios para las familias de los socios y no socios

Hasta 2012 los socios del PAE eran los primeros. Conforme al reglamento de la asociación y de las propias autoridades en funciones contaban con distintos beneficios: *a)* acceso gratuito al PAE; *b)* apoyo económico para gastos médicos mayores (partos, cirugías y tratamientos médicos, la familia del socio también puede recibir esos apoyos médicos si cumple con ciertos trámites en el PAE); *c)* gastos funerales hasta por 180 salarios mínimos no sólo para el socio, sino para su cónyuge e hijos menores de edad; *d)* reconocimiento económico equivalente a 40 días de

salario mínimo vigente en la zona cuando cumpla 60 años de edad; *e*) estímulo económico según la edad que tiene el socio: 30-39 años (x cantidad), 40 a 49 años (xx cantidad), 50 a 59 años (xxx cantidad) y 60 en adelante lo equivalente a 40 salarios mínimos más otra cantidad x (la x equivale a que la cifra va aumentando de acuerdo con el trabajo que cada uno ha aportado en la organización civil); *f*) despensa familiar (que por lo general va acompañada de algún electrodoméstico y cuya cantidad de suministros rebasa por mucho la despensa que entregaba el gobierno del Estado de Hidalgo dentro de su Programa Integral de Alimentación); *g*) préstamos económicos en caso de necesidad económica; *h*) apoyo económico de 10 salarios mínimos si el socio o algún miembro de su familia padeciera alguna discapacidad; *i*) pases para ingresar al parque, un pase equivale a dos faenas, de esa forma el número de pases dependerá de las faenas hechas durante el año; y *j*) un espacio por dos años en las instalaciones del PAE para que el socio ponga un negocio. Por último, los socios participan en los convivios en el Día del Padre o Día de la Madre. En esas celebraciones los miembros de la asociación suelen recibir un estímulo económico, la cantidad depende de los criterios de los consejos de administración y de vigilancia con base en los ingresos que se hayan generado en el balneario.

Los beneficios del PAE se extienden a los que son ciudadanos de la comunidad pero que aún no son socios. Entre ellos están el acceso gratuito a las instalaciones del parque y una despensa familiar similar a la que se le entrega a los socios. La despensa se recibe sólo si se cumple con el «récord mínimo» de faenas (30 faenas al año) y el pago de sus cooperaciones establecidas durante el año. Así, en el mes de noviembre se cita a los ciudadanos de cada una de las manzanas para la revisión de sus faenas y cooperaciones. Las personas que no son socias y que sí cumplen con sus servicios comunitarios participan en el estímulo que se otorga en el Día

del Padre y de la Madre. Los que no son socios pueden emplearse en el PAE, en especial en las temporadas de mayor afluencia del turismo. Finalmente, algunos vecindados son beneficiados con la despensa familiar (si cumplen con sus faenas y cooperaciones), acceso gratuito al PAE y empleo si lo solicitan. Cabe destacar que a partir de 2013 la despensa ya no se entrega en especie, sino que se estableció una cantidad de dinero equivalente. Además, se discontinuó la celebración del día del socio y las fiestas del Día de la Madre y del Padre, en su lugar se otorgan cantidades económicas similares (Quezada, 2018b).

Beneficios a la comunidad

A escala comunitaria, el PAE también ha contribuido con varios de los proyectos de infraestructura en la comunidad (Centro de Desarrollo Comunitario, escuelas, clínica de salud, iglesias católicas y evangélicas). Adicionalmente, es el principal patrocinador de las fiestas patronales (San Lorenzo Mártir, San Antonio de Padua) y eventos escolares como el Día del Maestro y el Día del Niño. Referente a los beneficios económicos hacia la comunidad, uno de los expresidentes del PAE y vicepresidente del Consejo Consultivo Ciudadano en 2012 opinó que a partir de la presencia de turistas se ha generado una derrama económica dentro de la comunidad. Por ejemplo, en el centro de la comunidad es común ver la existencia de varios negocios particulares tales como hoteles, servicios de huéspedes, farmacias, tiendas de abarrotes, cocinas económicas, tiendas donde se venden artículos como salvavidas y trajes de baño. Asimismo, existen negocios que no cuentan con un local fijo, sino que operan de manera improvisada (utilizan sombrillas o se colocan junto a los árboles) los fines de semana y temporadas vacacionales, venden alimentos (típicos de la región y pulque), artesanías, pan, miel de abeja, nueces, aguacates.

En las diversas visitas que realicé de modo constante al PAE entre marzo de 2011 hasta agosto de 2012, más los encuentros ocasionales que he hecho después de este trabajo de campo, he observado que los efectos económicos del PAE alcanzan a otras comunidades aledañas a Tlacotalpilco. Antes de arribar al PAE hay que pasar por la carretera Ixmiquilpan-Progreso donde se ubican los límites de las comunidades de La Estancia y Santa Ana Batha. Las viviendas asentadas a orillas de la carretera tienen varios negocios: cocinas económicas, restaurantes, tiendas en las que se venden trajes de baño y salvavidas, tiendas de abarrotes, carnicería, tortillerías, etcétera. Es común ver a los turistas usar esos servicios cuando van de paso hacia Tlacotalpilco. Finalmente, el PAE ha apoyado a otras comunidades con algún donativo para su fiesta patronal o un proyecto de infraestructura. Las personas oriundas de otras comunidades (trabajo de campo en fiesta patronal) comentaron que Tlacotalpilco es de las únicas localidades que cuenta con un centro de desarrollo comunitario como el Cedecom y que puede organizar una de las fiestas patronales más suntuosas en el municipio de Chilcuautla.

El PAE como espacio para la retención de los migrantes

En el capítulo tercero se informó cómo la migración internacional tuvo efectos en la organización comunitaria (modificación del reglamento de la comunidad y el incremento de la participación de la mujer). Las consecuencias de la migración también se manifestaron en diversas fases del PAE. Por ejemplo, cuando la migración comenzó a despuntar se hicieron los trabajos para conducir las aguas termales y la edificación de la primera alberca. En ese proceso hubo diversas dificultades, como ausencia de recursos económicos y mano de obra, asociadas a la migración. En

la etapa en la que surgió el Club Tlacotalpilco Las Vegas, Nevada, el PAE gestionó recursos económicos a través de la figura del club, pero sólo para un proyecto: la construcción de un muro de piedra que aminorara los riesgos de las crecientes de agua del río Tula. El proyecto se realizó en 2008 y su ejecución fue propuesta porque en ese año se desbordó el río Tula y las cabañas en el PAE sufrieron daños. Acorde con el presidente del consejo de administración que se desempeñaba en 2008, el hecho de que se haya apoyado al PAE a través del Programa 3X1 se debió a que no sólo beneficiaba a los socios sino a los que no lo eran. A su vez, las instancias encargadas de dicho programa, como la Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol), confirmaron que ante todo el PAE era un proyecto comunitario que generaba ganancias y empleo para la comunidad (Trejo, 2010).

El proceso migratorio en Tlacotalpilco, según algunas autoridades de la comunidad y migrantes de retorno, cambió gracias a la existencia del PAE. Por un lado, varios migrantes comenzaron a retornar a Tlacotalpilco y, por el otro, la migración que se gestó después de 2010 no se compara en cantidad con aquella que se suscitó en años anteriores. Algunos de los migrantes que retornaron a principios de 2000 (cuando se depuró la lista de socios) se convirtieron en socios por el hecho de haber contribuido en la comunidad como ciudadanos e incluso han ocupado puestos de autoridad en el PAE. En el ejercicio de sus funciones han utilizado su experiencia migratoria, muestra de ello es el trato al turismo. En ese sentido, un exmigrante que se desempeñó como presidente del consejo de administración, considerado uno de los puestos de mayor jerarquía en el PAE, expresó:

En Estados Unidos trabajé en la playa, vendía lentes, gorras. Desde ahí empecé a ver cómo debe ser la atención hacia la gente. Cuando fui presidente del parque siempre atendía yo a los choferes de

autobús que traían a los turistas, los mandaba llamar y les preguntaba como veían el parque y la atención que se les daba. Las recepcionistas estaban al tanto de cuántos autobuses llegaban al mes y los que llegaban más seguido pedía que me los mandaran al restaurante y allí los esperaba. Les ofrecía una comida y me sentaba con ellos, unos cinco minutos, era la atención para ellos, teníamos que motivarlos porque el negocio así es, si no le das motivación a los organizadores y choferes pues no regresan (señor Zeferino, entrevista 22 de octubre de 2011).

En contigua tesis, otro de los expresidentes del consejo de administración en el PAE, y que también fue migrante interno e internacional, apuntó que fuera de la comunidad aprendió a relacionarse con otras personas, lo que le permitió «mostrar una actitud amable frente al turismo» y «ser una persona con visión». En su opinión, su trabajo en los restaurantes y en la construcción en Las Vegas, Nevada, le dio esa experiencia.

En mi periodo fue cuando se echó a andar un proyecto con el club de migrantes de Las Vegas, también expresé sobre la necesidad de que el parque creciera más en infraestructura, que se vieran unas obras diferentes; por ejemplo, meter unas lanchas y aprovechar el río que tenemos, construir unos túneles y unas cascadas de agua. No alcanzamos a hacer todo eso, pero metimos lo del puente colgante y la tirolesa (señor Víctor, entrevista 11 de noviembre de 2011).

Distintos estudios etnográficos en comunidades rurales e indígenas (Martínez, 2006; Rodríguez, 2003; Rivera, 2009) muestran que los migrantes que participan en proyectos en sus lugares de origen no sólo colaboran con financiamiento, sino que expresan lo que vivieron y aprendieron en Estados Unidos. Incluso, como acentúa Rivera (2009), la existencia de tales proyectos permite a la

persona decidir si migra o no migra, cuando antes no existía esa posibilidad.

En Tlacotalpilco, si bien permanece la migración, las autoridades de la comunidad y del PAE afirmaron que antes se migraba porque «de plano no había opciones en la comunidad».²¹ En efecto, en 2012 la movilidad ya no era sólo por una cuestión de sobrevivencia, o una estrategia para complementar ingresos, sino como un rito de paso (Quezada, 2018a). Tal es el caso de Eduardo (un joven que ya se dio de alta en la lista de ciudadanos y trabajaba en 2012 en el PAE). En 2011 emigró a Estados Unidos, pero fue detenido por personal de migración y encarcelado durante tres meses.

Trabajaba en el parque, pero me fui porque mi primo me dijo que me animara: quería conocer el norte y ahorrar un dinero. En esos meses que estuve en la cárcel me mantuvieron incomunicado con mi familia y fue una situación difícil. Después de esa experiencia ya no me quiero ir. En el PAE me volvieron a dar un empleo y también pienso en las posibilidades de seguir estudiando (Eduardo, 16 de marzo de 2012).

Las autoridades de la comunidad expresaron además que quienes más intentan movilizarse a Estados Unidos son aquellos que son ciudadanos pero que no son socios o no pertenecen a familias en las que existe un socio, así como vecindados. A pesar de esa circunstancia, los no socios tienen la opción de laborar en el PAE, de esa forma se constituye como una de las principales fuentes de empleo en la comunidad, así como un espacio para los que desean emigrar y los que están retornando de Estados Unidos.

²¹ Comentario hecho por el subdelegado de la comunidad el 26 de mayo de 2011.

Conforme a la información proporcionada por las autoridades del PAE, en 2012 poco más de 10% de los socios se encontraba todavía en Estados Unidos. Antes de emigrar debieron dejar una carta poder en la que establecían quién sería su representante frente al PAE y el motivo de su ausencia (es un proceso similar que hace un ciudadano de la comunidad cuando emigra). Hasta 2012 no existía la presión por parte de las autoridades y de la asamblea de socios para que dichos migrantes retornaran y asumieran sus responsabilidades de manera personal frente al PAE. Debido que no se encuentran presentes y sus representantes no tienen voz ni voto en las asambleas, los migrantes deben sumarse a las decisiones que toma la asamblea de socios referentes al PAE. El reglamento interno del PAE con vigencia en 2012 es sentencioso en esa cuestión:

Los acuerdos tomados por la asamblea serán de observancia general, para todos los socios, incluyendo aquellos que hubieran abandonado el recinto. Los acuerdos serán tomados por mayoría y deberán sumarse a estos acuerdos los enfermos, incapacitados y los que *radiquen fuera de la comunidad y en el extranjero* (Reglamento Interno del PAE relativo a los órganos directivos y autoridades, 2006:17, las cursivas son de la autora).

El hecho de que existan socios del PAE que residen en Estados Unidos entraña cierta flexibilidad del PAE para que éste cumpla con sus obligaciones desde la distancia.

En este capítulo se ha descrito la experiencia del proyecto del Parque Acuático Ecológico Tlaco y se han destacado los siguientes ejes: origen, estructura organizativa, criterios de membresía, beneficios económicos y sociales en la comunidad. Concerniente al origen se abordaron las fases más relevantes que ha tenido el PAE; en este punto los elementos de la organización política, como el acuerdo en la asamblea comunitaria, el trabajo comunitario de

la faena y la autogestión de los cargos comunitarios, han sido recursos fundamentales en el PAE. El proceso de apropiación de las aguas termales tardó alrededor de 30 años desde que en 1960 surgieron las primeras iniciativas hasta el traslado del agua termal al centro de la comunidad en 1992. La asamblea fue el espacio donde se hizo el nombramiento del comité de Proaguas Termales, se consensuó y decidió el desplazamiento del agua termal; la faena fue parte del trabajo que aportó cada ciudadano en la conducción del agua y el comité fue el encargado de efectuar las primeras gestiones correspondientes.

En la estructura organizativa y criterios de membresía se aprecia la permanencia y reproducción de las características aludidas de la comunalidad. Como se ha advertido, el estatus de ciudadanía permite *de facto* la posibilidad de ser socio del PAE. Hasta 2015 el desempeño de cargos en la comunidad se consideraba un requisito para aspirar a cargos de autoridad en el PAE, mientras que el cumplimiento de las faenas se califica también para el reparto de utilidades. Aunque existen dos asambleas (comunitaria y de socios) se observó que las autoridades del PAE y las de la comunidad se mantienen comunicadas, por ejemplo, en el nombramiento de ciudadanos y en el financiamiento de infraestructura y festividades comunitarias. En los beneficios económicos y sociales del PAE se notan las subvenciones económicas para los socios y sus familias, al igual que para quienes no lo son. Tales beneficios no sólo se extienden hacia la comunidad, sino más allá de sus confines. En palabras de autoridades y migrantes, el PAE se ha convertido en un factor que cambió las causas de la migración y en una opción de empleo para los migrantes.

La puesta en marcha del PAE y su existencia formal desde 1993 no ha seguido un proceso armónico, ya que se han dado momentos de tensión y se ha remarcado la exclusión de los a vecindados. Esa exención está plasmada en el Reglamento Interno

de la Comunidad y del PAE, ahí se ha escrito que los vecindados jamás podrán aspirar a ser socios. Entre los hallazgos más relevantes acerca de este proyecto de desarrollo turístico se encuentran la apropiación del recurso natural, el proceso de reetnización, el reconocimiento del trabajo de la mujer y la emergencia de la categoría socio. En la comunidad priva la pequeña propiedad, pero se dio una apropiación colectiva del agua termal; sin ese recurso natural y el interés común por aprovecharla, la comunidad no se hubiera redescubierto como agente de desarrollo. Los integrantes del PAE, al mismo tiempo que se involucraban en un proceso de institucionalización y negociaban con instancias del Estado, comenzaron a incorporar y resaltar elementos indígenas como la vestimenta, el uso de la lengua y la decoración de la infraestructura. El proceso de reetnización también se da a escala comunitaria, pues en la comunidad las autoridades se asumen como indígenas; se antepuso el nombre de Tlacotlapilco en otomí y se renombraron las calles en esa lengua.

La acción de las mujeres de dar alimento a los faineros durante una de las fases del PAE fue reciprocado con su valoración como ciudadanas y socias. A partir de la operatividad de la asociación civil (manejo de cuenta bancaria mancomunada, protocolización del acta en cada cambio de comité) se hace evidente la categoría de socio. Tal proceso ha tenido consecuencias en la comunidad: 1. Se desplazó a la asamblea comunitaria para la toma de decisiones (en la administración y reparto de utilidades) relativas al PAE. 2. El término socio se convirtió en una distinción más para las personas de Tlacotlapilco y, por tanto, un elemento adicional en las fronteras de pertenencia. Además de la ciudadanía comunitaria que establece un lazo formal con el espacio político de la comunidad, surge un nuevo vínculo conectado a una empresa. Esta relación es compleja y no es determinante, hasta 2015 se afirmaba que para ser socio primero se

era ciudadano, lo que generó una sobreestimación de la ciudadanía comunitaria.

En el trabajo de campo detecté un interés creciente de los jóvenes hombres y mujeres para incorporarse en la lista de ciudadanos. Asimismo, quienes ya lo eran manifestaban una preocupación por regularizar su situación y tener un «récord limpio». Al respecto, una autoridad comunitaria mencionó: «Ahora todo mundo quiere ser ciudadano»; la interrogante sería si se debía al interés de ser socio o por servir a la comunidad: «Si ser socio es la razón, primero se trabajaba en la comunidad». Tal vez, una cuestión que debe indagarse es el vínculo que será central en el futuro. El pendiente más importante que no se había resuelto aún en 2015 era analizar los expedientes de aquellos ciudadanos que ya rebasaron los cinco años de servicio a la comunidad para convertirse en socios. Resulta claro que el PAE se enfrentará de manera constante con sus propias contradicciones internas y con aquellas provenientes del exterior. El modo en que se resolverán esas situaciones será un reto para su permanencia como un proyecto con base comunitaria que enaltece en primera instancia el trabajo y servicio mediante la ciudadanía comunitaria, autónoma e independiente de las instancias externas en su organización y administración.

Capítulo VI



La experiencia del proyecto turístico grutas Tolantongo

Este capítulo tiene como objetivo describir la experiencia del proyecto turístico administrado por la Sociedad Cooperativa Ejidal Grutas Tolantongo,²² misma que se sustenta de los recursos naturales de la Barranca de Tolantongo (aguas termales, cascada, río, grutas, túnel y vegetación tropical). En el análisis de esta propuesta se enfatizan los siguientes ejes: *a)* origen y principales fases, *b)* estructura organizativa y criterios de membresía y *c)* beneficios económicos y sociales en la comunidad. De igual forma, en cada uno de esos ejes se analiza el papel de la organización política y de las relaciones de reciprocidad y se destaca la manera en la que se movilizaron los recursos para emprender y mantener el proyecto. En San Cristóbal también se dio una migración importante de jóvenes hacia Estados Unidos, por ello se indagan sus efectos hacia el proyecto turístico, entre ellos las necesidades de trabajo ante la ausencia de su población productiva y la forma de participación de los migrantes en ese emprendimiento. Finalmente, se investiga si el proyecto turístico se convirtió en un medio para aminorar la migración internacional.

²² En relación con la experiencia de la Sociedad Cooperativa Ejidal se hizo una publicación que sintetizó las características de este proyecto, la cual fue publicada en 2018 en la revista *Agricultura y Sociedad*, volumen 15, número 2, del Colegio de Posgraduados.





El origen y principales fases de las Grutas Tolantongo

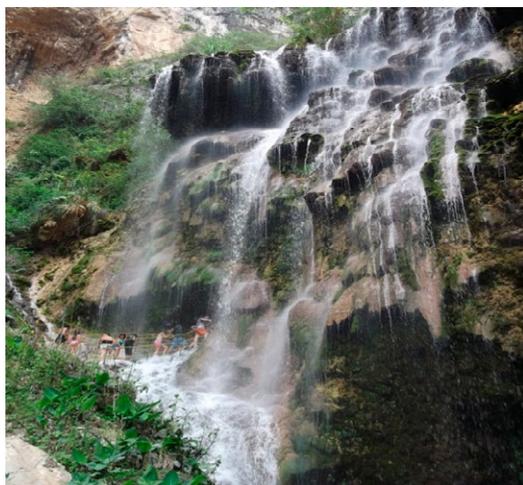
En Tolantongo, una de las manzanas de la comunidad, se ubica la barranca, ahí se localiza una serie de paisajes naturales, entre ellos unas grutas, un túnel, una cascada, un río, diversos ojos de agua y árboles milenarios. Según la Secretaría de Turismo (2011), las grutas son consideradas como únicas en su género en Hidalgo y en el Valle del Mezquital, por lo que San Cristóbal ha sido considerado uno de los principales destinos turísticos. La entrada a las grutas se encuentra al pie de la cascada (imagen 1), en su interior nacen las aguas termales que se distinguen por su color (azul turquesa) y por su temperatura (entre 30 y 35 °C). Estas aguas forman el río Tolantongo que recorre toda la barranca y después se une al río Amajac, otra corriente importante de agua en el estado de Hidalgo. Tolantongo también se destaca por tener un clima húmedo y fresco, un tipo de vegetación (plátanos, papayas, mangos, aguacates, nueces, chirimoyas) y abundantes ojos de agua. Tales características contrastan con otros puntos de San Cristóbal en los que predomina un clima árido y seco y una vegetación típica de la zona árida del Valle del Mezquital (mezquites, magueyes, lechuguilla, nopales y una variedad de plantas cactáceas). Referente al paisaje geológico, Colín (citado en Monterroso y Zizumbo, 2009:154) sostiene que las grutas de Tolantongo están compuestas

por rocas sedimentarias de diferentes edades, las más antiguas son del Cretácico superior, estratos de roca caliza interestratificadas con lutitas localizadas en las laderas cercanas a la gruta. También está constituida por bloques de caliza de hasta tres metros de diámetro semirredondeados, que se encuentran cementados y cubiertos con carbonato de calcio y atestiguan una actividad hidrotermal

que continúa hasta la actualidad y que se manifiesta en el flujo de agua caliente proveniente de la gruta.

Por lo anterior, con base en Colín (2005), puede afirmarse que la actividad de las aguas termales en Tolantongo tiene una larga existencia.

Imagen 1. Cascada principal y entrada al túnel



Fuente: archivo personal, marzo de 2012.

Actualmente, en la Barranca de Tolantongo se puede distinguir una infraestructura turística (hoteles, cabañas, restaurantes, regaderas y sanitarios, áreas para acampar) y servicios (estacionamiento, vigilancia, tiendas, médico, salvavidas, transporte). Entre los atractivos para los turistas figuran: grutas, túnel, cascadas, río Tolantongo, pozas de aguas termales, albercas, tirolesa y senderismo. Este último consiste en un recorrido de 2 kilómetros por las áreas verdes y el sitio que los ejidatarios llaman la «Huerta o el Rancho»; en él los turistas pueden observar la vegetación característica de Tolantongo, así como los distintos ojos de agua.

Acorde con los representantes, la sociedad cooperativa contaba hasta enero de 2017 con 150 empleados de base, 350 durante los fines de semana y un promedio de 700 para las temporadas altas como Semana Santa. Este periodo vacacional es el más relevante del año por la afluencia del turismo. En la Semana Santa del 2016, conforme a los cálculos del administrador de la sociedad cooperativa, el número promedio de turistas osciló entre 50 mil a 60 mil personas (Quezada, 2018c).

De acuerdo con el trabajo de campo intensivo realizado en 2011 y 2012 se distinguieron las siguientes fases del proyecto Grutas Tolantongo: *a)* el comienzo como destino turístico y el apoyo del Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital; *b)* la disputa por la Barranca de Tolantongo y la diversificación del turismo; y *c)* la formalidad mediante la constitución de la Sociedad Cooperativa Ejidal Grutas Tolantongo.

El comienzo como destino turístico y el apoyo del Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital

En 1970 la presencia de turistas en San Cristóbal era mínima por la dificultad para acceder a la Barranca de Tolantongo y sus atractivos naturales. La única forma de llegar era caminando por una brecha o alquilando un animal de carga que rentaban los ejidatarios. De acuerdo con algunas personas de mayor edad, esta situación fue uno de los motivos que llevó a los ejidatarios a realizar las primeras gestiones para abrir un camino. Una de las instancias a la cual acudieron los ejidatarios fue al Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital (PIVM). Al respecto, en San Cristóbal se reflejaron dos procesos de la historia de esta agencia: por un lado, el control ejercido por los caciques, y por otro, el arribo de Maurilio Muñoz Basilio. En el capítulo segundo se indicó que en el periodo de los Corona del Rosal (dos vocales ejecutivos), los proyectos que se

hacían en las comunidades indígenas pasaban por la aprobación de los caciques o principales; en tanto, las comunidades que carecían de esos intermediarios fueron poco favorecidas (Mendoza, 2007). San Cristóbal resultó ser una de las comunidades excluidas, por ejemplo, en 1970 las autoridades del ejido (comisariado y consejo de vigilancia) y de la comunidad (juez auxiliar) acudieron a las instalaciones del PIVM con la intención de gestionar la apertura del camino. La respuesta fue negativa, una de las personas que formaba ese grupo expresó: «En la época de don Germán Corona del Rosal cada rato íbamos a verlo. La última vez que fuimos casi nos corrió, nos dio con la puerta en la cara. Porque dijo que, «carretera en Tolantongo, ¡ni loco que estuviera!»» (señor Odilón, entrevista 5 de agosto de 2011).

Debido a esa experiencia y frente al periodo caciquil del PIVM, las autoridades de San Cristóbal desistieron por un tiempo de gestionar el apoyo de dicha instancia para construir el camino. Lo anterior implicó que hicieran esfuerzos por sus propios méritos mediante faenas para expandir la brecha que conducía hacia la barranca. La llegada de Maurilio Muñoz Basilio a la vocalía del PIVM significó un trato diferente hacia las comunidades por su liderazgo, su cercanía con las personas y su distanciamiento con los caciques locales, presidentes municipales y gobernador (Calvo y Bartra, 1978; Mendoza, 2007; Paré, 1991). Fue precisamente en la gestión de Muñoz Basilio cuando en la comunidad de San Cristóbal se abrió el camino de terracería que conduce a las grutas. Muñoz Basilio visitó la casa de uno de los ejidatarios en 1975, en esa ocasión se le propuso que apoyara a la comunidad en la construcción del camino.

Estábamos una mañana lluviosa, nuestra casita, todo ahí teníamos chivos entre un *lodacero*, daba pena la verdad. Llega el profesor y me dice: «Vengo a verlo para ver cuáles son sus necesidades más

grandes que tengan, pero pídasme una cosa que valga la pena». Le digo: «Profesor, aquí hay muchas necesidades, netamente aquí la gente es pastor, se mantiene del ganado y del maguey. La mayor parte de la gente lleva su pulquito a vender acá a la barranca, San Pablo, Chalmita, Tecomate. Pero tenemos unas aguas termales acá abajo. Y es un sueño que algún día sea un centro turístico, pero no tenemos camino». El profesor dijo: «Sí las conozco, están muy bonitas y su camino desde ahorita cuenten con él hasta Molanguito». (señor Odilón, entrevista 5 de agosto de 2011).

Este ejidatario, el comisariado en turno y otras dos personas acudieron a las instalaciones del PIVM en 1975 para entrevistarse con Maurilio Muñoz Basilio, él presentó al ingeniero que se encargaría de la obra. En ese contexto se invitó a Muñoz Basilio a una comida en San Cristóbal. La reunión se hizo cuatro días después y ahí le propusieron que el camino no llegara sólo a Molanguito,²³ sino hasta la entrada de las grutas.

Como pudimos hicimos una barbacoa, lo invitamos y sí vino. Y ya con pulquito y todos ahí ya se anima uno. Le dije: «¿Por qué no de una vez hacemos el camino hasta abajo profesor?» «No —dijo— es que ustedes tienen un caballito, un burrito y de alguna manera van a sacar unos centavitos». «Sí, profesor, —le digo— sí es verdad, semos (sic) tres, cuatro ejidatarios que tenemos un caballito, un burrito, ¿y los demás que no tienen, que ellos no tienen derecho?» (señor Odilón, entrevista 5 de agosto de 2011).

En la reunión se acordó que el camino se haría hasta la entrada a las grutas. Fue entonces cuando se corrió la voz con los demás

²³ Molanguito es una de las manzanas de San Cristóbal y es por donde inicia el trayecto para bajar a la barranca en la que están las grutas.

ejidatarios de que llegarían unas máquinas del PIVM para abrir brechas y hacer el camino. El comisariado ejidal de ese tiempo detalló que la gente estaba escéptica porque anteriormente se habían hecho gestiones para construir ese camino y la respuesta había sido negativa. Pero cuando se dieron cuenta que tal apoyo estaba en marcha, todos los ejidatarios aportaron faena y comida para quienes manejaban las máquinas: «Las mujeres daban de comer y los ejidatarios aportaron sus faenas. Yo como comisariado llevaba la valija adelante y el ingeniero trazando la brecha. Nos daba gusto, en aquel tiempo llovía, se hacía un lodazal y así andábamos» (señor Timoteo, entrevista 24 de agosto de 2011).

De la misma forma que en el caso del PAE, la faena fue el principal aporte que ofrecieron los ejidatarios para la apertura y conclusión del camino de terracería. A partir de la construcción del camino el turismo incrementó, de tal suerte que en la Semana Santa de 1977 los ejidatarios tuvieron que improvisar varias acciones para atender a los visitantes. Se instaló una carpa donde dos personas estuvieron vendiendo alimentos a los turistas, asimismo, se arregló una caseta de cobro y por primera vez comenzaron a cobrar formalmente la entrada a las grutas, se estableció una cuota de 2.50 pesos. La caseta de cobro existe como parte de la infraestructura dentro de las grutas Tolantongo, aunque con una presentación que dista de la imagen rústica que tuvo en 1977.

Entre 1978 y 1979 los ejidatarios también llevaron a cabo una serie de asambleas donde consensuaron, entre otros puntos, los servicios que ofrecerían a los turistas y, en especial, las comisiones que desempeñaría cada ejidatario. Se creó la figura de comité de comercialización con el fin de que se hiciera cargo de la «tienda», uno de los primeros espacios donde los turistas podían adquirir bebidas y alimentos. El comité debía comprar la mercancía para surtir la tienda, la cual había sido edificada de manera provisional. Más tarde este comité daría forma a la figura de «administración»,

la cual desempeña uno de los papeles de mayor responsabilidad en la sociedad cooperativa.

Finalmente, Muñoz Basilio, el vocal ejecutivo del PIVM, es hasta ahora un personaje evocado con cierta nostalgia por los habitantes de mayor edad en San Cristóbal. Aparte de la apertura del camino, Muñoz Basilio ofreció becas para que algunos de los jóvenes de San Cristóbal estudiaran fuera. Además, les advirtió que debían cuidar sus grutas ante posibles intereses ajenos para la explotación turística. Una de las personas de San Cristóbal, muy cercana a él, refirió dicha advertencia: «Un día estábamos en Reforma Agraria, ya nos llevábamos mucho con el profesor Maurilio y nos dijo: <Se los van a chingar a ustedes, se los van a quitar>. Le dije: <Aquí muertos y no vencidos>» (señor Odilón, entrevista 25 de agosto de 2011).

La disputa por la Barranca de Tolantongo y la diversificación del turismo

En 1947 se efectuó una permuta con un particular bajo cooptación de las autoridades ejidales y sin aprobación de la asamblea, fue hasta 1979 cuando la mayoría de los ejidatarios tuvo conocimiento y conciencia de las implicaciones de ese intercambio de tierras por dos situaciones concretas. Por un lado, en el ayuntamiento de Cardonal notificaron a algunos ejidatarios que unas personas, a nombre del señor Aarón Rivera Medina, estaban pagando contribuciones de las grutas de Tolantongo. Por otro lado, las autoridades del ejido acudieron al Banco de Desarrollo Rural S.A. (Banrural) con la intención de tramitar un crédito. Para ello les demandaron la documentación del ejido y fue en ese momento que Banrural les informó la existencia de dicha permuta. Al enterarse de la noticia las autoridades del ejido convocaron a asamblea y discutieron la situación de lo que debían

hacer para volver a recuperar las 179 hectáreas tratadas donde se incluía la Barranca de Tolantongo. En ese espacio se ubicaban los principales recursos naturales de la comunidad y para 1979 los ejidatarios ya estaban implementando estrategias y trabajo hacia el turismo con los recursos de la barranca.

En 1980 los ejidatarios recibieron la asesoría del Centro de Educación de Adultos (Ceda), un organismo creado por un convenio entre la Fundación Friedrich Ebert de Alemania y el PIVM en 1973. De nueva cuenta se observa el apoyo del PIVM a través del Ceda, el cual les asesoró para contactar a un abogado y les dió el pago del transporte para viajar a la Ciudad de México y realizar las gestiones necesarias. Así, lograron ingresar un amparo ante el Departamento Agrario y los ejidatarios costearon los servicios del abogado por sus propios medios. Un ejidatario, quien se desempeñaba como secretario de la comisaría ejidal en 1980 y participó en el asunto del amparo, comentó:

El licenciado vino y nos dijo que nos cobraba 80 mil pesos, en ese tiempo era mucho dinero para nosotros, pero ya no le vimos otra forma más que eso. Lo que nos urgía era buscar solución y meter el amparo. Pagamos con los fondos del rancho y lo poco que entraba con el turismo. Teníamos que defendernos a toda costa y como se pudiera (señor Reyes, entrevista 1 de diciembre de 2011).

El proceso para conseguir las pruebas y fundamentar el amparo terminó en 1983, quienes fungían como autoridades ejidales en aquel tiempo apuntaron que fue una etapa compleja para las autoridades en funciones porque asistían constantemente a la capital del estado y a la Ciudad de México. En 1987 las autoridades del ejido recibieron el documento en el que les anunciaron un dictamen favorable del amparo que habían solicitado. De esa forma tuvieron de nueva cuenta el reconocimiento legal como

los propietarios de las 179 hectáreas intercambiadas. Desde la perspectiva del expresidente de la comisaría ejidal a cargo en 1980, y quien también vivió el proceso del amparo, fue una ventaja tratar la permuta con un prestanombres y no directamente con el nombre de un exgobernador: «La permuta era un gran problema, se trataba de las grutas, que es la vida del pueblo. Si hubiera existido el nombre del gobernador a lo mejor sus hijos nos las hubieran chingado (sic), porque todo el tiempo han estado en el gobierno» (señor Abraham, entrevista 28 de enero de 2012).

Paralelamente al litigio por las grutas, generado entre 1980 y 1983, el turismo comenzó a expandirse y a diversificarse. Llegaban sobre todo personas provenientes de Ciudad de México, Estado de México, Querétaro y Guanajuato. A partir de los ingresos captados por la afluencia de turistas, los ejidatarios continuaron con la edificación de infraestructura: sanitarios (hechos a través de fosas sépticas) y la edificación de su primera cocina (denominada El Paraje). Los ingresos por turismo también permitieron adquirir la primera camioneta para el ejido con la cual se resolvería uno de los problemas de transporte al que se enfrentaban las autoridades. Asimismo, en una asamblea celebrada en 1981 se acordó que una parte de los ingresos generados por el turismo se repartiría a los ejidatarios por partes iguales. En ese año a cada ejidatario le correspondieron 500 pesos. Desde entonces los ejidatarios reciben sus utilidades como uno de sus derechos por ser miembros de la sociedad cooperativa.

Es indispensable aclarar que en la década de 1980 el centro turístico apenas se empezaba a conformar. La prioridad era la construcción de infraestructura básica para los turistas (baños, regaderas), que se financiaba con los ingresos obtenidos del turismo. Por ello, el reparto de utilidades no era suficiente comparado con el trabajo que los ejidatarios desempeñaban. A esa

situación se sumó la quiebra de la sociedad cooperativa en la que se entregaba el mármol, así como el retorno de los migrantes que residían en la Ciudad de México. En consecuencia, a finales de esa década, la migración internacional fue la opción que eligieron muchos jóvenes de San Cristóbal, actividad que se intensificó en las dos décadas siguientes.

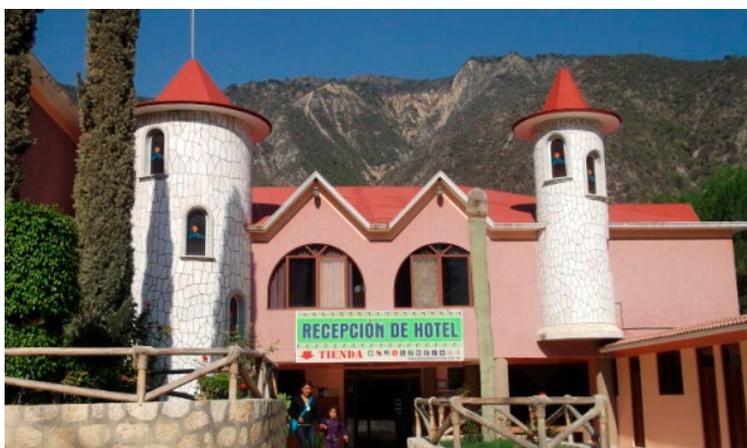
La formalidad mediante la constitución de la Sociedad Cooperativa Ejidal Grutas Tolantongo

Al inicio de la década de 1990 los ejidatarios pusieron en marcha otras estrategias ante la presencia del turismo. En 1992 construyeron habitaciones para brindar hospedaje a los turistas, mismas que dieron forma a su primer hotel La Gruta (imagen 2), uno de los cuatro hoteles con los que contaba hasta 2019. Al igual que otras construcciones, los hoteles destacan por sus fachadas de mármol, la pedacería de ese material se utiliza para edificar toda la infraestructura de las grutas y de la comunidad. Cabe precisar que los habitantes que han solicitado mármol también han construido sus casas con él, pagando una cuota simbólica.

Durante 1995 el entonces gobernador del estado de Hidalgo visitó las Grutas Tolantongo. Según las autoridades locales, se enteraron de esta inspección el mismo día, lo cual no era común, ya que cuando las autoridades del estado o de la presidencia municipal arribaban a San Cristóbal se les comunicaba con antelación. En el encuentro el gobernador llegó acompañado entre otras personas por un inversionista con quien realizó un recorrido por la barranca. Posteriormente, el gobernador expresó a algunos ejidatarios que esta persona tenía intenciones de invertir en la barranca y trabajar de manera conjunta con ellos. De igual modo, reiteró que a través de esa inversión se mejoraría la infraestructura y los accesos a Tolantongo, como la pavimentación del camino de terracería. El

inversionista dejó sus datos y pidió que se le llamara cuando los ejidatarios tuvieran una respuesta a su proposición. Por su parte, los ejidatarios llevaron a cabo una asamblea en el mismo año donde discutieron el ofrecimiento del inversionista, ahí decidieron no aceptarla porque según ellos tendrían que compartir decisiones e ingresos sobre las grutas. En la misma asamblea concluyeron que no contactarían al inversionista, quien al no recibir la llamada volvió a San Cristóbal. En esa segunda ocasión se le explicó que los ejidatarios habían decidido rechazar la propuesta.

Imagen 2. Recepción principal del hotel La Gruta



Fuente: archivo personal, abril de 2012.

Después de ese hecho, el gobernador envió a San Cristóbal a los representantes de la Secretaría de Turismo (Sectur) y de la entonces Secretaría de Medio Ambiente, Recursos Naturales y Pesca (Semarnat). Su finalidad era proponer a los ejidatarios que Tolan-tongo se integrara a un área natural protegida. Aparte de Tolantongo, el área natural abarcaría a otras localidades de Cardonal y de tres municipios (Tlahuiltepa, Eloxochitlán y Metztlán) que colindan con San Cristóbal. En un primer momento los funcionarios de

ambas secretarías expusieron el proyecto frente a las autoridades en funciones. Luego, las autoridades solicitaron que se presentara el proyecto en una asamblea. Después de la reunión, los ejidatarios realizaron otra asamblea en la que resolvieron que Tolantongo no formaría parte del área natural protegida. Entre los principales argumentos que sostuvieron los ejidatarios están: la disminución de la autonomía en diversas esferas (toma de decisiones, manejo y distribución de recursos, acceso a las grutas) y posibles conflictos con las otras comunidades involucradas. Al respecto, el expresidente que estuvo a cargo de la comisaría ejidal entre 1995 y 1998 relató: «Algunos de mis compañeros ya sabían más o menos ese movimiento y dijimos: <con eso nos van a querer amansar y nos van a atajar la rienda y para no llegarle allí no queremos nada» (señor Rebolledo, entrevista 18 de diciembre de 2011). Dos posturas similares en contra de que Tolantongo formara parte del área natural protegida manifestaron:

Nos insistieron tanto y tanto que nos iban a apoyar, que iban a cambiar de vista esto para que se conservara bien. Pero lo que íbamos a tener nada más era el empleo, no como dueños, ni la leña se podía tocar; que sí podíamos entrar, pero con el permiso de los guardabosques. «¡Ah, caray! ¿Cómo qué nos van a limitar espacios?» Y dijimos no (señor Rodríguez, entrevista 1 de diciembre de 2011).

Nos negamos porque nos limitaba, ya no podíamos ni meternos. Nos quitaba esa parte del terreno y nosotros, si queríamos ingresar, teníamos que pedir permiso. No nos gustó. Dijimos: «¿Cómo vamos a pedir permiso si eso es nuestro? ¿Cómo nos van a limitar?» (señor Cruz, entrevista 27 de septiembre de 2011).

Los representantes de Sectur y Semarnat manejaban un discurso de protegección al medioambiente y sobre todo a las

especies en peligro de extinción. Por tal motivo los ejidatarios ofrecieron otro espacio fuera de las grutas Tolantongo, se trataba de la parte sur del ejido donde existe una población de cactus conocida como «los viejitos». Sin embargo, los representantes de estas secretarías no aceptaron porque ese lugar salía del radio fijado para el área natural protegida. Según varios ejidatarios, no se aceptó la opción de «los viejitos» porque el interés se hallaba en las grutas. Asimismo, expresaron ante los representantes que también los ejidatarios podían cuidar del medioambiente y que estaban dispuestos a recibir capacitación para ello: «Yo les dije a estas personas: ¿Nos quieren apoyar? ¿Quieren que nuestro ejido se desarrolle? ¿Quieren que esos cerros se vean verdes? Denos un proyecto aquí en la comunidad» (señor Ángeles, entrevista 19 de diciembre de 2012).

Los ejidatarios añadieron que ya tenían conocimiento de cómo funcionaban ciertas áreas naturales protegidas y reservas de la biósfera como la de la Mariposa Monarca en Michoacán o el de la Sierra de Metztlán en Hidalgo. En sus visitas a esos lugares se percataron de «la injerencia del gobierno» y la «poca autonomía» que tenían los residentes locales. Además, los ejidatarios ya estaban conscientes de lo «valioso» de los principales atractivos turísticos de la Barranca de Tolantongo como el túnel, la gruta y el río.

Después de que los ejidatarios rechazaron la instauración del proyecto sobre el área natural protegida, alrededor de 13 de ellos fueron citados por autoridades del gobierno estatal a comienzos de 1996 en la capital del estado. Allí se congregaron con varias autoridades, incluyendo al secretario de turismo y el secretario de gobierno. En esa reunión se les cuestionó su negativa ante la oferta del gobierno federal y estatal y se les comentó que su actitud indicaba que no necesitaban nada del gobierno: «Nos dijeron que prácticamente no necesitábamos apoyo y que ni solicitáramos

porque no se nos iba a dar» (señor Rodríguez, entrevista 20 de diciembre de 2011). El encuentro con los funcionarios de gobierno generó cierto temor de que se tomaran represalias en contra de los ejidatarios. A pesar de que ya se había consensuado en varias asambleas no participar en el proyecto del área natural protegida, estaba presente la posibilidad de una expropiación de las grutas aún sin su consentimiento: «Se vio ya muy preocupante que nos echaran fuera. Muchos lugares lo han hecho así, se han metido, los han cercado y los sacan como pueden. Nos insistían tanto que hasta terminamos disgustándonos con una persona de Turismo, nos querían hacer bolas y confundirnos con sus argumentos» (señor Ávalos, entrevista 25 de enero de 2012).

Una de las estrategias de los ejidatarios tras la confrontación con las dependencias gubernamentales fue constituir la Sociedad Cooperativa Ejidal Grutas Tolantongo el 31 de agosto de 1995. La formación de la sociedad requirió un acta constitutiva en la que se inscribieron 113 personas, junto con la elaboración de un reglamento interno. Fue hasta 1998 cuando la Secretaría de Hacienda y Crédito Público reconoció formalmente la existencia de la cooperativa y desde entonces se inició el pago de impuestos, agua y otros servicios (Monterroso y Zizumbo, 2009). Es preciso acotar que los ejidatarios trabajaban como colectividad para el turismo desde que se concluyó el camino de terracería en 1977, pero no contaban con el reconocimiento formal de instancias del estado como la Secretaría de Relaciones Exteriores y la Secretaría de Hacienda y Crédito Público. El hecho de constituirse como cooperativa legitimaba ante los agentes externos su posesión y control sobre las grutas. Ante ello se ha de subrayar que el ejido no otorga propiedad sino usufructo sobre las tierras otorgadas y cualquier formación adicional dentro de la legalidad del Estado consolida esa posesión y control: «Nos constituimos como sociedad cooperativa ejidal: ejido y cooperativa son dos espacios que

no los puede echar abajo nadie, ni el gobierno» (señor Ávalos, entrevista 25 de enero de 2012).

A partir del antecedente de confrontación con el gobierno del estado los ejidatarios decidieron no acudir a las dependencias estatales para gestionar proyectos hacia la comunidad y el ejido. No obstante, recurrieron al apoyo de un diputado local y federal en desempeño del distrito II en Hidalgo (distrito que incluye al municipio de Cardonal) en 1997. El propósito fue solicitar 5 kilómetros de pavimento para el camino que conduce a San Cristóbal. El proyecto fue aprobado, pero al enterarse, el gobierno estatal decidió bloquearlo. De nueva cuenta fueron llamados algunos ejidatarios a la capital del estado para reunirse con funcionarios estatales. En ese espacio se les informó que San Cristóbal no podía aplicar de modo directo ese presupuesto, éste debía pasar por la supervisión del gobierno estatal o de la presidencia municipal.

Ante esa situación, los ejidatarios decidieron volver a la capital y se acompañaron del presidente municipal en funciones con el objetivo de que respaldara el presupuesto de los 5 kilómetros de pavimento y fuese el encargado de aplicarlo. Asimismo, pidieron a los delegados de otras comunidades (Sauz y San Miguel Tlazintla) que asistieran ya que ellos también serían beneficiados por esta carretera. De acuerdo con uno de los ejidatarios que acudió con el presidente municipal, éste no se impuso ante los funcionarios del gobierno estatal: «Mi presidente municipal no tuvo la capacidad para mover eso, no dijo nada. La carretera iniciaba el 2 de noviembre querían que se terminara el 27 de diciembre, 5 kilómetros en dos meses imposible, esa era la condición» (señor Rodríguez, entrevista 1 de diciembre de 2011).

Poco tiempo después el gobernador (quien llevó al inversionista y envió a los funcionarios de la Semarnat para crear el área natural protegida) dejó el cargo en 1998, seis meses antes de terminar su mandato. En los seis meses restantes estuvo al frente

un gobernador interino (1998-1999). En ese lapso, sin el gobernador con quien los ejidatarios tuvieron diferencias, se volvió a tramitar la pavimentación de la carretera y la energía eléctrica a las grutas Tolantongo, en esa ocasión fue aprobada por el gobernador interino. Después de 1999, los ejidatarios mantuvieron una relación distante con el gobernador siguiente, pero continuaron con algunas gestiones como ampliar la pavimentación de la carretera, la cual les fue autorizada. Fue hasta 2007 cuando los ejidatarios volvieron a acercarse de manera directa con el gobernador en turno, las autoridades del ejido lo visitaron a fin de solicitar la pavimentación del camino de terracería, el suministro de energía eléctrica de alta tensión y la introducción de agua potable para la manzana de El Centro de San Cristóbal. Para celebrar el acercamiento con el gobernador y los apoyos otorgados, los ejidatarios lo invitaron en noviembre de 2009 a las grutas y le ofrecieron la comida y la bebida típica del Valle del Mezquital. Con relación a esta aproximación hacia el gobierno hubo opiniones encontradas. Por un lado, se mencionó que fue posible porque había buenas relaciones con el secretario de gobierno, quien había sido secretario de Turismo y desde entonces entabló buena comunicación con varios ejidatarios. Por otro lado, el acercamiento se dio en un contexto político, pues mientras estuvieron distantes del gobierno estatal, ciertos ejidatarios se inclinaron por apoyar a los candidatos de oposición al partido oficial (Partido Revolucionario Institucional) para la presidencia municipal de Cardonal (ayuntamiento al que pertenece San Cristóbal).

A pesar de los conflictos que vivieron los ejidatarios de 1995 a 1998 el turismo seguía en aumento. Una de sus estrategias de gestión empresarial como sociedad cooperativa ejidal fue crear su página de internet (www.grutastolantongo.com.mx) e ingresar a la Asociación Estatal de Balnearios y Parques Acuáticos en el Estado de Hidalgo. En la década de 2000, aparte de los tres

principales atractivos turísticos (gruta, túnel y río), se creó la zona del Paraíso Escondido. Ésta se ubica a un lado de la caseta de cobro. La distancia entre el Paraíso Escondido y el sitio donde se encuentra el túnel y la gruta es de 2 kilómetros. En el Paraíso Escondido las pozas (alrededor de 40) y albercas son provistas con las aguas termales de los manantiales (12 manantiales) que abundan en el sitio. A diferencia de las grutas, el túnel, la cascada y el río que son escenarios naturales, el Paraíso Escondido fue creación de los ejidatarios que utilizaron sus conocimientos en construcción y material que se encuentra en el ejido, como el mármol. Su edificación también obedeció a un derrumbe ocurrido en julio de 2004 que ocasionó el cierre del acceso a las grutas, la cascada, el túnel y el río durante poco más de seis meses. Los ejidatarios tuvieron que buscar estrategias y crear un servicio alterno para el turismo. En ese entonces, según los ejidatarios, la afluencia no fue la esperada porque el mayor atractivo eran las grutas y sus demás componentes. Así, como se observó en el PAE, al constituirse como una sociedad cooperativa y fundar un proyecto turístico los ejidatarios debieron adaptarse dentro de un proceso institucional y de gestión empresarial (Quezada, 2018c). En 2006 la sociedad cooperativa ejidal recibió de parte de la Secretaría de Turismo el distintivo «M» de «Moderniza» y en 2011 la Bandera Blanca que otorga la Secretaría de Salud, ambas insignias se han ido refrendando al término de su expedición.

Esta fase del proyecto de Grutas Tolantongo se caracteriza por una confrontación con el gobierno del estado, la defensa de los recursos naturales y la formalización de la sociedad cooperativa. El resguardo del territorio incluyó el trámite de un amparo para revertir la permuta, el rechazo a la inversión privada y la resistencia a la propuesta de la Semarnat y la Secretaría de Turismo para convertir a Tolantongo en un área natural protegida. En el proceso la asamblea ejidal fue un espacio muy importante

para los debates y los consensos, así como en la formulación de las respuestas a los intereses privados y de los gobiernos estatal y federal. Aunado a ello, se concibieron las diversas actividades de gestión que llevaron a cabo las autoridades para la recuperación de las grutas, como la puesta en marcha de los proyectos de infraestructura y la fundación de la sociedad cooperativa. Cabe resaltar que paralelo al proceso de defensa del territorio y una serie de actividades autogestivas la migración estaba en su máximo apogeo. Al igual que en el PAE, si bien hubo ausencia de va- rones esto no impidió que el proyecto de las Grutas Tolantongo siguiera desarrollándose. Con posterioridad se demostrará que la existencia de las grutas fue crucial para propiciar el retorno de los migrantes.

La estructura organizativa y criterios de membresía de las Grutas Tolantongo

En la imagen 1 (capítulo IV) se mostró la estructura que caracteriza la organización política de la comunidad. En el organigrama se observa la coexistencia de autoridades ejidales y comunitarias, de ahí que en dicho esquema aparezcan los puestos de autoridad del ejido (comisariado, consejo de vigilancia), de la comunidad (delegación), una serie de comités (obras, maquinaria pesada, agua potable, iglesia, transporte, salud, eventos) que responden a las necesidades de la comunidad y de las grutas, y por último la «administración» de las grutas. Además, se acentuó la preponderancia de la asamblea ejidal, tanto en las principales decisiones de la comunidad como de la sociedad cooperativa. La asamblea ejidal es la encargada de regular lo concerniente al proyecto Grutas Tolantongo, lo que la convierte no sólo en la principal autoridad de la comunidad sino también de la sociedad cooperativa (imagen3). Las asambleas suelen demorar más de ocho horas,

debido a que buena parte de ese tiempo se dedica a discutir los asuntos de las grutas: evaluación y aprobación del informe financiero que presentan las autoridades de las grutas cada dos meses, admisión y sanciones a los socios, reconocimiento de los puestos de trabajo que ocupará cada uno de ellos, determinación de los porcentajes de las utilidades y beneficios que reciben, consentimiento sobre el porcentaje que se destinará para proyectos de infraestructura en las grutas y en la comunidad.

Imagen 3. La asamblea ejidal



Fuente: archivo de la sociedad cooperativa, noviembre de 2012.

Hasta el 2017 la asamblea ejidal se componía de 140 personas, la mayoría varones y sólo 4 mujeres, 96 ejidatarios eran sucesores o ejidatarios titulares. Las 44 personas restantes se habían vuelto ejidatarios por mérito. Es pertinente agregar que las 140 personas que componen la asamblea todas son socias de las Grutas Tolantongo.

La administración de la Sociedad Cooperativa Ejidal Grutas Tolantongo

Aunque la asamblea ejidal es la máxima autoridad se creó la figura de administración, que funge como la encargada de regular la organización del proyecto turístico de las grutas. La administración se compone de un administrador, dos secretarios y un encargado de compras, quienes permanecen en sus cargos por un año. El administrador, en coordinación con sus secretarios y el encargado de compras, supervisan y coordinan al personal que labora en las grutas. También abastecen las tiendas, cocinas, restaurantes y hoteles de los insumos necesarios, reciben a los proveedores, recaban los ingresos y los reportan a la tesorería ejidal. Para que uno de los integrantes de la asamblea llegue a ser administrador debe haber ocupado uno o más cargos, ya sea dentro la comunidad o del ejido. Tales cargos no necesariamente son los de mayor jerarquía, pero constituyen un eslabón indispensable para ocupar el puesto de administrador. Uno de los ejidatarios que fungió como administrador en 2011 manifestó:

Me eligieron como administrador, pero ya había ocupado varios puestos: secretario de obras, subdelegado en dos ocasiones y secretario del administrador en tres ocasiones. Ser administrador es mucha responsabilidad. Olvídense, todo lo que pasa por su mano de uno. Imagínese, soy el encargado de supervisar toditito el control de todos los negocios. Todos los recursos pasan por mi mano, a veces está difícil y entre más. Esto va pa grande. Lo bueno es que ya tenía más o menos idea porque había sido yo secretario. Se imagina usted: ponen a un nuevo y no sabría cómo empezar (señor Wenceslao, entrevista 1 de diciembre de 2011).

El mismo criterio de ocupar cargos previos se aplica a aquellos que se desempeñan como secretarios y encargados de compras del administrador. Por ejemplo, el secretario de la administración en 2012 había ocupado el mismo cargo en 2008 y fungió como secretario del presidente del comisariado ejidal. Esta persona declaró que el hecho de ocupar cargos con anterioridad «le dota a uno de experiencia», imprescindible porque al frente de un centro turístico como las grutas «hay que estar bien atentos, cuidar los recursos de la empresa, atender los negocios, atender a las personas que están trabajando, darle buen servicio al turismo» (señor Rogelio, entrevista 19 de febrero de 2012).

Tanto el administrador como su equipo deben permanecer en las instalaciones de las grutas durante toda la semana, mientras que los fines de semana se reúnen con los representantes de los tres espacios de autoridad más relevantes en San Cristóbal: comisaría ejidal, consejo de vigilancia y delegación. Entre todos discuten los asuntos que el administrador y su equipo han observado en la semana y en caso de que se hayan suscitado incidentes buscarán una solución conjunta. Los fines de semana las cuatro autoridades (administrador, delegado, presidente del comisariado ejidal y presidente del consejo de vigilancia) realizan rondas en las instalaciones de las grutas. En temporadas altas como Semana Santa dichas autoridades permanecen en las grutas y se convierten en los principales soportes del administrador.

Es preciso reiterar que en las reuniones de los fines de semana y rondas en las instalaciones de las grutas se aprecia la presencia de autoridades ejidales (comisariado y consejo de vigilancia), al igual que la autoridad de la comunidad (delegación). Lo anterior denota que si bien el proyecto es controlado por la sociedad cooperativa, la asamblea ejidal y los principales beneficiarios son los ejidatarios. Es también un proyecto que beneficia

a otros miembros de la comunidad, si no fuera así la autoridad comunitaria no estaría presente (imagen 4).

Imagen 4. Autoridades durante sus rondas en el centro turístico



Presidente del comisariado ejidal (izquierda), presidente del consejo de vigilancia (en medio) y delegado de la comunidad (derecha).

Fuente: archivo personal, marzo de 2012.

A diferencia del PAE, el informe financiero sobre los principales ingresos de las Grutas Tolantongo se hace cada dos meses. Cada fin de semana se realiza el corte de caja de los ingresos de la sociedad cooperativa y el administrador debe informar el movimiento de los ingresos en una asamblea. En las asambleas el secretario del presidente del comisariado, los dos secretarios del presidente del consejo de vigilancia, el secretario del delegado y los dos secretarios de la administración levantan sus respectivas actas. El secretario de la comisaría y los de vigilancia hacen énfasis en la parte financiera, ya que como expresó el presidente del consejo de vigilancia de 2011, «todo tiene que cuadrar, para eso hay tantos secretarios que están al pendiente» (señor Cruz,

entrevista 29 de septiembre de 2011). Finalmente, según las autoridades, las asambleas marchan entre constantes debates y discusiones. Sin embargo, se precisa llegar a un consenso y se aprueba el corte de caja de los ingresos de las grutas. El dinero recabado pasa a manos del tesorero de la comisaría, porque el presidente del comisariado ejidal es el representante legal de la sociedad cooperativa ante las instancias externas. En ese papel tiene, entre otras responsabilidades, pagar las contribuciones ante la Secretaría de Hacienda y Crédito Público.

La rotación de puestos en el proyecto turístico, mecanismo de formación de personal y control de desvío de recursos

Los 140 socios de la sociedad cooperativa pueden laborar en los empleos creados en las grutas o en otros espacios (iglesia, mina de mármol) de la comunidad. Sólo están exentas algunas autoridades principales como el presidente de la comisaría ejidal, el presidente del consejo de vigilancia y el delegado. Los espacios más relevantes de trabajo en las grutas son: caseta de vigilancia, hoteles, restaurantes, cocinas, tiendas, estacionamiento, albercas, gruta, túnel, módulo de información, tirolesa y carretillas (transportan las maletas de los turistas, sustituyeron hace unos años a los burros). Además, figuran otros espacios laborales como la granja acuícola, la red de transporte colectivo, la purificadora de agua, los camiones de maquinaria pesada, el potrero y el rancho. Como se puede apreciar, los espacios de empleo a partir del proyecto turístico han estado en constante aumento. Por esa razón, uno de los elementos clave de la organización dentro de la sociedad cooperativa y de las grutas es la rotación anual de los puestos de trabajo. De acuerdo con las autoridades del ejido, la rotación permite que cada uno de los 140 socios tenga la posibilidad de servir en cada puesto y conozca cómo funciona, a la vez que se descarta la existencia de

líderes vitalicios y se controla el desvío de recursos. Uno de los ejidatarios de mayor edad considera que la rotación también reproduce y transmite valores.

La permanencia en el puesto es anual y eso evita que la persona se vuelva ambiciosa y ególatra. Es como una rueda de la fortuna: hoy puedes estar arriba como administrador, delegado, encargado de un restaurante o de un hotel. Pero si durante ese tiempo no actúas bien, la asamblea te moverá de lugar, probablemente te tocará el puesto de barrendero, recogedor de basura o chofer de una carretilla (señor Odilón, entrevista 2 de febrero de 2012).

Otro ejidatario aseveró que la rotación de los puestos expresa una democracia en la selección de las personas. De igual modo, exige una transparencia en la rendición de cuentas.

Esta organización es la democracia. Todo lo que es contabilidad la llevamos de peso en peso en la asamblea y una comitiva que lleva las cuentas. Muchos de nosotros tenemos experiencia y ya sabemos qué hay en cada negocio y cómo se maneja cada negocio. Aquí el detallito es que cambiamos cada año y vamos experimentando en nuevos espacios y nos damos cuenta del manejo de los recursos de un lado y del otro y no hay por dónde se nos escape alguien. No hay desviación y si la hubiera somos muy estrictos: los desterramos (señor Agripino, entrevista 25 de enero de 2012).

Durante el trabajo de campo se observó la forma en que operaba la rotación. Por ejemplo, durante 2011 algunas personas con las que se tuvo contacto cambiaron de puestos en 2012: el administrador a chofer de uno de los microbuses de la red de transporte, el delegado pasó a ser el encargado de un restaurante, el subdelegado se convirtió en el administrador, el recepcionista

del hotel a encargado de una cocina, el salvavidas de la gruta a mesero de uno de los restaurantes, el «checador» en la gruta a vigilante en la recepción, el chofer de una de las máquinas pesadas a cobrador de la caseta de vigilancia, el cobrador de esta caseta a encargado del módulo de información. También se busca que todos los socios de la cooperativa puedan laborar, por ello durante la semana van cambiando de horarios. El sueldo que perciben es independiente de otros beneficios que reciben por formar parte de la sociedad cooperativa. Esto contribuye a que el salario por sí mismo no sea un incentivo para que alguien se quiera enquistar en un puesto. En suma, además de democrático, el sistema de rotación de puestos constituye un mecanismo de formación permanente de personal, de tal manera que todos los socios tienen suficiente conocimiento como para controlar a quienes ejercen los puestos de mayor responsabilidad. Así, la rendición de cuentas tiene su sustento en el amplio conocimiento producto de la experiencia.

De ejidatario a socio de las Grutas Tolantongo

En el capítulo cuatro se indicaron las distintas formas de membresía en San Cristóbal: ejidatario (sucesor y por méritos), avecindado y ciudadano. En ese contexto se subrayó que sólo los ejidatarios pueden ser socios de la sociedad cooperativa, sean sucesores o hayan ingresado por méritos. Los ejidatarios son preferentemente hijos varones descendientes de ejidatarios titulares. A pesar de las paradojas sobre la situación de la mujer en San Cristóbal, no significa que ésta no trabaje o no tenga una participación en la comunidad. En lo referente al proyecto turístico, las mujeres esposas o hijas de los ejidatarios son las encargadas de los negocios particulares a los que tiene derecho cada ejidatario dentro de las instalaciones de las grutas. A su vez ellas

emplean a otras mujeres que son de la misma comunidad o de comunidades aledañas en los negocios que administran.

Acorde con ejidatarios de mayor edad, cuando se trabajó de forma colectiva en el rancho, las mujeres fueron las encargadas de llevar de comer a los faineros. Asimismo, desde que se abrió el camino de terracería en 1975 las mujeres apoyaron a sus esposos para darles alimento a los trabajadores de las máquinas. Por otro lado, la primera tienda de las Grutas Tolantongo fue atendida por la esposa de un ejidatario. De manera complementaria, un grupo de señoras fue capacitado por el Ceda (institución que apoyó a los ejidatarios a gestionar el amparo) para preparar alimentos en la primera cocina que se edificó en las grutas en 1981.

Pese a que los varones «hijos de ejidatarios» son las principales personas que califican para formar parte de la sociedad cooperativa, su permanencia se basa en específico en el trabajo y servicio que realizan a través de las faenas y cargos que desempeñan. En ocasiones, llevan a cabo tareas paralelas en la comunidad. Por ende, si bien obtienen ganancias económicas deben mantener una conducta que es vigilada con frecuencia entre ellos mismos y una responsabilidad en el puesto que les toca cumplir. Por medio del sistema de rotación de cargos de la sociedad cooperativa están sometidos a una supervisión y rendición constante de cuentas. En 2008 se estableció el criterio de escolaridad para postularse como ejidatario por mérito, además de la descendencia con el ejidatario titular, la edad, el trabajo y el servicio. La escolaridad mínima del postulante es el bachillerato, ya que según las autoridades del ejido los jóvenes tienen que estar «más preparados».

Con anterioridad se ha aludido que quienes ingresan por méritos empiezan haciendo labores para la comunidad como faenas para la fiesta patronal, por lo que de alguna forma se antepone el trabajo en la comunidad antes de su ingreso a la sociedad.

En efecto, según varios ejidatarios, a la hora de su ingreso en la asamblea se les «toma en cuenta» esta labor comunitaria. Por lo tanto, la faena, la asistencia a asambleas, el desempeño de cargos, siguen siendo los principales criterios que mantienen la pertenencia a la sociedad cooperativa. A su vez, la faena sigue siendo una labor que se hace con trabajo físico, a la asamblea se asiste personalmente, no se puede mandar representantes, y los cargos son una obligación y un requisito para aspirar a los cargos de máxima jerarquía. El reparto de utilidades y otros beneficios que otorga la sociedad a sus integrantes se asignan según el desempeño en los tres ejes de la comunalidad.

Los beneficios económicos y sociales de las Grutas Tolantongo

Al igual que en el caso del PAE, a continuación se describen los beneficios económicos de la Sociedad Cooperativa Ejidal Grutas Tolantongo y se indaga en los niveles familiar y comunitario. Al considerar el contexto migratorio se examina si las grutas Tolantongo incidieron en el descenso de la migración y de qué forma se han incorporado los migrantes de retorno.

Beneficios económicos en la familia de los socios y no socios

Los primeros beneficios de la sociedad cooperativa son para los socios, quienes de acuerdo a su reglamento interno tienen derecho a lo siguiente: a) Ingreso gratuito para él y su familia a las instalaciones del centro turístico, reparto de utilidad anual conforme al porcentaje que asigne la asamblea para ese rubro. Es preciso recordar que los ejidatarios titulares reciben la utilidad en su totalidad, los sucesores deben de compartir 50% con la persona que

les transmitió la sucesión. Por último, el que ingresó por méritos recibirá sus utilidades de modo paulatino después de dos años. *b)* Aguinaldo en función del porcentaje que asigne la asamblea de acuerdo a la antigüedad del ejidatario. *c)* Pago de medicamentos y servicio médico en su totalidad, incluyendo médicos especialistas. Este beneficio se extiende para el padre, la madre y la esposa del socio, pero sólo se les cubre 75%. *d)* Un estímulo económico que es independiente del aguinaldo y del reparto de utilidades, la asamblea es la que decide a quien se le entrega y se basa en el desempeño de la persona. *e)* Empleo en las Grutas Tolantongo. *f)* Emprendimiento de uno o dos negocios particulares dentro del centro turístico. *g)* Apoyo por muerte natural, si el socio fallece su familia recibirá pago de gastos funerarios y una indemnización equivalente a 300 salarios mínimos vigentes en la sociedad cooperativa ejidal. *h)* Apoyo por muerte accidental, si el socio laboraba para la sociedad cooperativa o para la comunidad se le apoyará con gastos funerarios y se le dará a su familia una indemnización equivalente a 750 salarios mínimos. *i)* Apoyo para gastos funerarios por fallecimiento de algún familiar del socio. *j)* Apoyo por invalidez temporal, mientras el socio está laborando en la sociedad cooperativa, para lo cual recibirá 100% de su salario hasta que pueda incorporarse nuevamente a su trabajo. *k)* Apoyo por invalidez definitiva, se le otorgará al socio 50% o 100% del salario vigente. Esto dependerá del juicio de la asamblea, que de conformidad con el reglamento interno tomará en cuenta «la responsabilidad, cumplimiento y comportamiento dentro de la Sociedad durante el tiempo que pudo trabajar» (Reglamento Interno, Grutas Tolantongo, artículo 104).

Por último, en una asamblea celebrada en el mes de noviembre de 2012 se determinó que aquellos socios que se retiren de la sociedad cooperativa recibirán una indemnización. Esto dependerá del juicio de la asamblea y su desempeño ejercido mientras

perteneció a la sociedad. La indemnización es independiente de los beneficios que comparte con su sucesor. A excepción del reparto de utilidades, el estímulo económico, el aguinaldo y el emprendimiento del negocio que requieren dos años de antigüedad, todos los demás beneficios los reciben quienes ingresaron por méritos. Es preciso reiterar que aquellos ejidatarios que no dejaron sucesores reciben por parte de la sociedad cooperativa una pensión mensual, así como apoyo para medicamentos y asistencia médica. En el trabajo de campo se observó que cuando un ejidatario de edad mayor sin descendencia familiar o que si la tiene y nadie cuida de él, la asamblea se hace cargo de su cuidado.

Concerniente a los demás residentes en la comunidad, como *avecindados*, *avecindadas*, madres solteras y sus hijos, también reciben ciertos beneficios. Es evidente que no se compara con las subvenciones que reciben los socios, pero por vivir en la comunidad pueden acceder a lo siguiente: *a)* acceso gratuito a las instalaciones del centro turístico; *b)* empleo en las grutas, tienen prioridad ante otras personas que no son de San Cristóbal; *c)* apoyo de gastos funerarios y ayuda económica para la familia en caso de fallecimiento mientras laboren en las grutas. Dicho apoyo económico para la familia derivará del criterio de la asamblea. Acorde con algunos *avecindados*, los apoyos dependen mucho de que cumplan con sus obligaciones dentro de la comunidad, incluso sostienen que hay la posibilidad de pedir otros apoyos a la sociedad cooperativa (servicio médico o préstamos) basados en el trabajo y comportamiento de la persona que hace la solicitud.

Estos miembros de la comunidad de San Cristóbal (socios, *avecindados*, *avecindadas*, madres solteras, esposas de los socios) suelen converger en dos eventos que celebra la sociedad cooperativa, el Día de la Madre y el Día del Padre. En el primer evento asisten todas las mamás a las grutas sin considerar su

condición dentro de la comunidad. Se les prepara un convivio y reciben un estímulo económico. De la misma manera, en el segundo evento acuden todos los papás de la comunidad, se les hace un convivio y reciben su estímulo económico (equivalente a entre 10 y 20 salarios mínimos).

Los beneficios en la comunidad

Los beneficios de las Grutas Tolantongo también se extienden en toda la comunidad de San Cristóbal. Desde los inicios de la sociedad, la asamblea siempre ha destinado un porcentaje para proyectos de infraestructura y algunas festividades, entre ellas la fiesta patronal. De esas obras destacan: la construcción el auditorio ejidal, el galerón de la maquinaria pesada, el rodeo ejidal, la iglesia «chica» inaugurada en 1985 y la iglesia grande que comenzó a edificarse en 2008 y la clínica de salud. Cabe añadir que la sociedad cooperativa ha colaborado con recursos para la edificación y remodelación de las escuelas (preescolar, primaria y telesecundaria). Si bien es una obligación del Gobierno Federal, los ejidatarios afirmaron que contribuyen para presionar al gobierno y que los proyectos se agilicen y se concluyan. En palabras de las personas que integran el comité de obras, la iglesia grande es uno de sus tantos proyectos ambiciosos emprendidos en los últimos años. Es menester subrayar que tales proyectos de infraestructura se han realizado además con el aporte físico de socios y avecindados a través de la faena; como se ha reiterado, estos últimos, aunque no son socios, también realizan faenas.

A partir de que se exigió el bachillerato como escolaridad mínima para el ingreso de nuevos socios, la sociedad cooperativa ejidal ha puesto a disposición un microbús para trasladar a todos los jóvenes de la comunidad al bachillerato más cercano (entre San Cristóbal y el bachillerato se hace aproximadamente una

hora). Con esto se benefician los socios, vecindados y madres solteras, quienes sólo tienen que aportar una cuota simbólica por hijo durante la semana. A cambio de ello el chofer se dedica a trasladar a los jóvenes de tiempo completo, llevarlos al bachillerato, esperarlos por si tienen pendientes y dejarlos en su casa. Junto con el transporte para los jóvenes de bachillerato, se brinda el servicio a los niños de preescolar, primaria y telesecundaria, en especial a aquellos cuyas viviendas están alejadas del centro de San Cristóbal. Dado el hecho de que la sociedad cooperativa ejidal invierte en infraestructura y mantenimiento de las escuelas, la asamblea ha restringido que las familias envíen a sus hijos a otra institución fuera de San Cristóbal. Mientras residan en la comunidad, tienen el compromiso de que sus hijos estudien desde el preescolar hasta la telesecundaria en la comunidad. Paralelo a ello se benefician del albergue que en otrora construyó el Instituto Nacional Indigenista (INI). Dicho albergue funciona como comedor para todos los niveles escolares y recibe subsidios del INPI.

De la misma manera que en Tlacotalpilco, durante el trabajo de campo se observó un bienestar que se extiende más allá de los límites de San Cristóbal. El primero de ellos es el empleo que se ofrece en las grutas a otras personas que no son de la comunidad, la oferta de trabajo es mayor durante las temporadas altas como Semana Santa por la cantidad de turistas que se reciben. Sin embargo, también se contrata gente para laborar en las parcelas de los ejidatarios. Esto se debe a que todos los socios se dedican a la sociedad cooperativa o a la comunidad y aquellos que aún trabajan sus tierras (por lo general ejidatarios de edad mayor o ejidatarios retirados) ocupan a otras personas de fuera.

Por otra parte, para arribar a las grutas se toma la carretera Ixmiquilpan-Cardonal. En el trayecto existe una infinidad de negocios: gasolineras, tortillerías, tiendas de abarrotes, farmacias,

en los que los turistas suelen surtirse, sobre todo en las temporadas altas. En el kilómetro 17 comienza la desviación hacia San Cristóbal, antes de llegar se transita por comunidades como El Saúz, San Miguel Tlazintla y El Cubo. Las personas que viven a las orillas de la carretera han construido tiendas, cocinas económicas, tortillerías y sanitarios públicos para ofrecer sus servicios y productos. En temporadas altas como Semana Santa y debido a la afluencia del turismo es común ver la venta de pulque y pan directamente a los automóviles varados por el tránsito vehicular lento (imagen 6.5). Respecto a los efectos de las grutas Tolantongo uno de los ejidatarios apuntó:

Las grutas no son un beneficio sólo para San Cristóbal, son un beneficio para todo mundo. Desde Ixmiquilpan el hecho de que el turista pase a una tiendita, gasolinera o tortillería ya está generando ingresos. Hay gente que viene a trabajar aquí, ya estamos generando empleo, ya rebasamos el hecho de ser autosuficientes (señor Miguel Ángel, entrevista 9 de febrero de 2012).

Las Grutas Tolantongo también apoyan a otras comunidades aledañas, ya sea para patrocinar eventos u otorgarles algún beneficio económico en sus proyectos de infraestructura (esto depende del criterio del administrador en turno y de las autoridades ejidales y comunitarias). Asimismo, conceden la entrada gratuita cuando alguna escuela lo solicita para celebrar una festividad como el Día del Niño, Día de la Madre o Día del Maestro. En Semana Santa, cuando la red de transporte es insuficiente para trasladar a los turistas, se solicita ayuda de otras rutas pertenecientes al municipio de Cardonal. En ese sentido, estas rutas de igual modo se ven favorecidas durante la temporada de mayor afluencia para el turismo.

Imagen 5. Afluencia de turismo en Semana Santa (2012)
y comercio informal



Fuente: archivo personal.

Las Grutas Tolantongo como espacio y motivo de retorno de los migrantes

Al igual que en Tlacotalpilco, en San Cristóbal se generó una migración hacia Estados Unidos que alcanzó su máximo apogeo en la década de 1990 y mediados de la década de 2000. Emigraron en su mayoría jóvenes varones, ninguno de ellos era ejidatario, en tanto, a aquellos que ya tenían esa connotación no se les permitió emigrar. Uno de los ejidatarios que no pudo irse a Estados Unidos expresó: «Todos los asociados ya no podíamos salir. Salieron los jóvenes que no estaban dentro del ejido, nosotros teníamos que dedicarnos a desarrollarnos aquí» (señor Agripino, entrevista 25 de enero de 2012).

Es pertinente reiterar que en 2005 varios de estos migrantes tuvieron que retornar, porque ese año fue el último en que se aceptaron varones como posibles socios sin distinción de edad. A partir de 2006, según las autoridades de la comunidad, los

jóvenes que residían en Estados Unidos fueron regresando a la comunidad conforme se acercaban a los 25 años. En opinión de las autoridades²⁴ esta decisión fue «difícil» para los jóvenes, pero si no lo hacían perdían «su oportunidad de ingresar a la empresa». Además, a través del tiempo era «posible que aquí» les fuera «mejor que allá en Estados Unidos». En la labor del regreso de los migrantes a San Cristóbal los padres de los jóvenes tuvieron un papel clave de persuasión, pues fueron los primeros en comunicarse con sus hijos en Estados Unidos y convencerlos de que regresaran y pudieran ingresar a la sociedad: «Cuando supimos esto de la edad uno de mis hijos estaba en Estados Unidos. Le tuvimos que llamar y le dije que se viniera, como que no quería, pero ya después se decidió. Ahora ya está dentro de la empresa» (señor Tomás, entrevista 2 de febrero de 2012).

Desde la perspectiva de algunos migrantes este retorno «casi obligatorio» fue un proceso complejo, en particular por las siguientes razones: la formación de una familia y los años de residencia en Estados Unidos; aceptar la idea de que mientras fueran socios ya no podrán regresar a Estados Unidos; mantener un «comportamiento apropiado» establecido en el reglamento (responsabilidad en el empleo asignado y obligaciones, vestirse adecuadamente y evitar riñas en estado de ebriedad), tanto dentro la sociedad cooperativa como en la comunidad. Tal comportamiento es vigilado constantemente por las autoridades y entre los mismos ejidatarios en aras de que los socios que no son sucesores se vayan ganando sus «méritos» y los sucesores no sean descendidos al estatus de *avecindado*. Los siguientes casos ilustran el proceso complicado del retorno, junto con la forma en que los migrantes se han insertado en la comunidad, la manera en

²⁴ Comentario expresado por uno de los integrantes del comité de obras el 8 de febrero de 2012.

que han aplicado los conocimientos que aprendieron en Estados Unidos y los cuestionamientos que ellos mismos hicieron sobre la organización de la comunidad y de la sociedad cooperativa.

El primer caso es el del señor Monroy. Tenía 33 años en 2011, permaneció 10 años en Estados Unidos y retornó en 2010. Ingresó como socio porque heredó la sucesión y porque había rebasado la edad de los 25 años.

Regresé porque mi jefe me llamó en 2009. Me dijo que había la posibilidad de que entrara a la empresa en lugar de él con todos los derechos como socio. Lo hice esperar un año, pues en ese momento no estaba preparado para venirme para acá. Fue una decisión muy difícil para mi esposa, para mis niños y para mí. El quedarte allá, seguir trabajando y vivir con lo que vas ganando o venirte acá y volver a empezar (señor Monroy, entrevista 27 de diciembre de 2011).

Después de una larga deliberación, el señor Monroy decidió que su mejor opción era retornar a la comunidad porque como socio podría aspirar a un empleo y seguridad médica:

Fue un cambio muy drástico, tanto para mi esposa como para mis niños. Mis hijos tardaron en aprender y escribir el español, más el mayor que tuvo que entrar en la primaria. Mi esposa vivió en el Distrito Federal y luego se fue a Estados Unidos y de allí llegar a un pueblo donde no conocía a nadie es un cambio grandísimo. Pero aquí tendría algo seguro, tanto como para mí como mis hijos, aquí les podía dar el soporte para seguir estudiando y el bienestar. Allá puedes vivir con lo que ganas, pero a largo plazo no es nada seguro (señor Monroy, entrevista 27 de diciembre de 2011).

El señor Monroy llegó a la comunidad en julio de 2010 durante la fiesta patronal de la comunidad. Desde su perspectiva,

después de 10 años de ausencia su pueblo había cambiado «en infraestructura y servicios». Ahora existía una empresa constituida en la que se iba a emplear y recibir todos los beneficios: «Daba orgullo porque yo cuando me fui esto no era nada. Yo trabajé aquí como burrero, le ayudábamos a los turistas a bajar sus maletas. Al regresar y ver todo esto es un orgullo para las personas mayores que le trabajaron y encontrar la organización que tienen» (señor Monroy, entrevista 27 de diciembre de 2011).

En agosto de ese mismo año ingresó como sucesor de su padre y siguió el mismo proceso que debían realizar todos: presentarse en la asamblea y comprometerse con sus obligaciones. Hasta 2012 el señor Monroy había ocupado dos cargos en la comunidad, comandante del delegado en 2011 y secretario de la delegación en 2012. Los puestos que desempeñó en la empresa, desde agosto de 2010, fueron: salvavidas en la gruta, mesero del restaurante, cantinero del restaurante Las Palomas, chofer de un microbús y cantinero del restaurante El Guamúchil. Al igual que con los demás socios, pasó de un puesto a otro, espacios donde fue observado y calificado por los demás. Respecto a la rotación indicó: «Es bueno porque toda la gente va aprendiendo algo que no sabe, son como retos que tienes que ir aprendiendo y enrolarte en el trabajo que te toca. Según tu desempeño te van manteniendo en un lugar» (señor Monroy, entrevista 27 de diciembre de 2011).

El segundo es el del señor Valera, quien en 2012 contaba con 23 años e ingresó por mérito en 2009. Por motivos familiares, después de cuatro años de residir en Estados Unidos, volvió a San Cristóbal. Después de permanecer varios meses en la comunidad quiso volver a Estados Unidos. Sin embargo, cambió de opinión y en julio de 2009 decidió presentarse en una asamblea y solicitó su ingreso como ejidatario. En ese tiempo contaba con 20 años, no tenía la limitante de edad y era el hijo menor. No

obstante, sabía que la herencia de los derechos ejidales le iba a corresponder a su hermano mayor, el cual ya había rebasado la edad estipulada.

Tenía 19 años cuando llegué. Estuve descansando seis meses. Después pedí trabajo en Tolantongo, me dieron como salvavidas en la gruta. Estaba yo con esa inquietud de irme otra vez para el norte, pero algunos compañeros me decían: «Ya éntrale, no desperdicies tu tiempo», nos aconsejábamos entre amigos. Decidí meterme de ejidatario, sentí que era lo mejor que podía hacer. Tenemos esto del balneario y allí también puedes emplearte. No vas a ganar lo mismo que allá, pero por lo menos ya tienes una fuente de empleo (señor Valera, entrevista 25 de enero de 2012).

Después de que ingresó a la asamblea en 2009 y por no ser sucesor comenzó a realizar sus méritos. Estos incluían la responsabilidad con el empleo que le asignó la asamblea, cumplimiento de faenas y ejercer un cargo cuando se le determinara. Hasta el 2012 aún no se le había asignado ningún puesto como autoridad comunitaria. Los oficios que ocupó desde 2009 en la sociedad cooperativa fueron: encargado de una tienda de artículos para los turistas, encargado de una tienda de abarrotes y chofer de un microbús. Según el señor Valera, hacer méritos también implicaba demostrar responsabilidad y confianza en el cargo que asignaba la asamblea: «Te dan el empleo y como novato no sabes cómo hacerlo. Los compañeros siempre te dicen (haz esto y lo otro). Te dan la tienda, así como encargado, llevas tu sueldo, pero es tu responsabilidad, si pierdes algo lo pagas tú» (señor Valera, entrevista 25 de enero de 2012).

Al igual que otros exmigrantes, el señor Valera se consideraba un ejidatario joven y por esa condición solía no opinar en la asamblea. Desde su punto de vista, quienes se expresaban y se

imponían en la asamblea eran los ejidatarios de mayor antigüedad y no tanto los jóvenes de reciente ingreso, menos quienes habían ingresado por méritos. Sin embargo, externó que muchos jóvenes querían participar en la asamblea sobre asuntos que les parecían «necesarios en la empresa» como ofrecer otras opciones que el turismo necesitaba (televisión en las habitaciones, internet); capacitarse para mantener una actitud «amable» hacia los visitantes; evitar la rotación en ciertos puestos, como los que laboran en las cocinas; aprovechar mejor el potencial que traían los migrantes de retorno, por ejemplo, mantener siempre a aquellos migrantes que hablaban inglés en puestos clave como recepción, gruta, caseta, para atender la visita de los turistas extranjeros.

Las opiniones de los jóvenes solían ventilarse en otros espacios distintos a la asamblea, pero desde la perspectiva del señor Valera era necesario que se expresaran en la asamblea ejidal. Él consideraba que dicho proceso sería paulatino, hasta que los jóvenes se animaran, que alguien los motivara o que terminaran los años que les pedían para tener todos los beneficios de la sociedad:

No he opinado por nervios y no soy el único. Por decir algo, bien lo vayan a tomar como mal y me digan: «Tú apenas acabas de entrar y estas opinando todo mal», aunque muchas veces es todo lo contrario, tenemos la razón. Nada más hago mis votos, pero no opino, me gustaría que en la asamblea tomaran opiniones de todos, que el presidente de la mesa de debates dijera: «A ver, tú vas a opinar», yo digo que así se perdería el miedo (señor Valera, entrevista 25 de enero de 2012).

De modo semejante a otros ejidatarios jóvenes, al señor Valera le inquietaba que mientras estaba haciendo méritos para recibir todos los derechos del ejido o ser sucesor, regresar a Estados

Unidos será difícil. Tal situación, como se trató en el capítulo cuatro, le parecía un asunto complejo, en específico por el trabajo que deben efectuar en la comunidad y en la sociedad cooperativa, aunado a la constante vigilancia a la que estaban sometidos.

El último caso se refiere al señor Ávalos, quien en 2012 contaba con 30 años y emigró a Estados Unidos en dos ocasiones, en 1999 y 2002. Su regreso a la comunidad en 2005 obedeció, por un lado, a la familia que había dejado en San Cristóbal, y por otro, al candado que puso el reglamento al limitar la edad del ingreso a la sociedad cooperativa. Al igual que otros jóvenes se incorporó por medio de sus méritos y aceptación de la asamblea. Uno de los puestos que había ocupado en la comunidad era el de subdelegado en 2011. En las grutas se desempeñó como salvavidas, chofer de una combi, encargado de una tienda, secretario de la administración en 2010 y en 2012 ocupó el puesto de máxima jerarquía y de responsabilidad el de administrador de las Grutas Tolantongo. A diferencia de otros migrantes, cuando emigró estaba casado, así que era considerado por las autoridades de la comunidad con el fin de que cumpliera con sus faenas y realizara su cooperación para la fiesta patronal. Además, su esposa era tomada en cuenta en aras de desempeñar una comisión durante la fiesta patronal.

El señor Ávalos, junto con otros exmigrantes, diseñó unas palapas en las grutas utilizando el material y el estilo de las viviendas que construyeron en el sector de la construcción en Carolina del Norte. La primera palapa se edificó cerca de la entrada de las grutas y la segunda frente a uno de los restaurantes (El Guamúchil). Asimismo, les indicaron que remodelaran la cabaña que otrora construyó el exgobernador cuando se permutó la gruta:

Algunos compañeros siempre nos preguntaban cómo era el trabajo que hacíamos en Estados Unidos. Una ocasión les dijimos que aquí

podíamos hacer una muestra y eso se ocuparía para un negocio. Al administrador de entonces le agradó la idea, así que nos proporcionó el material. Entre nosotros nos animábamos, decíamos que nos tenía que salir, debíamos mostrar lo que habíamos aprendido a hacer allá. Cuando se terminó, a los demás compañeros les gustó y en una asamblea nos comentaron que por qué no hacíamos otro. Así que volvimos a diseñar el segundo y nos indicaron que reconstruyéramos la cabaña que se encuentra abandonada en la huerta (señor Ávalos, 25 de mayo de 2012).

Así como lo expresaron otros migrantes, el señor Ávalos indicó los retos que implicaba ser socio de la cooperativa y mantenerse. Desde su visión se estaba apostando todo el trabajo a las grutas y eso significó permanecer en la comunidad de tiempo completo y ser constantemente regulados por la asamblea. En su caso, gracias a que entró a la sociedad cooperativa por el visto bueno de la asamblea, aún se encontraba haciendo sus méritos. Por ello, en 2012 le restaban tres años para que terminara su periodo y pudiera recibir todos los beneficios que otorgaba la sociedad cooperativa a los socios. En su papel de administrador debía mantener una conducta intachable y rendir cuentas como todos los que habían sido administradores cada dos meses ante la asamblea. Además, sabía que para el año siguiente la asamblea le designaría otro puesto, por lo que manifestó que estaba poniendo todo su empeño y aprendiendo en ese puesto; también consideraba que para ser administrador de la sociedad cooperativa la asamblea debió de haberle tenido confianza para ser designado y elegido:

Para mí es un orgullo estar donde estoy, sé que la gente me tuvo confianza, así que le tengo que echar ganas porque para el otro año estaré en otro puesto. Sé que aquí tengo que estar diario, soy

responsable del personal, de pagarles a los proveedores, de estar al tanto de las necesidades de la empresa y de que funcione bien esto. Los sábados me reúno con el comisariado, el de vigilancia y el delegado, ellos vienen a ver si han existido problemas durante la semana y me preguntan qué proyecto pienso hacer en las grutas. Frente a ellos soy muy joven, ellos tienen más experiencia que yo, y para mí es bueno de que me apoyen, y de que tomen en cuenta mis opiniones (señor Ávalos, entrevista 25 de mayo de 2012).

Finalmente, el señor Ávalos expresó que el acuerdo de la asamblea para limitar la edad de ingreso como socio, pese a las paradojas que implicó, fue una decisión correcta, pues generó la posibilidad de equilibrar el trabajo que todos deben realizar mientras sean socios de la cooperativa: «Como que no sería justo que otros se queden aquí a trabajar y otros anden fuera». Asimismo, indicó que el retorno de migrantes ante la restricción de la edad continuaría, ya sea por voluntad propia del migrante o porque sus padres lo presionen.

Referente al retorno es preciso aclarar que hay un consenso de quienes han sido migrantes en que las grutas se convirtieron en una fuente de empleo. Asimismo, el ingreso como socio a la cooperativa ofrece ciertos beneficios y una estabilidad que difícilmente encontrarán en Estados Unidos por su estatus de indocumentados. Esta estabilidad tampoco es común en otras comunidades del Valle del Mezquital donde existe la migración internacional. En ese sentido, no se cuestiona el bienestar económico que actualmente ofrece la sociedad cooperativa sino otros aspectos. Entre ellos está la carga de trabajo, la cual se incrementa más en las temporadas altas como los «puentes» y Semana Santa.

Por ejemplo, en el trabajo de campo se observó la responsabilidad y cantidad de trabajo que enfrentan los socios para tratar

con el turismo, en especial en Semana Santa, como proporcionarles información a los turistas de que la entrada a las grutas será paulatina por la cantidad de gente; explicarles que ya no hay cuartos disponibles en el hotel y darles otra opción; improvisar estacionamientos porque los existentes están llenos e indicarles a los turistas que su auto quedará retirado de las grutas y tendrán que caminar un poco; vigilar durante el día y la noche la gruta, el río, las albercas y demás instalaciones; y enfrentarse a un accidente o deceso. Aparte del trabajo, los socios deben llevar un comportamiento íntegro, lo que de cierta forma algunos sienten que les coarta su «libertad». Frente a ello, los migrantes se están readaptando y están aplicando parte de los conocimientos que aprendieron en Estados Unidos, como se ha visto, están generando ideas de cómo construir diversos proyectos de infraestructura. Cabe mencionar que se desempeñan en puestos de trabajo en aquellos espacios donde se tiene una relación más directa con el turista (cocina, restaurante, caseta de cobro, hotel, vigilante de la gruta), con la finalidad de que cuando sea necesario funjan como traductores del idioma inglés con los turistas extranjeros.

Desde mi perspectiva, así como sucedió con el PAE, la existencia de la sociedad cooperativa cambió el motivo de la migración: antes, como lo reiteran algunos migrantes «de mayor edad», se migraba por «necesidad». Ahora, quienes se van a Estados Unidos mencionan que lo hacen por «curiosidad», «para que no les cuenten como es el Norte», pero con la certeza de que cuando retornen tienen donde emplearse. Esta situación diferencia a San Cristóbal de otras comunidades del Valle del Mezquital en las que no existen fuentes de ingresos y donde el bienestar de las familias y de la comunidad depende en buena medida de las remesas de sus migrantes. Relativo a dicha situación en San Cristóbal un ejidatario apuntó:

Ya estamos repatriando y estamos creando ciertas aplicaciones de los conocimientos que ellos tienen de Estados Unidos. Por ejemplo, las palapitas, los diseños que hacen sobre las construcciones. Los migrantes están viendo que ya económicamente podemos estar bien, los que emigran lo hacen por la espinita de conocer o de salir, pero ya están pensando en regresar cuando le toque venir. Esas cosas han sido buenas, pero hay comunidades donde no tienen nada seguro, eso nos diferencia (señor Miguel Ángel, entrevista 9 de febrero de 2012).

Por otra parte, la presencia de los migrantes en la asamblea tendrá otras repercusiones en el futuro. Ellos cuestionarán, como lo están haciendo ya algunos, la forma en la que opera la organización comunitaria. En específico, lo relacionado a los méritos que se deben hacer por siete años consecutivos (a pesar de que también son hijos de ejidatarios) y prohibir la migración cuando ya se es socio. No es casual que en la elección del señor Ávalos como administrador, así como de sus integrantes (quienes también fueron migrantes y cuyas edades oscilaban entre 25 y 34 años en 2012), la votación de los jóvenes fue determinante. De cierta manera se ven representados frente a los ejidatarios con mayor edad, asimismo tienen la inquietud de opinar en la asamblea y hacerse presentes. Incluso, el señor Ávalos reconoció que en San Cristóbal sí priva la vigilancia constante en distintos espacios: en los cargos de autoridad asignados y en los puestos de empleo en la empresa. Lo que no gusta a algunos se ventila en la asamblea y existen sanciones muy estrictas como el destierro. De ahí que muchos migrantes no se animen a mostrar lo que aprendieron en Estados Unidos ni opinen en la asamblea, «temen que les juzguen o que no les salga bien, pero yo siento que debe uno aventarse, que se vaya ese miedo, sino cuándo nos vamos a animar» (señor Ávalos, entrevista 24 de mayo de 2012).

Es preciso enfatizar que este retorno de migrantes no sólo incluyó a los que residen en Estados Unidos, también a quienes se encontraban en otras partes del país como el Distrito Federal. El regreso de estos exmigrantes a San Cristóbal tampoco ha sido un proceso sencillo:

Regresé a San Cristóbal en 2005 porque mi papá me dejó como sucesor, tenía más de 20 años residiendo en el Distrito Federal, batallé mucho por mi familia. Mis hijos ya estaban grandes y no se acostumbraban, se querían regresar al Distrito y les pedí que me ayudaran con su paciencia, que me comprendieran, que ¿cómo iba a dejar lo que me había heredado mi padre? Además, el día que me presenté con él en la asamblea, me comprometí a ser responsable como lo fue mi padre. Una de mis primeras actividades como ejidatario fue asistir a una faena, se trataba de limpiar una zanja que pasa por «El Rancho», el agua que pasa por allí es termal así que la zanja tiene mucho sarro. Por eso la limpieza en esa zanja es un trabajo muy pesado, por la tarde mis manos estaban llenos de ámpulas, me cansé demasiado que hasta me dio fiebre. Ese día comprendí que los trabajos que vendrían serían así de pesados, pero entre mí mismo me dije: «Si yo nací aquí, trabajé en el campo y agarré la yunta, tengo que adaptarme otra vez» (señor Atanacio, entrevista 15 de febrero de 2012).

De la misma forma que los otros exmigrantes internacionales, esta persona aprovechó su experiencia migratoria en el centro turístico. Ya que había laborado durante 12 años en diferentes restaurantes en los que se desempeñó como cantinero y mesero, sus puestos de trabajo en el centro turístico se relacionaron con los restaurantes, en los que fungía como cantinero o mesero. Además, asesoró a otros de sus compañeros sobre cómo colocar los cubiertos en las mesas, servir las comidas y bebidas.

Un aspecto importante para el estudio de la migración de retorno que aporta el caso de San Cristóbal es que hay condiciones locales que inciden en la decisión de retorno. La elección de volver de los migrantes no sólo depende de ellos, sino que fue una resolución de la asamblea ejidal que los migrantes retornaran en edad productiva y que se incorporaran inmediatamente a sus responsabilidades comunitarias y con la sociedad cooperativa. Al respecto, es necesario ahondar en el futuro sobre el proceso de incorporación de los migrantes indígenas en sus lugares de origen y las transiciones que pasan en el caso de San Cristóbal de ser migrante-ejidatario-socio.

En este capítulo se describió la experiencia del proyecto Grutas Tolantongo y se enfatizaron, al igual que con el PAE, los siguientes elementos: origen, estructura organizativa y criterios de membresía, beneficios económicos y sociales en la comunidad. Concerniente al origen se trataron las principales fases que han tenido las grutas y se advierte también que el acuerdo en asamblea, el trabajo colectivo en la faena y la autogestión en los cargos comunitarios tuvieron un papel relevante. La asamblea fue el espacio donde se acordaron las actividades que desempeñó cada ejidatario y su familia cuando se abrió el primer camino de terracería; el emprendimiento de las primeras acciones que dieron formalidad a la sociedad cooperativa; la recuperación de las grutas Tolantongo de la permuta realizada en 1947; la confrontación y resistencia ante la inversión privada y la pretensión de los gobiernos estatal y federal de que Tolantongo formara parte de un área natural protegida. Por su parte, la faena se convirtió en el principal trabajo aportado por los ejidatarios para la apertura del camino y los numerosos proyectos de infraestructura que se edificaron. En tanto, los cargos que ostentaron las autoridades ejidales y comunitarias fueron las vías para la autogestión y capacidad de negociación con agentes del Estado.

En lo referente con la estructura organizativa y criterios de membresía se reproduce la lógica de la asamblea, la faena y los cargos comunitarios. Aunque existe la figura de administración, la asamblea ejidal es la máxima autoridad, porque es aquí donde se da la presentación de la persona que aspira a ser ejidatario, la rendición de cuentas de los miembros de la administración cada dos meses, la asignación de los puestos de empleo y los beneficios que le corresponden a cada ejidatario, junto con sus respectivas sanciones. Por otro lado, la faena sigue siendo una de las principales aportaciones de trabajo físico que hacen los ejidatarios, cuyo cumplimiento resulta indispensable para recibir los beneficios que otorga. Este trabajo colectivo no se paga con dinero a pesar de los ingresos económicos que reciben los ejidatarios. El ejercicio de cargos previos es el criterio fundamental para ocupar el puesto de mayor jerarquía: la administración. Relativo a los beneficios de la sociedad cooperativa, no se restringen sólo para los socios sino para aquellos que no lo son. Los beneficios llegan a la comunidad, ya que buena parte de los proyectos de infraestructura y festividades, como la fiesta patronal, se sostienen de los ingresos que proveen las grutas. La sociedad cooperativa ha generado efectos en otras localidades cercanas a San Cristóbal y es fuente de empleo para los pobladores de esas demarcaciones. De forma complementaria, las necesidades de trabajo dentro del proyecto turístico propiciaron el retorno de los migrantes, a pesar de las complejidades que ello implicó, por lo que existe un consenso entre los migrantes de que la asamblea ejidal tomó una decisión acertada.

Entre los resultados más relevantes del proyecto turístico destaca la defensa del territorio y el rechazo de las políticas estatales de conservación ambiental como las áreas naturales protegidas (Quezada, 2018c). Asimismo, se encuentran las decisiones colectivas y locales que son cruciales para el estudio de

la migración de retorno. En los estudios acerca de la migración internacional de los mexicanos residentes en Estados Unidos se ha dado un fuerte peso a las condiciones estructurales y externas que han detonado el retorno de migrantes a México. No obstante, el caso de la comunidad de San Cristóbal muestra que el retorno no sólo es una decisión individual, sino que puede ser un requerimiento emanado de una colectividad (Quezada, 2018a). Otro resultado clave derivado de la experiencia de las grutas es la modificación de la herencia de la sucesión, que antes correspondía al hijo menor. A partir de establecer un promedio de edad para volverse ejidatario por mérito, el principio de últimogenitura fue modificado, algunos ejidatarios designaron como sucesor a quien había sobrepasado esa edad. Así como sucede con el PAE, la puesta en marcha de un proyecto como las Grutas Tolantongo ha presentado contradicciones, ha marcado las diferencias entre vecindados, ejidatarios sucesores y ejidatarios por mérito. Para los ejidatarios se desdibuja el vínculo con la tierra, permanecen las relaciones parentales y adquiere mayor peso la pertenencia a la empresa. Cabe destacar que las diferencias de género subsisten, pues hasta 2017 no había ingresado ninguna mujer como ejidataria por mérito. Finalmente, el número de descendientes de los ejidatarios para ser parte de la sociedad cooperativa y ser de entrada socio se redujo a dos integrantes.

Capítulo VII



La migración y los proyectos de desarrollo en Tlacotalpilco y San Cristóbal

Se esbozarán aquí algunas reflexiones en torno a los principales hallazgos relacionados con la experiencia migratoria y los proyectos de desarrollo turístico de las comunidades de Tlacotalpilco y San Cristóbal. Los ejes analíticos propuestos son tres: *La comunidad de origen como unidad de análisis*. A través de la ciudadanía comunitaria se examina la interrelación de tres elementos de la comunalidad (asamblea, sistema de cargos y faena); además, bajo la perspectiva de la migración internacional, se indaga en los impactos que ha tenido esta movilidad en los elementos de la comunalidad citados. *La ausencia del papel de la comunidad de origen del migrante en la institucionalización de la migración y el desarrollo*. Se presentan las características del Programa Federal 3x1 para migrantes y en el caso de Tlacotalpilco y San Cristóbal no es posible constatar el protagonismo del migrante organizado y la remesa colectiva como vínculo esencial entre el migrante y su lugar de origen. Se sostiene que la comunidad de origen es la principal protagonista y la ciudadanía comunitaria uno de los lazos centrales de pertenencia de los migrantes. *Desarrollo comunitario en Tlacotalpilco y San Cristóbal*. Se analiza el proceso y las dimensiones del desarrollo con énfasis en la forma de participación de los migrantes.





La comunidad de origen como unidad de análisis

El estudio se centra en la comunidad de origen de los migrantes. Por un lado, se profundizó en el gobierno comunal, las relaciones de cooperación y de reciprocidad con la finalidad de comprender el funcionamiento de la comunidad y los cambios generados por la migración internacional. Por otro lado, se indagó en los recursos que la comunidad empleó para su proyecto de desarrollo turístico y la manera en que se relacionó con la migración internacional. Al respecto se concuerda con la necesidad de considerar las características de las comunidades expulsoras como un nivel intermedio de análisis para entender la complejidad de los flujos migratorios indígenas (Sánchez, 2007). Adicionalmente, el estudio de la comunidad transnacional exige «volver la mirada» hacia las comunidades de origen (Rodríguez, 2017:52). La comunidad de origen tiene un papel determinante en los distintos momentos del proceso migratorio. De acuerdo con Velasco, el lugar de origen constituye un elemento esencial en la fuerza de la identidad étnica de los migrantes y constituye el «ancla que funciona como centro en el tránsito de la desterritorialización-reterritorialización» (2002:132-133). Velasco insiste en que

el origen se concreta en el pueblo como paisaje, como ámbito donde está la familia, donde se elabora la comida que es más familiar. Subsisten los recuerdos de la infancia y los vínculos afectivos. En ese terruño está a la vez su propio origen rememorado en rituales como el del Día de Muertos (...) entre los líderes mixtecos está la comunidad política que define el sentido de su activismo. El lugar de origen también resguarda la alteridad que los define como indígenas frente al cacique mestizo, el terrateniente o el priista (2002:132).

En relación con este significado simbólico e identitario de la comunidad de origen, Besserer (2004), muestra que a pesar de que una población considerable de San Juan Mixtepec ha nacido en otros espacios, se casan, se bautizan, se confirman y ejercen cargos civiles y religiosos solamente en San Juan Mixtepec. En opinión de Sánchez (2007), si bien existen organizaciones y comités de paisanos del otro lado de la frontera, en Santa Ana del Valle, Oaxaca, y en otras comunidades zapotecas, el lugar de las decisiones de la vida comunitaria sigue siendo el pueblo de origen y dentro de éste la asamblea comunitaria. Rivera (2004) destaca que, aunque la migración implica cambio de residencia, las celebraciones locales de los santos patronos, los compromisos de parentesco y la presencia de la familia extensa en la comunidad de origen son esenciales para el mantenimiento de los vínculos.

Desde la perspectiva de Díaz (2003), la comunalidad no se explicaría sin la comunidad, pues es su «inmanencia». En el caso de las dos comunidades estudiadas, la comunidad de origen representa el espacio donde se expresan de modo tangible las obligaciones de la condición de ciudadano o ejidatario y la evaluación de estos deberes para transitar como socio y formar parte de los proyectos turísticos. No debe olvidarse que aquí se encuentra el agua termal, base de sus proyectos y recreación de su territorio.

Ciudadanía comunitaria: expresión de la articulación de tres elementos de la comunalidad

Las características de la estructura comunitaria examinadas en Tlacotalpilco y San Cristóbal fue la asamblea, el sistema de cargos y la faena. Tales ejes no deben ser estudiados por separado sino de manera articulada, a pesar de que existe literatura (Rodríguez, 2017; Rodríguez, 2011; D'Aubeterre, 2005 y 2007;

Sánchez, 2007) que indaga los efectos de la migración en las formas de organización comunitaria indígena se ha puesto mayor atención en el sistema de cargos. Se revisan en este estudio los impactos de la migración en los otros dos elementos de la comunalidad de forma interrelacionada aunado al sistema de cargos. Una de las aportaciones del pensamiento comunalista es considerar tales nociones de «complementariedad» y de «integridad» (Díaz, 2003) en el análisis de las comunidades indígenas. Un eje fundamental del principio indígena es la relacionalidad, es decir, «todo tiene que ver con todo, en todos los puntos y en todas las circunstancias» (Acosta, 2015:314). En la comunalidad se considera también la capacidad de constituir un vínculo social con la comunidad (Aquino, 2013). Cabe mencionar que el término que permitió comprender de qué modo una persona era reconocida formalmente en el espacio público para intervenir en la asamblea, los cargos comunitarios y la faena fue la *ciudadanía comunitaria*. Ciudadano o ejidatario constituye uno de los principales niveles de pertenencia en la comunidad y es de los mayores rangos en la estratificación, pues solamente quienes tienen esa distinción pueden asistir a la asamblea, ejercer un cargo y realizar su faena y, particularmente, volverse *socio* de los emprendimientos turísticos. Los otros miembros de la comunidad, como los *avecindados*, no participan en los tres espacios de la comunalidad, y tampoco pueden tener la membresía de socios. En ambas comunidades se descubrieron puntos en común: por ejemplo, para ser ciudadano es menester poseer relaciones de parentesco sanguíneo con los que son reconocidos como los fundadores y sus descendientes en la comunidad; el ciudadano ejerce obligaciones y derechos. De la misma forma como lo han constatado ciertas investigaciones (Valdivia, 1994; 2001), el cumplimiento de los primeros antecede el reconocimiento de los segundos. Después de algunos años de servicio hacia la comunidad, el ciudadano deja de desempeñar

sus deberes, pero conserva sus derechos, acumula prestigio y reconocimiento social. Con respecto a las diferencias, sobresale la edad de inicio de la ciudadanía, el género, herencia (tierra, casa) y la condición de jefatura familiar. Esta última es, desde mi perspectiva, una de las esencias de la ciudadanía comunitaria; significa que la representación de la ciudadanía no es individual sino «colectiva familiar» aunque lo sea «en abstracto», pero es uno de sus principios (Martínez, 2014:334). En el escenario del Valle del Mezquital, se ha observado que quien ostenta esta condición de jefatura familiar sin distinción de género, asume la representación en el espacio político de la comunidad (Rivera, 2006; Schmidt, 2013; Cortés, 2012; Cuevas, 2018; Ballesteros 2019).

En Tlacotalpilco hombres y mujeres pueden convertirse en ciudadanos comunitarios y no necesariamente deben ser jefes de familia, es decir, ya no se requiere la mediación del vínculo conyugal, la condición de paternidad o maternidad. Según se comentó, los hombres y las mujeres al cumplir los 18 años en unión o en soltería realizan su solicitud por escrito ante el Consejo Consultivo Ciudadano, dicho consejo evalúa el expediente, entrega una respuesta por escrito y si es favorable presenta al ciudadano o a la ciudadana en asamblea comunitaria. En San Cristóbal prevalece una estructura patriarcal; sólo los varones (solteros o casados) descendientes de los primeros ejidatarios (hijos) que recibieron la dotación pueden aspirar a la ciudadanía al ser ejidatarios por sucesión, aunque también por *mérito* (trabajo y servicio). Concerniente a las mujeres, se vuelven ejidatarias y a su vez ciudadanas únicamente por sucesión en relevo de su padre o esposo. En una conversación que se sostuvo en verano de 2020 con una autoridad se externó que a ellas aún no se les contabiliza el trabajo y servicio comunitario previo para calificar como ejidatarias. Así, se entiende por qué la asamblea ejidal está constituida por una presencia abrupta de varones. Una de las explicaciones

de dicha diferencia de género en las dos comunidades en cuanto al reconocimiento de las mujeres como ciudadanas tiene que ver con la forma de la transmisión de la tierra. En San Cristóbal, opera el sistema ejidal regida con una ley agraria que privilegió al varón como sujeto agrario, la asamblea ejidal de la comunidad reprodujo y legitimó esa práctica. Entre los ejidatarios mayores se observó una situación similar planteada por D'Aubeterre (2005), que es la presencia de un *ideal hipermasculino* (Connel, 1987 citado en D'Aubeterre, 2005), es decir, una «exageración» de las diferencias entre un hombre y una mujer que la «lógica de la biología no puede dar sustento». Por ejemplo, un ejidatario resaltó que las mujeres ejidatarias de San Cristóbal no podían realizar actividades como lo hace un varón: «El problema de que sean más mujeres es que ellas no pueden hacer lo que uno hace. Usted nunca va a ver a una mujer cargar botes de cemento en un colado ¡Imagínese! si hace eso, se va a lastimar» (señor Ávalos, octubre de 2011). Con todo y eso, durante el trabajo advertí que la mujer de San Cristóbal es perceptible en otros espacios, como en la organización de la fiesta patronal y, paradójicamente, son las esposas de los ejidatarios quienes administran y se encargan de los negocios a los que tiene derecho en el emprendimiento turístico. En Tlacotalpilco quien decide la forma de transmisión de la tierra es la familia, no existe una referencia institucional más allá que la costumbre familiar, como lo es una la ley agraria o el poder de una asamblea que sí subsiste en San Cristóbal. De modo complementario, una situación que propició la visibilidad de la mujer en el espacio político comunitario fue su reciprocidad en algunas fases del proyecto turístico. En sus inicios requirió el apoyo de hombres y mujeres. Inclusive, en las observaciones efectuadas de las festividades religiosas más importantes de Tlacotalpilco se constató que la mujer tiene un papel decisivo en los rituales (elaboración de ofrendas para los santos, entrega del

bastón de mando a la mayordomía, preparación de banquetes). María Teresa Rodríguez (2017) indica que las mujeres siempre han participado en posiciones adjuntas pero determinantes para el buen desarrollo de las ceremonias y banquetes de las fiestas de la mayordomía. Sin su participación no «habría sido ni sería posible» el desempeño ritual, la coordinación del protocolo y la organización del trabajo ceremonial. Este reconocimiento social de la mujer trascendió hacia al espacio político de la comunidad. Si una mujer oriunda de Tlacotalpilco llega a unirse y se queda a vivir en la comunidad, ella será la titular de los derechos ciudadanos y no su esposo.

Los criterios de la ciudadanía comunitaria en Tlacotalpilco y San Cristóbal evidencian la necesidad de seguir dialogando y debatiendo ciertas características del concepto, no sólo para las comunidades otomíes del Valle del Mezquital y de otros grupos indígenas. Entre tales características pueden citarse: *a)* las condiciones estructurales internas y externas que influyen para que la mujer tenga el reconocimiento de ciudadana plena y de primer nivel; *b)* el carácter colectivo de la ciudadanía; *c)* la flexibilidad en las obligaciones. Con base en la primera característica, Eugenia Rodríguez resalta, para el caso de la comunidad nahua de Cuetzalan la «autolimitación de las propias mujeres», reconocer que ellas «no serán capaces» de ocupar ciertos cargos porque son de mucha responsabilidad que exigen conocimientos «que no poseen» o «son más propios de los hombres» (2011:108). En tanto, Rivera (2006), en su investigación sobre una comunidad otomí del Valle del Mezquital argumenta que el grado de escolaridad y los recursos económicos que poseían las mujeres fue un criterio que se tomó en cuenta para su incorporación como ciudadana. Guerrero (2016) considera también la escolaridad y la autopercepción de algunas mujeres como excluidas en tanto factores en su reconocimiento como ciudadanas.

Relativo a la dimensión «colectiva» de la ciudadanía, Martínez (2014) sostiene que es familiar, aseveración que comparte Guerrero (2016), ya que la participación en asamblea y los cargos se realizan por familia. Esto es así porque en lo comunal el individuo es una «rareza», pues es la «persona la que rifa en un nosotros». Aunque se reconozca formalmente (nombre anotado en lista, expediente) a un único individuo en el espacio político comunitario, dicha distinción es compartida para el reconocimiento social o la *vergüenza pública* en caso de incumplimiento de las obligaciones. Esa característica se observó en las dos comunidades a lo largo de la investigación y con base en la propia vivencia de haber percibido el ejercicio de la ciudadanía de mis hermanos y en la actualidad la de mi esposo, quienes han experimentado la migración y han sido autoridades de la comunidad. La interacción con ellos me ha permitido comprender que los beneficios que otorga la ciudadanía no son sólo para la persona que está al frente del espacio político sino para la familia si es casado. Incluso si se es soltero se cree que en algún momento se distribuirán estos beneficios con alguien más, desde los recursos básicos (agua, luz, drenaje), hasta el espacio en el panteón comunal, el prestigio y el honor.

En esta concepción colectiva de la ciudadanía comunitaria, hace falta recuperar la voz de aquellos con quien se comparte esta connotación como el de las mujeres que sustituyen a sus parejas migrantes. De acuerdo con Martínez, las mujeres suelen «discutir con el hombre las cuestiones de lo público, incide e influye en la toma de decisiones» aunque sea el varón el «titular de los derechos ciudadanos» (2014:334). En el contexto de una comunidad nahua examinada por D'Aubeterre, una de las mujeres entrevistadas expresó: «Nosotras aquí respetamos al hombre» (2007:534). Asimismo, confirmó que si bien las mujeres cumplían el cargo de sacristana recibido de sus esposos, se tenía la

costumbre de «no sobajar al hombre». Por ello, no se anotaban en la lista para que él no saliera «muy sobajado, como si él ya no mandara». El contenido de ese testimonio recabado por D'Aubertre es muy sugerente en esta necesidad de considerar la palabra de las personas que suplen la ciudadanía. De igual modo, conduce al planteamiento de diversas interrogantes: la mujer en el contexto de la comunidad nahua ¿decide reproducir esta práctica para no alterar la costumbre?, ¿comparte ella dicho reconocimiento social con su esposo, aunque el único nombre que aparece en la lista es el de él? Para Martínez (2014), aunque las mujeres de determinadas comunidades oaxaqueñas ejercen una especie de «ciudadanía prestada» en ausencia del esposo migrante, en la praxis cotidiana y en la toma de decisiones son ellas las que aparecen participando, opinando y decidiendo donde son mayoría en una asamblea. De manera que cuando los hombres retornan de Estados Unidos, las mujeres no han sido desplazadas, siguen presentes en las asambleas, faenas y comparten cargos (Ballesteros, 2019).

A partir de lo anterior se enfatiza en la necesidad de continuar deliberando en torno a la ciudadanía comunitaria, tomando en cuenta las especificidades de cada grupo y comunidad indígena. Cabe advertir que atender a su dimensión colectiva (los beneficios o sanciones de la ciudadanía se comparten) y no sólo individual no significa invisibilizar las diferencias de género y el conflicto para hombres y mujeres. La mujer ciudadana de Tlacotalpilco también tiene apoyo de su pareja, según se percibió en una entrevista donde el esposo expresó que era él quien generalmente realizaba las faenas, pero el reconocimiento formal en la comunidad era para su esposa. En ese sentido, la falta de correspondencia es inversa no hacia la mujer sino hacia el hombre, a pesar de que la literatura referente a la ciudadanía comunitaria ha constatado la situación de las mujeres, hace falta mostrar la de los hombres, parejas de las ciudadanas comunitarias.

En las dos comunidades de estudio los reglamentos internos estipularon grados de flexibilidad en las obligaciones de la ciudadanía, en especial relativo a aquellas personas que mostraran evidencia ante las autoridades comunitarias que asistían a la escuela. En Tlacotalpilco, conforme al reglamento, estaban exentos de las cooperaciones económicas y asistencias a las asambleas, se les exigía cumplir solamente con la mitad de las faenas. En San Cristóbal, el reglamento estipuló que el ingreso a la sociedad cooperativa era como máximo de 25 años, pero a quien asistía a la escuela se le agregaban cinco años más (30 años). En otras comunidades indígenas de la región del Valle del Mezquital es común que las personas que estudian y que son candidatos a la ciudadanía comunitaria posean específicos privilegios. Gaete y Monroy (2018) aducen en su estudio de caso de una comunidad en el municipio de Ixmiquilpan, que los jóvenes están excusados del servicio anual a la comunidad mientras estudian. Semejante situación ocurre en mi comunidad de origen y la comunidad donde resido actualmente, en tanto el ciudadano que estudia no está forzado para cumplir con la mayoría o parte de sus obligaciones. Esa flexibilidad manifiesta que la comunidad no siempre constriñe y es abierta para algunas circunstancias como la continuidad de la educación formal de sus miembros, condiciones de discapacidad, enfermedad, entre otras; todavía más, en situaciones donde una persona pierde la ciudadanía puede recuperarse y renegociarse (Martínez, 2006).

El impacto de la migración en la asamblea, sistema de cargos y faena

En el capítulo segundo, se señaló que el perfil sociodemográfico de los migrantes otomíes del Valle del Mezquital, no sólo se caracterizó por ser una población masculina, joven situado en las

edades más productivas, sino que se trataba de ciudadanos comunitarios «el sostén del sistema de organización de las comunidades» (Juan Martínez, 2014:337). Ante la migración de estas personas surgía una interrogante: ¿qué estrategias implementaría la comunidad de origen para mantener la pertenencia de sus migrantes? La mayoría de ellos había emigrado sin documentos. En un contexto de cambio de patrón migratorio y endurecimiento de las políticas de migratorias (Durand, 2013) se volvió cada vez más complejo el regreso de muchos de ellos para cumplir con sus deberes de manera presencial. En sus investigaciones sobre los pueblos indígenas de Oaxaca, Barabas (2006), advierte que la comunidad de origen tuvo que elaborar estrategias adaptativas para seguir reproduciendo su sistema político prevaleciente. La migración, por tanto, fue internalizada por las comunidades, las cuales reelaboraron y refuncionalizaron sus instituciones y sistemas normativos. Además, los ausentes tenían un lugar preciso «no sólo en la vida material sino también en la vida simbólica y en la terapéutica tradicional», ellos seguían siendo miembros activos de la comunidad a la que sostenían «económica y ritualmente».

Algunos jóvenes de las comunidades estudiadas emigraron con la condición de ciudadanía llevándose consigo obligaciones que debían de cumplir pese a que se encontraban en Estados Unidos. En ese sentido, se produjeron efectos inmediatos en la vida pública de la comunidad, hecho que condujo al establecimiento de algunas disposiciones. Entre los principales hallazgos encontrados para el caso de Tlacotalpilco y San Cristóbal destacan la capacidad de la comunidad de origen para reincorporar y retener a sus migrantes, las estrategias de reemplazo y la participación de las mujeres, y el creciente uso de remesas para financiar las obligaciones de la ciudadanía comunitaria. A los reglamentos que rigen la vida comunitaria de Tlacotalpilco y San Cristóbal se

agregaron apartados referidos a los migrantes, por lo que respecta a la primera comunidad se les permitió que mientras estuvieran ausentes tuvieran un representante; en cuanto a la segunda se estableció que debían retornar a la edad de los 25 años.

Los migrantes de retorno de San Cristóbal se insertaron laboralmente en el proyecto de desarrollo turístico Sociedad Cooperativa Ejidal Grutas Tolantongo; por su parte, quienes cumplieron los criterios de ciudadanía (sobre todo ser hijos de ejidatarios) se incorporaron como socios de esta cooperativa. Referente a las estrategias de remplazo, visibilidad de las mujeres (en asambleas, cargos y faenas) y pago de deberes de la ciudadanía con remesas sólo se observó en Tlacotalpilco. El migrante casado fue representado por su esposa, en este escenario no se apreciaron tensiones entre la población, puesto que no fue una situación novedosa. Al ser reconocida la mujer como ciudadana era común su intervención en la esfera política de la comunidad. Este hallazgo difiere de lo que otras investigaciones han encontrado en torno a la presencia de las mujeres que suplen a sus esposos ausentes en el espacio público comunitario.

D'Aubeterre (2005 y 2007) en su estudio sobre una comunidad de origen nahua de San Miguel Acuexmac Puebla, descubrió que, aunque las mujeres se hicieron visibles en los espacios políticos y rituales, se ubicaron en los peldaños más bajos pues existen cargos que ellas no podían desempeñar. Además, cuando los compromisos laborales del migrante le impedían ejercer dicha función, eran los padres, los suegros o los hermanos quienes lo representaban. En su análisis acerca de Santa Ana del Valle Oaxaca, Sánchez distinguió que las mujeres esposas de migrantes que incursionaron en la esfera política lo hicieron a la «sombra del marido ausente» (2007:378). La tarea de representar a sus esposos se convirtió en un papel más que se sumó al de ser madre, proveedora y guardiana de la familia. Martínez (2006) también

documentó en la comunidad de Santa María Tindú Oaxaca, que las mujeres que concurrían a las asambleas en nombre de sus esposos migrantes no tenían ningún peso al momento de decidir y en el nombramiento. Desde su perspectiva, únicamente asistían con la función de informarse, por tanto, su ciudadanía todavía era de «segundo nivel». Rivera (2006) al examinar ciertas comunidades otomíes del Valle del Mezquital, externó resistencias de los varones de edad mayor, líderes tradicionales, asimismo de mujeres cuando algunas de ellas fueron propuestas para ocupar cargos de máxima jerarquía. Sin embargo, más allá de estas paradojas de género y tensiones, la feminización en la estructura política de las comunidades indígenas con migrantes ha generado transformaciones importantes. Entre ellas, D'Aubeterre (2005) destaca la trastocación de la división sexual del trabajo de producción de los bienes simbólicos (poder, autoridad, honor y reconocimiento social).

Relativo a lo anterior, la autora sostiene que las mujeres están en proceso de construcción de nuevas identidades sociales, lo que supone la «deconstrucción de los límites y asignaciones tradicionales» en el espacio familiar y doméstico. En ese sentido, las transformaciones de la estructura patriarcal de los cargos permiten «en ocasiones» avances en la autonomía femenina, la posibilidad de desarrollar negocios propios, gestionar tiempo libre y movilidad en el espacio local (Rodríguez, 2007). De igual modo, se percibe un incremento de las relaciones de ayuda de «reciprocidad diferida» que fluye de los parientes y compadres que no han migrado hacia la mujer que está a cargo de la familia (Barabas, 2006). Finalmente, es importante destacar que en ocasiones el retorno del hombre a la comunidad no implica el regreso de la mujer al ámbito familiar y privado, pues «han asumido su derecho a participar en el espacio público y ahí permanecen» (Martínez, 2014:352).

En otros estudios también se ha visto que entre las estrategias de reemplazo de los migrantes se opta por contratar a alguien (conocido como mozo o sustituto) de la misma comunidad para que realice sus deberes en su nombre, entre ellos realizar tequios, ejercer cargos (Sánchez, 2007; Cohen y Rodríguez, 2006; Barabas, 2006; Gaete y Monroy 2018). Respecto a estas personas contratadas Cohen y Rodríguez (2006), resaltan para el caso de Santa Ana del Valle Oaxaca en principio, el cambio de un contrato social a uno económico; posteriormente, el reconocimiento por el trabajo (tequio o cargo) le corresponde a la familia, en cambio la persona que es contratada como reemplazo sólo tiene un salario por ganar; por último, una creciente diferenciación de clase, pues los asalariados más ricos son los que contratan a sustitutos quienes carecen de recursos para encontrar trabajo asalariado o para migrar. Durante el trabajo en Tlacotalpilco no se registraron personas que recibieran un salario para sustituir a un migrante, si no tenía un representante, éste pagaba de manera anual lo correspondiente a sus obligaciones de ciudadanía. Tal práctica también se ha visto en otras comunidades indígenas con migrantes (Barabas, 2006; Juan Martínez, 2014), donde el pago de los deberes comunitarios se realiza generalmente con las remesas que el migrante envía a sus familiares o directamente a las autoridades comunitarias.

Las estrategias de reemplazo de los migrantes dan cuenta de las transformaciones en la estructura comunitaria de los pueblos indígenas. Desde la perspectiva de Díaz Polanco, esto no es nuevo, su manifestación ha sido constante aunque en el contexto de la migración se dio a «una escala, a un ritmo frenético y en condiciones tan difíciles de mantener bajo control» que colocaron a los «conglomerados socioculturales en una situación de especial fragilidad y peligro de quiebre» (2007:142). El mismo autor considera que dicha situación desató la recomposición de los pilares

tradicionales de la comunidad al tiempo que la estructura comunitaria se apoyó en nuevas pilastras como las remesas, medida «antes totalmente desconocida». Bajo esa óptica, Gross (2010) sostiene que la utilización de las remesas para cumplir con las obligaciones colectivas desencadenó la pérdida del carácter gratuito, porque el migrante lo financia con su dinero o se transforma en una actividad remunerada para quien lo hace a su nombre. La remesa se volvió entonces «un impuesto informal que se paga a la comunidad de origen para seguir siendo reconocido como miembro de ella» y prefiguró «la monetarización» de un sistema de administración del bien común que antes no era remunerado. Así, para Gross se pueden presentar las siguientes situaciones: el cuestionamiento de la filosofía del bien común, oportunidades de desarrollo o dependencia de las remesas. Referente a ello, en las comunidades estudiadas no fue posible indagar con exhaustividad el uso que se le dio a las remesas enviadas por concepto del pago de los deberes de ciudadanía. Además, esta práctica de dar cooperación económica como parte de una obligación ciudadana en las comunidades del Valle del Mezquital tiene larga data (Quezada y Rivera 2011), de hecho, la aportación monetaria en varios pueblos indígenas es un criterio de membresía ciudadana (Sánchez, 2018). No obstante, a partir de la migración internacional se evidenció el volumen de esas transferencias salariales provenientes de Estados Unidos hacia los pueblos indígenas (Quezada y Granados, 2014). Cabe aclarar que la literatura sobre el uso de las remesas en las comunidades indígenas aún es incipiente. En el análisis de esta utilidad de las remesas debe tomarse en cuenta no sólo la monetarización y cuestionamiento de la filosofía del bien común sino elementos culturales, simbólicos, identitarios y sagrados que redundan en el fortalecimiento de los lazos comunitarios y de la identidad étnica (Sánchez, 2018; Roldan, 2015; Rodríguez, 2013).

Migración y desarrollo: ausencia del papel de la comunidad de origen del migrante

A principios del milenio, el gobierno mexicano extendió hacia todo el país el Programa Federal 3x1 para Migrantes, con esta acción se institucionalizó una práctica de antaño que realizaban los migrantes. Consistía en recaudar y enviar remesas para financiar proyectos de infraestructura, sociales y productivos en sus comunidades de origen (García y Padilla, 2011; Moctezuma y Pérez, 2006; Rodríguez, 2012). De manera adyacente, en la literatura sobre migración y desarrollo en México emergieron dos categorías para explicar esta actividad de los migrantes hacia los lugares de expulsión: *el migrante colectivo u organizado* (Moctezuma, 2011) y *la remesa colectiva, social o participativa* (Durand, 2007; Márquez, 2012). Al migrante colectivo se le conceptualizó como aquel que dispone de una organización formal permanente en Estados Unidos y fortalece lazos de identidad cultural, pertenencia y solidaridad con sus comunidades de origen (Delgado y Rodríguez, 2002). Las organizaciones de este tipo se incrementaron y se consolidaron como modelo predominante en Estados Unidos a partir de la extensión del Programa 3x1 para migrantes en todo el país (Escala, 2014; Pérez, 2015). En cuanto a las remesas colectivas, se les definió como un «fondo de ahorro para realizar proyectos de beneficio comunitario». Un recurso que obligaba a la negociación con los distintos niveles de gobierno y permitía que los migrantes mantuvieran sus vínculos con sus comunidades de origen y se les reconociera su «ciudadanía sustantiva». De esa forma, se enfatizó que el 3x1, aparte de ser un medio para que los migrantes conservaran sus raíces e identidad, favorecía la organización migrante (Moctezuma y Pérez, 2006). Incluso permitía a los migrantes organizados participar como un nuevo actor social en el fomento del desarrollo social de sus

comunidades de origen (García, 2007). Dicho programa de cooperación reconoció cuatro actores: el gobierno municipal, estatal, federal y el migrante organizado.²⁵ Por ende, a fin de operar este programa era fundamental la participación del migrante colectivo. En síntesis, estos estudios que explican las actividades del migrante organizado y las remesas colectivas destacan: *a*) el «protagonismo» del migrante organizado (García y Padilla, 2011); *b*) la localidad de origen como marco de referencia para la creación de una «identidad colectiva» entre los inmigrantes que residen en Estados Unidos y que provienen de una misma localidad (Escala, 2014); y *c*) las remesas colectivas como medio para mantener la conexión entre los migrantes y su terruño (Moctezuma y Pérez, 2006).

A partir del trabajo de campo realizado en Tlacotalpilco y San Cristóbal se encontraron diferencias en las características aludidas que se explican por la condición étnica de los migrantes, una migración masiva reciente (apogeo en los 1990 y mediados de milenio) fuente de ingresos y opciones de empleo local con el proyecto turístico. En primer lugar, se observó que el protagonismo no es del migrante organizado sino de la comunidad de origen que se redescubre como agente de desarrollo con capacidad para reincorporar y retener a sus migrantes, quienes no necesitaron formar asociaciones para seguir conectados con sus lugares de origen, por tanto, su vínculo por excelencia con sus lugares de origen no fueron las remesas colectivas, sino su condición de ciudadanía (Quezada, 2018a). De igual forma, esta denotación se ha destacado en otros estudios con migrantes indígenas, donde se enfatiza que la frontera de pertenencia más importante entre los migrantes y la comunidad es la ciudadanía comunitaria

²⁵ Recuperado de <https://www.gob.mx/bienestar/acciones-y-programas/programa-3x1-para-migrantes>

(Martínez, 2006). Ballesteros (2019) asevera que la membresía e identidad que «cobra mayor sentido» para los migrantes es la ciudadanía comunal.

Esta ausencia de organizarse en clubes o asociaciones ha sido un común en otros grupos indígenas que radican en Estados Unidos (D'Aubeterre, 2005). De igual modo, entre los estudios acerca de la aplicabilidad del Programa 3x1 en contextos indígenas, la comunidad de origen se vuelve un actor social más (Straffon *et al.*, 2006). Aun en contextos donde se ha documentado que la iniciativa del proyecto surgió de los migrantes y la recaudación de fondos en Estados Unidos lo realizaron ellos (Ballesteros, 2019), la propuesta tuvo que pasar por el visto bueno de la Asamblea comunitaria

Con el propósito de examinar que la comunidad se redescubrió como agente de desarrollo con la capacidad para reincorporar y retener a sus migrantes en otro trabajo (Quezada, 2018a) se ahondó en la forma en que los proyectos se articularon con la migración y de qué manera los migrantes colaboraron en esos emprendimientos. Entre los resultados se descubrió que la fundación del PAE y las Grutas Tolantongo fue previa a la migración internacional masiva porque las primeras iniciativas de gestión para edificar la infraestructura comenzaron en la década de 1970. Además, mientras en el PAE y las Grutas Tolantongo se efectuaban distintas actividades sustanciales y se constituían formalmente, la migración internacional estaba en su punto más álgido. De esta forma, su ascenso en infraestructura y recursos económicos se debió a las ganancias generadas por el turismo. En tanto ciudadanos de la comunidad o ejidatarios, la participación de los migrantes en los proyectos es «explícita» y el vínculo con la comunidad se mantiene sin la intermediación de una organización de migrantes en Estados Unidos. Aunque ya se ha señalado que en Tlacotalpilco se formó el Club de migrantes las Vegas Nevada, su incidencia

en el PAE con el proyecto 3x1 fue mínima, el recurso que correspondía al Club también lo sufragaron los socios. Debido a que estos proyectos se constituyeron como espacios de empleo para los residentes, en ambas comunidades se diversificaron los motivos de la migración, es decir, la razón de esta movilidad no es únicamente la necesidad económica sino como rito de paso. En San Cristóbal fue notorio cómo los migrantes retornados fueron reincorporados e insertados laboralmente (meseros, albañiles, recepcionistas de hoteles) al proyecto turístico y quienes se volvieron socios han permanecido en San Cristóbal. Esto porque el reglamento interno motivó la migración de retorno y prohibió la migración permanente de los ejidatarios.

Proceso y dimensiones del desarrollo comunitario en Tlacotalpilco y San Cristóbal

A partir del trabajo de campo realizado en ambas comunidades se identifican algunos elementos en común con los estudiosos del desarrollo alterno (O'Malley, 2003; Veltmeyer, 2000; 2003a; 2003b, 2010), el Buen Vivir (Acosta, 2011; Acosta, 2015; Dávalos, 2008; Farah y Vasapollo, 2001; Guydnas, 2011a; 2011b, Guydnas y Acosta, 2011; Prada 2011) y etnodesarrollo (Bonfil, 1991; 1995). Entre ellos se considera a la comunidad indígena local como protagonista y base del proceso de desarrollo, la relación entre el desarrollo económico y social y el control social del proceso de desarrollo.

Comunidad indígena como base del proceso de desarrollo

Al valorar a la comunidad indígena como punto de partida del proceso de etnodesarrollo, se procuró identificar y explicar las relaciones de parentesco, el territorio y la forma de organización

social que define el gobierno comunal. Sobre esta forma de organización social nos centramos en la asamblea, el trabajo colectivo y el sistema de cargos para comprender las relaciones de reciprocidad, la toma de decisiones colectivas consensuadas, la participación y el cimientamiento de la ciudadanía comunitaria. Estos tres elementos (asamblea, faena y sistema de cargos) de la comunalidad fueron los principales recursos sociales que dieron impulso a los proyectos, la intervención y cumplimiento en estos tres espacios se estableció como requisito de pertenencia para ser parte de ellos. Asimismo, sustentan la ideología (capacidad de compartir, destinar ganancias para la comunidad) que está detrás de su administración. Finalmente, al tomar en cuenta la articulación de los tres ejes de la comunalidad se distinguieron conceptos centrales que dilucidan el proceso de desarrollo de tales proyectos: la *autogestión*, la *vocación de líder* y la *rotación*.

La autogestión

De acuerdo con Sandoval y Günther (2015) la autogestión es un sistema de organización en manos de actores sociales que conlleva la participación directa en la toma de decisiones, las tareas de administración y ejecución de recursos para beneficio colectivo materiales o inmateriales. Para un pueblo indígena en particular, la autogestión de su organización se genera con base en su sistema normativo (Otero, 2004). Al respecto, Bonfil (1995:74) indica que la autogestión es una «capacidad potencial» que se desprende de las formas de trabajo colectivo y cooperativo y en las instituciones del gobierno local. Esto es así porque dichas formas de organización social se encuentran bajo el «control» del grupo y a partir de ellas se puede impulsar lo que él denomina «un proceso real de etnodesarrollo», sin rechazar la innovación ni privilegiar las formas tradicionales como las únicas válidas o permanentes.

Vásquez y Gómez (2006) concuerdan con esta reflexión de Bonfil y añaden que la autogestión indígena es una concepción de desarrollo propio bajo los principios de la convivencia comunitaria, acorde con su historia, sus necesidades y posibilidades. Entre los fundamentos de la autogestión en Tlahuiltotepec Oaxaca, los autores resaltan el tequio como principio creador de los trabajos comunitarios, la unión de sus integrantes y participación del individuo en el trabajo colectivo. La asamblea como máxima autoridad en las decisiones comunitarias, y la «fuente legitimadora» de los órganos de representación de las autoridades administrativas, judiciales y religiosas.

La autogestión en Tlacotalpilco y San Cristóbal se inscribe en las tres formas de organización social o ejes de la comunalidad aludidos en este libro y que son similares a las que mencionan Bonfil (1995), Vásquez y Gómez (2006). En primer lugar se encuentra la faena con diversos significados en la literatura: relaciones de cooperación y reciprocidad; imperativo moral de servir (Cohen y Rodríguez, 2006); circulación del trabajo y principio organizador de las relaciones sociales (Dehouve, 2001); uso de la energía humana física, espiritual, intelectual emocional, vital (Eshelman, 2005); energía transformadora formativa y no esclavizante (Díaz, 2003); cohesión social (Warman, 2003), sostén del ser humano y punto de partida de la economía solidaria (Acosta, 2015). En Tlacotalpilco un informante lo expresó así: «La humilde faena», en San Cristóbal se mencionó «la faena nos mantiene como grupo, nos une» (Quezada, 2018b). Desde nuestra perspectiva esto que se denomina como *hmunts'i b'efi* (trabajo conjunto en otomí) se concibe como el componente máspreciado que se aporta a la comunidad para consumir cualquier proyecto específico propuesto en asamblea. La faena resultó ser el principal trabajo físico que proporcionaron ciudadanos y ejidatarios de las comunidades de Tlacotalpilco y San Cristóbal y fue determinante

en las distintas fases de tales proyectos (traslado del agua termal al centro de la comunidad en Tlacotalpilco y apertura del camino de terracería en San Cristóbal). Hasta 2020 el cumplimiento de este trabajo colectivo sigue siendo un criterio que se considera para el reparto de utilidades.

La segunda forma de organización social es la asamblea como la máxima autoridad, lugar del consenso, acuerdo y revocación (Burguete, 2008); sitio donde el pueblo fiscaliza su autoridad, establece, modifica normas y elige a sus autoridades (Aguilar y Velázquez, 2008); espacio de práctica de la democracia deliberativa y la imposición del consenso (Smidth, 2013). Asimismo, punto de cristalización, reproducción de la vida comunal, situación de comunicación y mercado lingüístico (Sierra 1992), «encarnación del nosotros comunitario» (Guerrero, 2016). En ambas comunidades el *hmunts'i* en otomí (la asamblea) constituyó la esfera donde se eligió un proyecto, se le impulsó, se le defendió y se nombraron a sus representantes. En las entrevistas realizadas y mi asistencia a ciertas asambleas en Tlacotalpilco (en San Cristóbal no se me permitió excepto para solicitar permiso para trabajo de campo). Se observó, de igual modo, que se manifiestan relaciones de poder y la posición que tiene cada ciudadano o sus representantes en la estratificación de la comunidad. Sin embargo, hay un principio que hace similares a los asistentes: todos tienen voz y voto. Una línea que habría que indagar con más exhaustividad a futuro es si en efecto las comunidades indígenas garantizan que todos los asistentes en asamblea ejecuten su voz y voto. Así como advertir las motivaciones de aquellas personas que aun con ese derecho en la asamblea no lo hacen. Por ejemplo, en San Cristóbal, los jóvenes expresaron el temor de ser cuestionados por los ejidatarios de edad mayor.

La tercera forma de organización social es el sistema de cargos definido en la literatura como una serie de puestos establecidos

en asamblea donde se expresa la jerarquía, el carácter honorífico (Kosrbaek, 1999), adquisición de prestigio (Valdivia, 2003) y preceptos como ser «el primer servidor de la comunidad» (Díaz, 2003), cumplir con las obligaciones antes que ejercer los derechos (Juan Martínez, 2014), crecer en responsabilidad y reconocimiento, y caminar hasta cumplir con el cargo máximo (Albo, 2009), «mandar obedeciendo en acción» (Guerrero, 2018). En el sistema de cargos se establecen funciones como organizar el trabajo colectivo, ejecutar sanciones (Mendoza, 2007) y ser el armazón principal de la organización comunal y el gobierno local (Sierra, 1993). Estas bases del sistema de cargos presentados en capítulos precedentes (primero y segundo) también están vigentes en la lógica que siguieron los representantes de estos proyectos en algunas de sus principales fases. En efecto, quienes ocupan los puestos de mayor jerarquía en el PAE y las Grutas Tolantongo siguen un proceso jerárquico, además para llegar a él deben haber realizado cargos primeramente en la comunidad, entre ellos el de *nzaya* (delegado en otomí), la autoridad civil más importante. Es decir, el servicio (*b'épathe*) hacia la comunidad se antepone al cargo en la empresa turística. Cabe advertir que los cargos redundan en beneficios individuales y colectivos, por ejemplo, en el primer nivel el carguero no sólo obtiene prestigio, sino también visibilidad para saltar a una carrera política personal, esto es así puesto que generalmente es el representante de la comunidad frente a los agentes externos (Valdivia 2001, Sierra, 1992). El beneficio colectivo se refleja en las acciones y resultados tangibles (por ejemplo, en proyectos de infraestructura ejecutados) que conlleva el ejercicio de un cargo.

Vocación de líder y rotación

Es en el sistema de cargos donde podemos encontrar las expresiones de la *vocación de líder* y la *rotación*. La vocación de líder

se define como «sentido de responsabilidad por los otros, por la comunidad» (Velasco, 2002:251). En Tlacotalpilco y San Cristóbal todo ciudadano y ejidatario serían según Velasco «candidatos potenciales para ser guía o líder» y de ellos surgirá «el liderazgo necesario» que es «responsabilidad y obligación y después como privilegio». Así como sucede con el trabajo colectivo, el sistema de cargos también es formativo (Díaz, 2003), a esto se añadiría que es un proceso de aprendizaje en gestión, cabildeo, negociación con agentes externos y también sacrificio, o como expresa Albo «una carga no un lucro» (2009:6). Sin embargo, no basta con hacer las cosas «bien, gratis y obligadamente» «hay que hacerlas con gracia» y ocurre cuando alguien cumple «con gusto» (Guerrero, 2013:53).

En las entrevistas efectuadas a las autoridades de ambas comunidades expresaron que cuando se ostenta un cargo o se sirve a la comunidad se «entrega tiempo», se «sacrifica» para cumplir con esas funciones. En mi experiencia relativa a los cargos ejercidos por mi familia, aun sin la educación formal más allá del nivel básico, cuando uno de ellos ha recibido el nombramiento de un cargo en asamblea ha tenido que desarrollar su *vocación de líder* y en efecto cuando se hace con gusto está presente la *gracia*. El ejercicio del cargo no se desempeña individualmente sino de forma colegiada. Como se nota en los organigramas presentados en los capítulos tercero y cuarto, cada titular es acompañado y auxiliado por otros que están dentro de ese puesto ejecutado por un secretario, tesorero o vocales. La persona que ostenta dicha jerarquía debe tener la capacidad de organizar a sus integrantes y hacer su papel como tal, pues de modo anticipado sabe que en algún momento deberá rendir cuentas en la asamblea, transparentar sus acciones y ser revocado si la asamblea lo considera.

Un testimonio de un ejidatario en San Cristóbal ilustra su vocación de líder de la siguiente manera:

Yo sólo llegué hasta cuarto de primaria, pero era bueno para trabajar y arrear la yunta de bueyes. Cuando empezamos con nuestra empresa todo era muy rústico: los sanitarios, la tienda y la cocina. No había dinero, no había experiencia. Cuando me nombraron representante del comité de comercialización tuve que aprender. Tuve ideas para llevar el control de la venta y comprar la mercancía. Compraba un bulto de azúcar y preguntaba: «¿A cuánto me lo venden? ¿Cuánto le voy a aumentar?» Hacía mis notas, le ponía «a tal precio se compró y a tal precio se va a vender». Todo lo anotaba en una libreta y luego a sumar, hacer el corte de caja y que todo cuadrara. Ahora los jóvenes saben usar la computadora y todo es más rápido, pero se les ha olvidado hacer las cosas detalladamente (señor Agustín, entrevista 26 de enero de 2012).

En tanto, en Tlacotalpilco, un expresidente del Consejo de Administración también expresó:

Cuando estuve en taquilla aprendí a tener un criterio sobre cómo quedar bien con el cliente y no derrochar las cosas del PAE. Sobre todo cuando te solicitaban que les hicieran un descuento. Cuando estaba al frente de la administración tuve un roce con un turista y yo no estaba preparado para esa situación. No es lo mismo que uno vaya a uncir la yunta sobre el surco, ahí con quién pelea uno. Se termina la jornada, se desata la yunta y se le da su pasturita. En el PAE la situación era otra, uno tenía que hacerle frente a lo que se presentaba (señor Basilio, entrevista 29 de octubre de 2011).

El liderazgo que emerge en estas comunidades se acerca a uno de tipo «democrático participativo». De acuerdo con Otero (2006:24), esto es así porque los modos de participación incluyen una comunicación fluida de abajo hacia arriba y viceversa, de tal forma que existe plena representación real de las bases

por la dirigencia, en este caso de los cargueros y la comunidad. Asimismo, Otero afirma que los intereses de corto y largo plazo coinciden con los de las bases y existen mecanismos de revocación cuando se presentan desviaciones importantes. Por último, un liderazgo de ese tipo promueve rendición de cuentas, democracia interna y mayores posibilidades de reducir la corrupción y la cooptación.

La rotación es otro principio dentro de las formas de organización social de las comunidades y que puede observarse en el sistema de cargos; es considerado por Falla (citado por Millán, 2005:226) como «el elemento más sobresaliente de la jerarquía en el sistema» porque en su estudio de una comunidad tlaxcalteca daba cuenta de la rotación anual de los miembros de cuatro barrios con la finalidad de que todos participaran del prestigio derivado de los asuntos eclesiásticos y la organización. Millán (2005) sostiene que al funcionar sobre divisiones territoriales las jerarquías civiles y religiosas se convierten en uno de los «factores primordiales de integración» que se sustenta en el sentido horizontal que propone la circulación de los cargos al viajar entre unidades territoriales. De esa forma, los cargos circulan entre los barrios o manzanas de Tlacotalpilco y San Cristóbal para las cuestiones de la comunidad o del proyecto turístico. Carrasco (1961:483) consideraba el sistema cívico religioso como un «tipo de democracia» en la medida en que los cargos están abiertos a todos y el funcionamiento de su escala tenía como resultado que todos participaran por «turno» en las responsabilidades. Por su parte, Albo (2009:5) explica que la rotación o el turno para nombrar a la gente en los cargos (civiles, festivos y sacrales) los clasifica, en especial, a quienes han alcanzado cierto nivel.

En Tlacotalpilco y San Cristóbal los cargos no están abiertos a todos los miembros de la comunidad, sino sólo a quienes tienen la distinción de ciudadano o ejidatario. Aunado a ello,

el ejercicio de cargos en los emprendimientos turísticos sólo es para los denominados socios. No obstante, se sigue la rotación en la designación de los representantes en el consejo de administración del PAE y la administración en las grutas, así como los diversos comités de apoyo. En Tlacotalpilco los nombramientos ocurren cada dos años y en San Cristóbal suceden anualmente, el turno ha consentido la posibilidad de que los socios puedan servir en todos los puestos establecidos, mismos que irán en aumento según las necesidades de los proyectos. El hecho de que los socios hayan pasado por cada cargo permite que sepan su funcionamiento y posean un conocimiento global acerca del ingreso de recursos económicos si es el caso (por ejemplo, los encargados de hoteles, restaurantes, tiendas). Por tanto, en la rendición de cuentas e informes de las respectivas asambleas se vigilan los ingresos económicos y se controla el desvío de recursos. Otro elemento derivado de la rotación es evitar la permanencia de personas en los puestos por tiempo indefinido. Asimismo, es un mecanismo de formación permanente hasta que la persona reúna las competencias requeridas (liderazgo, solvencia moral) para ocupar el puesto de mayor jerarquía, que en ambos proyectos es la de administrador. A diferencia de otros cargos en los que no siempre se cumple con el escalafón, el puesto de administrador no se alcanza sin que antes se hayan ocupado otros oficios menores dentro del emprendimiento turístico y en la comunidad.

Es pertinente hacer hincapié en que las formas propias de organización social (como las denominó Bonfil), *ayllu*, *taki*, *ayni* (como le denominaron los del Buen Vivir) o ejes de la comunalidad (como se sugiere en este texto) la asamblea, la faena y el sistema de cargos, además de ser elementos clave en la reproducción de la vida comunitaria, también fueron los principales recursos sociales y culturales detrás de los proyectos de

desarrollo. A tales recursos sociales y culturales se sumaron los recursos naturales que proporcionó el territorio, como lo es el agua termal. En ese proceso las comunidades de Tlacotalpilco y San Cristóbal desempeñaron el papel de *agentes de desarrollo*, es decir, cada una impulsó una serie de acciones para lograr un cambio progresivo y un bienestar en la vida de sus miembros (Veltmeyer, 2003b). Un *agente* (individual o colectivo) posee una aptitud transformadora de su entorno y es «capaz de desplegar un espectro de poderes causales, incluido el poder de influir sobre el desplegado por otros» (Giddens, 2006:52). Desde esa postura la comunidad como agente y con sus recursos propios tuvo la capacidad de cambiar su medio y generar así el bienestar de quienes forman parte de ese espacio, incluyendo los migrantes. Del mismo modo, se desencadenó un desarrollo basado en la comunidad caracterizado por una autosuficiencia, un crecimiento endógeno y formas de acumular un excedente sobre el que se tiene control. Ese control contempla la generación y la distribución de la riqueza y decisiones comunitarias acerca de la propiedad de las tierras y los medios de producción (O'Malley, 2003).

La articulación del desarrollo, más allá de la dimensión económica

Entre las críticas que hicieron los propulsores del desarrollo alternativo y el Buen Vivir a los estudios de desarrollo convencionales destacan: la separación entre el desarrollo económico y el desarrollo social (Guydnas, 2011a; 2011b); la meta universal del progreso; en su «deriva productivista» y la visión mecanicista y lineal de crecimiento económico (Acosta, 2015:310). Lo que proponen los estudiosos del desarrollo alternativo y el Buen Vivir es una «integridad del proceso de desarrollo», «nexo entre lo social y lo económico» y equidad en la distribución de los recursos

(Veltmeyer, 2000:126). Cabe precisar que el concepto de desarrollo considera otros ámbitos, como lo político, ritual-sacral y cósmico (Albo, 2009); por ende, el bienestar no depende solamente de la posesión de bienes materiales o de niveles de ingreso, sino también del disfrute de bienes inmateriales, «realización efectiva y espiritual» de las personas en asociación familiar o colectiva y reciprocidad en las relaciones de intercambio (Farah y Vasapollo, 2011:21). A partir de la experiencia de Tlacotalpilco y San Cristóbal se identificaron las siguientes dimensiones del desarrollo: económica, política, social y cultural.

Dimensión económica: ingresos y opciones de empleo

En lo económico, el PAE y las Grutas Tolantongo cuentan con la presencia de turistas de manera permanente (excepto por la influencia de 2009 y la pandemia de covid-19) y destacan entre los primordiales destinos turísticos que forman parte del corredor de Parques Acuáticos y Balnearios del estado de Hidalgo. En 2016 se solicitó información a la Secretaría de Turismo en torno de la afluencia de turistas en los corredores turísticos durante los periodos vacacionales de Semana Santa y verano. En ese año la Secretaría de Turismo indicó que más de la mitad de los turistas concurrió al corredor de Parques Acuáticos y Balnearios (de un total de seis establecidos en Hidalgo por la Secretaría de Turismo). Posteriormente, en 2018, la misma dependencia reportó que 65% del total de turistas registrados en ese año se dirigió al mismo corredor (*Síntesis*, 2019), lo que demuestra la demanda permanente y la atracción de turistas hacia los parques acuáticos y balnearios. Los turistas no sólo pagan por el acceso al agua termal, sino por el uso de servicios que ahí se ofertan, que van desde el hospedaje, la alimentación y otros atractivos (senderismo, tirolesa, *canopy*). A partir de los ingresos económicos derivados

del turismo, por ser parte de la asociación civil o de la sociedad cooperativa se cuenta con estos beneficios: utilidades, estímulos económicos, apoyo médico, gastos funerarios y pensión por retiro. Cada ejidatario (San Cristóbal) o ciudadano (Tlacotalpilco) socio puede colocar un negocio dentro de los establecimientos, las ganancias que obtenga son para él en su totalidad sin necesidad de reportarlas a la asamblea de socios o ejidatarios. Otra prebenda importante que poseen quienes integran el PAE o las Grutas Tolantongo es el empleo permanente, actividad laboral por la que reciben un ingreso independiente de los beneficios previos. Las personas que no tienen el estatus de socio también obtienen ciertos apoyos, como despensa familiar, estímulo económico en días festivos (Día del Padre, Día de la Madre), empleo y acceso gratuito a los establecimientos. En el trabajo de campo se observó que aparte de los residentes otras personas que radican en comunidades aledañas tienen ingreso al empleo. Algunas familias que se asientan en la carretera que lleva al PAE o a las grutas han establecido negocios particulares destinados a los turistas.

Los beneficios de los ingresos económicos del PAE y de las grutas no se dan sólo en el nivel individual o familiar, pues incluyen a la comunidad en general al destinar recursos para la infraestructura (iglesia o templo evangélico, escuelas, clínica de salud), servicios (transporte, agua potable, drenaje) y las festividades (fiestas patronales y evangélicas en el caso Tlacotalpilco). Como se ha documentado en los capítulos V y VI, en las dos comunidades las fiestas patronales son suntuosas por la cantidad de pirotecnia desplegada, multiplicidad de eventos realizados (deportivos, carrera de caballos, pelea de gallos, rodeo), presencia de artistas, grupos y bandas musicales que no se ven en otras fiestas, pero sobre todo comida en exceso y gratuita para los visitantes. Por tal motivo, las fiestas patronales han adquirido fama y prestigio más allá de los límites territoriales de Tlacotalpilco y San

Cristóbal. En su investigación en cuanto a las fiestas patronales en las regiones migratorias, Arias (2011) documenta que la fiesta se independizó de los recursos locales, provenientes de la agricultura o la ganadería, y comenzó a depender de los ingresos y salarios de los migrantes. De esa forma, se gastaba en celebraciones costosas que mostraban en el pueblo y en sus alrededores el éxito de los migrantes. En las dos comunidades de estudio es notorio que los recursos para las fiestas patronales ya no provienen de las actividades agropecuarias, pero tampoco de los salarios de los migrantes, sino de los ingresos generados por el turismo. Así como lo expone Arias (2011), con el caso de la migración internacional, las fiestas de Tlacotalpilco y San Cristóbal muestran el éxito que han tenido los proyectos turísticos.

Al respecto, es imprescindible seguir estudiando acerca de los niveles de bienestar que genera un proceso de desarrollo, en esas comunidades de origen indígena el bienestar tampoco tiene una connotación individual (sólo socios) porque incluye a los no socios, por tanto, también es colectiva. Previamente se ha asentado que parte de los ingresos económicos en el PAE y en las grutas se destinan a la comunidad para provecho de todos sus miembros sin distinción, e incluso alcanzan a personas de otras comunidades durante la fiesta patronal. En su análisis sobre la connotación del concepto «rico» en Aymara, según Xavier Albo es «del que tiene en abundancia para poder compartir y celebrar con los demás» (2011:134 y 135). Se destaca que en otros pueblos originarios, como los guaraní, también existe tal concepción de las «relaciones de reciprocidad» y «el poder compartir» cuando hay en abundancia. En Tlacotalpilco y San Cristóbal aún se observa la ideología «del poder compartir»; desde mi punto de vista, cuando esta lógica se diluya los proyectos de desarrollo habrán perdido la esencia con la que fueron cimentados en su origen y la generación de bienestar colectivo.

Por otra parte, la repartición de los ingresos económicos para los socios en el PAE y en las grutas depende todavía de su trabajo y servicio en el espacio turístico y en la comunidad. Esta distribución del dinero tiende a ser equitativa y transparente, pues todo se hace público en la asamblea de socios y de ejidatarios. Dicha forma de administrar el PAE y las grutas, basada en el trabajo y el servicio, junto con la distribución del excedente acumulado para los socios, los no socios y la comunidad en general, fue un proceso que también documentaron Flores *et al.* (2015:91-93), quienes realizaron un estudio sobre turismo rural en dos comunidades otomíes del Valle del Mezquital con el enfoque de la *economía social*.²⁶ En esa investigación examinaron los principios básicos de esta economía, como la confianza, la reciprocidad y la solidaridad. Entre sus resultados encontraron que los comuneros y ejidatarios son quienes deciden la administración de sus recursos; la producción de bienes y servicios turísticos tiene el objetivo de contribuir a mejorar la calidad de vida de todos; el desarrollo de la actividad turística se lleva a cabo sin intermediarios; y el excedente económico no es un fin en sí mismo, sino un medio indispensable para la reproducción social. Flores *et al.* (2005) dan cuenta también de un *bienestar colectivo* porque la dinámica de consumo se condiciona socialmente por un proceso de no acumulación, por la estructura de distribución económica y acciones convenidas para su desarrollo cultural. En ese sentido, los que forman parte del PAE y de las grutas son los dueños de ambos proyectos, por tanto, ellos controlan el excedente acumulado, la generación y la distribución de la riqueza.

²⁶ Tal enfoque es entendido como espacio de acción social constituido «por individuos, familias, comunidades y colectivos de diverso tipo que se mueven dentro de instituciones decantadas por la práctica o acordadas como arreglos voluntarios, que actúan haciendo transacciones entre la utilidad material y valores de solidaridad y cooperación» (Coraggio, 2002:1).

Dimensión política: reconfiguración de la organización política comunitaria y control de recursos, agua y tierras

Los proyectos turísticos reconfiguraron la organización política comunitaria en diversos ámbitos, en primer lugar, se observa su incidencia en apartados de los reglamentos de usos y costumbres de las dos comunidades que definen los criterios para ser considerados parte de la asociación civil o la cooperativa y establecen el cumplimiento de la faena para el reparto de beneficios. En segundo lugar, efecto de los proyectos en la estructura política de la comunidad, fue la creación de más comités y por tanto nuevos cargos comunitarios. Anteriormente las autoridades tradicionales en ambas comunidades estaban compuestas en lo civil por tres figuras: juez auxiliar, los encargados de apoyarle para transmitir información (ministril en Tlacotalpilco y regidor en San Cristóbal) y quienes hacían la labor de policías. En lo religioso los mayordomos, en lo agrario el juez de agua en Tlacotalpilco y en San Cristóbal las autoridades ejidales (comisariado y consejo de vigilancia). Los esquemas sobre los cargos comunitarios presentados en los capítulos III y IV, respectivamente, revelan que en lo civil se añadieron las representaciones de tesorero y secretario. En consecuencia, surgieron más ámbitos de atención que sobrepasan lo religioso, civil o agrario, entre ellos los de desarrollo comunitario (comité de obras, drenaje, agua potable), salud (comité de clínica) y fiesta (comité de feria). Estos comités se vinculan con las necesidades de las comunidades, pero se crearon otras para las exigencias del emprendimiento turístico (consejo de administración, de vigilancia). El surgimiento de más cargos muestra la capacidad de adaptación de las dos comunidades para atender otras demandas y la creación de figuras que han sido legitimadas y jerarquizadas por sus respectivas asambleas. Finalmente, se da cuenta del crecimiento poblacional, la

demanda de más servicios y atención a las personas (Vázquez y Gómez, 2006). Tales condiciones estructurales locales y externas, que propician la creación de más cargos comunitarios y los conflictos que este proceso genera, constituyen otro tema pendiente que debe documentarse.

Un tercer cambio fundamental en la dimensión política de la comunidad ha sido la inclusión de otros sectores de la población, en este caso las mujeres y los jóvenes. En Tlacotalpilco, la visibilidad de la mujer en el espacio político como ciudadana tuvo como precedente la solidaridad que mostró en distintas fases del proyecto turístico. En San Cristóbal, a partir de las necesidades de trabajo, se limitó el ingreso a la sociedad cooperativa a la edad de los 25 años; dicha restricción etaria propició una mayor presencia de los jóvenes en diversas dimensiones del gobierno comunal (asamblea, ejercicio de cargos). Una cuarta derivación de los proyectos hacia la estructura política fue la sistematización y la sobreestimación de la ciudadanía comunitaria (Quezada, 2018a). En una y otra comunidad se observó un creciente interés de las personas para reunir elementos suficientes (documentación, trabajo, servicio, prestigio) para ser considerados ciudadanos o ejidatarios. Antes de que esa intención llegara con la máxima autoridad (asamblea comunitaria en Tlacotalpilco y asamblea ejidal en San Cristóbal), los candidatos debían seguir un proceso y presentarse previamente con algunas instancias de autoridad (Consejo Consultivo Ciudadano y Comisaría Ejidal) a fin de validar la solicitud y la documentación. Las personas de edad mayor coincidieron en que el procedimiento para adquirir la ciudadanía comunitaria y la selectividad de los ciudadanos surgió por la presencia de los proyectos. Dado que la condición de ciudadanía y de ejidatario era la entrada para volverse socios, debía vigilarse la elección de las personas. Fue en ese contexto en el que emergió la categoría *socio* como una frontera más de

pertenencia en la comunidad y otro vínculo relacionado con un emprendimiento turístico, pero cimentado en el trabajo y servicio comunitario.

Otra consecuencia de suma relevancia de los proyectos han sido el control de dos recursos naturales predilectos: el agua y la tierra. En las respectivas asambleas (ejidatarios y de socios) se acordó prohibir la venta de tierras a personas que no fueran residentes de ambas comunidades. En San Cristóbal aquellos ejidatarios cuyas parcelas se encontraban cerca de los principales atractivos turísticos cedieron dichos predios a la sociedad cooperativa. El dominio de estos recursos naturales también ha implicado su defensa y confrontación con otros agentes: comunidades aledañas, empresarios y el propio Estado mexicano. En el capítulo V se describió el conflicto en Tlacotalpilco con miembros de una comunidad contigua porque sus parcelas se ubican cerca del ojo del agua termal y comparten territorialmente un cerro, de donde se supone se origina dicha agua. En esa controversia algunos actores (partido político) utilizaron la discrepancia de las dos comunidades para enfrentarlas entre sí, aunque al final ambas llegaron a un acuerdo. En San Cristóbal, tal como se ha advertido en el capítulo VI, en la década de 1940 un político afamado en el estado de Hidalgo buscó apropiarse de la Barranca de Tolantongo, por lo que cooptó a las autoridades y permutó el espacio donde se hallan estos recursos naturales (río, gruta, túnel). En respuesta los ejidatarios iniciaron un proceso legal y revirtieron la permuta. Más tarde, otros empresarios insistieron en la adquisición de la Barranca de Tolantongo, asimismo, los gobiernos estatal y federal pretendieron expropiarla para declararla un Área Natural Protegida (ANP). A pesar de las ofertas económicas de los empresarios y las supuestas ventajas de un ANP, los ejidatarios rechazaron estas pretensiones. Intentaron convencerlos en múltiples ocasiones y desde el gobierno del estado se les excluyó de recursos económicos durante un tiempo.

Desde mi apreciación, el hecho de que en Tlacotalpilco y en San Cristóbal se hayan fundado una asociación civil y una cooperativa permitió formalizar y legitimar la posesión de los recursos naturales en el marco de la propia legalidad del Estado mexicano. El proceso de control del agua y de la tierra en ambas comunidades, con mayor complejidad en San Cristóbal en concordancia con Carlos Rodríguez (2015:25), implica la disputa del territorio, pues se «va más allá de la posesión de las tierras o de la existencia de determinados bienes naturales como el agua, bosque o paisaje». Incluye también la defensa de un «conjunto de relaciones y percepciones», la historia común, la identidad, el arraigo, la forma de producir y distribuir lo producido, el paisaje, las costumbres, la forma de organizarse y de tomar decisiones. Tanto los ciudadanos de Tlacotalpilco como los ejidatarios de San Cristóbal han tratado de imponer su propia *territorialidad*, concebida como «prácticas, acciones y relaciones de actores sociales por construir material y simbólicamente su territorio frente a otras formas de producirlo» en un proceso de disputa y conflicto (Rodríguez, 2015:35).

Dimensión social (cohesión social)

Existe un reconocimiento de la manifestación de cohesión social al interior de los pueblos indígenas debido a que los vínculos que relacionan a los individuos con la comunidad son fuertes y los valores que rigen la vida colectiva son ampliamente aceptados por los miembros (Cepal, 2007). Tal cohesión social, basada en la reciprocidad, la cooperación y la confianza, es también un recurso sociocultural importante que, según Mota y Sandoval (2006:813), da contenido al capital social. Estos autores sostienen que la cohesión social es una de las «mayores virtudes» del capital social de los indígenas. El PAE y las grutas han tenido efectos en la cohesión social de la comunidad en aspectos como la

dinamización de la faena, la defensa de la territorialidad y la vida ritual festiva. En las dos comunidades el trabajo colectivo ha sido una de las formas de organización social tradicional mediante el cual se han realizado múltiples proyectos de infraestructura y de servicios básicos (agua, energía eléctrica). Usualmente, la faena la ejecutan aquellas personas que tienen la connotación de ciudadanos o ejidatarios y no todos los miembros que integran esas comunidades. Sin embargo, en las fases más significativas del PAE y las grutas se dio el aporte físico y en especie (alimentos) de más personas que no tenían el atributo de ciudadanos o ejidatarios, como las mujeres y los avecindados.

Más allá de que una organización civil, una sociedad cooperativa y sus respectivas asambleas sean las que administran el agua termal, existe conciencia de que el recurso natural es un *patrimonio cultural comunitario*. Según Smidht (2013), este tipo de patrimonio se apoya, se defiende y se protege por todos los ciudadanos a través de su participación en faenas y contribuciones que los convierten en dueños de esos proyectos comunales. En las preguntas planteadas durante el trabajo de campo a las personas que no son socias de ambos proyectos en cuanto a su actuación en caso de una posible expropiación o conflicto se afirmó que participarían en su defensa. De alguna forma todos se benefician de los proyectos turísticos, unos más que otros, pero el acceso gratuito y disfrute del recurso para la recreación aplica para todos. Otro efecto importante del PAE y las grutas Tolantongo es la vida ritual festiva de las comunidades, la fiesta patronal no sólo se trata de la veneración de San Lorenzo de Padua, o de San Cristóbal, en coincidencia con Arias (2011:156) es también una «ocasión particular y un tiempo festivo» reconocido al interior y fuera de la comunidad. En esas fiestas se recibe la visita de los santos patronos de otras comunidades, por tanto, «mantienen y recrean relaciones entre comunidades» (Arias, 2011:156).

Asimismo, la fiesta es un espacio de «sociabilidad» donde se crean, consolidan, reparan o rompen las relaciones entre familiares y vecinos (Guerrero, 2013:47). Los residentes católicos de Tlacotalpilco y San Cristóbal como anfitriones ofrecen alimentos y rituales para sus visitantes, estos convites tienen que ver con relaciones de reciprocidad, «ofrendar y compartir» como fundamentos de la vida y reproducción de los otomíes (Sánchez, 2007). En el desarrollo de la fiesta y ofrecimiento de alimentos suelen participar las familias, sin distinción de su nivel de membresía dentro de la comunidad (ciudadanos, ejidatarios, avecindados). En San Cristóbal, por los ingresos económicos que poseen a partir de las Grutas Tolantongo, las familias elaboran los alimentos más costosos para los visitantes, además, realizan sus respectivas comisiones como labores de limpieza, cocina, vigilancia y actividades propias de la Iglesia (misa, procesión, veladores). En Tlacotalpilco, se hace otra fiesta que no es el santo patrón, sino de dos Niños Dioses el 25 de diciembre, al igual que la celebración de San Lorenzo Mártir, es un evento de gran magnitud que también recibe apoyo del PAE. Sobresalen las relaciones de reciprocidad, pues están presentes los apoyos que se ofrecen al mayordomo como trabajo, animales, insumos, para la comida y la bebida (pulque, vino, cerveza). A pesar de que en la comunidad existen dos iglesias cristianas, algunos de sus adeptos colaboran con el mayordomo de manera voluntaria. Recientemente es común observar la presencia de turistas en las fiestas patronales de San Cristóbal y Tlacotalpilco.

La valoración de la faena, la defensa de la territorialidad y la vida ritual festiva redundan en la consolidación de la cohesión social de la comunidad. Esta cohesión social se encuentra por encima de las diferencias religiosas (en especial, en Tlacotalpilco por la existencia de las iglesias evangélicas), partidistas y grado de pertenencia en la comunidad (ciudadanos, avecindados,

ejidatarios, socios). En la comunidad de El Alberto, ubicada en el Valle del Mezquital, donde se cuenta con un proyecto turístico, Rivera (2009), Gaete y Monroy (2018) evidencian en sus investigaciones la cohesión social. Para Rivera, la existencia de este proyecto separó lo religioso de lo comunitario, católicos, evangélicos y espiritualistas han participado con faenas y cargos en el proyecto. En tanto, los segundos sostienen que independientemente del credo religioso existe claridad sobre el sentido de pertenencia a la comunidad regida por un reglamento que permite la participación de todos los ciudadanos comunitarios en la empresa EcoAlberto.

Dimensión cultural (conciencia étnica positiva, desestigmatización y visión de un bienestar comunitario)

En el impulso y la consumación del PAE y las Grutas Tolantongo es evidente una *conciencia étnica*, entendida como «una forma ideológica de las representaciones colectivas de un grupo étnico (...) resultado de un proceso de identificación», «no es ajena a las fluctuaciones adaptativas impuestas por el contacto étnico, pero se realiza en la relación entre nosotros, en unidad o consonancia con el *ethos* grupal» (Bartolomé, 1979:315). La conciencia étnica también es una «fuerza concentrada en el interior del grupo», que puede convertirse en un arma frente a ciertos ataques externos. La reacción puede llevarse a cabo de formas pasiva (actividades de la vida cotidiana y ceremonial) y activa (decisiones y acciones políticas que garanticen el porvenir del grupo) (Mager, 2015:215). En Tlacotalpilco y San Cristóbal se advierten tres momentos importantes de la conciencia étnica. El primero tuvo que ver con la decisión consensuada en las asambleas de aprovechar el agua termal y defender la territorialidad. En concordancia con Bartolomé (1979:314), esta conciencia étnica se convirtió en el

principal «agente movilizador» para la consecución de esos dos objetivos. Un segundo momento está relacionado con definir la forma de pertenencia a las organizaciones que administran el PAE y las grutas, el trabajo y el servicio hacia la comunidad conforman los criterios primordiales. El tercer momento es el rescate y fortalecimiento de la cultura tradicional, un mecanismo que fue documentado por Tetreault (2009) en su investigación sobre la reserva de la biósfera de la Sierra de Manatlán en Ayotitlán, Jalisco.

En Tlacotalpilco se descubre un proceso de reetnización (autoconciencia positiva de ser indígena), que ha conllevado al reconocimiento de la autoidentificación como indígena, la difusión de la lengua otomí y el uso de la vestimenta tradicional. Durante el trabajo de campo en una reunión con las principales autoridades comunitarias (consejo consultivo y delegación) se les formuló si la comunidad se consideraba indígena y ellos respondieron de forma afirmativa. Si bien desde hace tiempo las personas utilizaban el término *nzúmhai* (tierra colgada en otomí), el significado otomí de Tlacotalpilco, fue hasta 2008 en que se decidió hacerlo público al objetar la denominación nahua (tierra de nobles). Esto se debió a que en ese año se asentaron nombres en otomí a manzanas, caminos y brechas, incluso una de las avenidas principales fue designada como *nzúmhai*. Por otra parte, durante las festividades más relevantes, como la de San Lorenzo Mártir, fue común ver a las autoridades (comité de iglesia y delegación) utilizando la vestimenta típica de los otomíes. Además, se volvió común realizar una muestra gastronómica durante dicha fiesta para resaltar la comida y la bebida tradicionales. A escala del proyecto, el PAE ha reivindicado varios elementos de la cultura otomí como la lengua, la gastronomía y la vestimenta. En el capítulo V se indicó que esos recursos culturales no sólo han funcionado como una estrategia de mercadotecnia para atraer a los turistas, también se

han empleado en la negociación de recursos económicos frente a instancias externas.

En San Cristóbal el nivel de conciencia étnica para el uso y difusión de la lengua otomí no es tan fuerte como en Tlacotalpilco; de hecho, se evidencia que la lengua se está perdiendo, ya que de acuerdo con las autoridades, jóvenes y niños lo dejaron de hablar. En las entrevistas efectuadas con adultos mayores que aún conversan en otomí reconocieron que dejaron de transmitirlo a las siguientes generaciones. En 2020 aún funcionaba un Comedor del Niño Indígena del INPI, el cual ocupa las instalaciones del albergue que en otrora instituyera el entonces Instituto Nacional Indigenista en 1975 para hospedar a los niños que asistían a la escuela de San Cristóbal. En su tiempo fue de las pocas escuelas donde se podía concluir el tercero de primaria, esto era posible por la presencia de un promotor cultural, quien privilegió, según los ejidatarios de edad mayor, la enseñanza de la lengua española. A pesar de la pérdida de la lengua y la entrada del sistema ejidal, en San Cristóbal permanecen los tres elementos de la comunalidad: asamblea, faena y sistema de cargos. Éstos se expresan en la organización de la comunidad y de las grutas, por tanto, la pertenencia indígena se sostiene en lo que Aquino (2013) describe como la capacidad de establecer una relación social con la comunidad, comprometerse con la vida comunitaria y darles vida a sus instituciones. Durante las fiestas patronales a las que he asistido, he observado que el santo patrón escogido por la comunidad para crear una fiesta patronal propia es arreglado con ropa típica de los otomíes del Valle. De la misma forma, en distintas ocasiones los miembros del comité de fiesta suelen incluir también en su atuendo los bordados típicos de los otomíes. Es importante resaltar que la conciencia étnica en ambas comunidades será vital para mantener la lengua, fortalecer y rescatar la cultura tradicional, considerar el trabajo

y servicio para pertenecer a los proyectos y seguir destinando parte de los recursos económicos a la comunidad y a quienes no son socios. En contigua tesis, será fundamental vislumbrar que otros elementos se apropiarán con posterioridad, porque se coincide con Bartolomé en que «la conciencia de un pueblo no es sólo la recuperación del pasado» (1979:318), sino la valorización de aquellas formas tradicionales o de reciente adquisición que el grupo haya asumido como propias en un momento dado del proceso histórico. Como indica Mager (2015), para que llegue a su mayor eficacia la conciencia étnica requiere una profundización de la cultura y un pensamiento crítico, lo que ayudará a evitar situaciones precarias de la identidad étnica.

Por otra parte, como se ha expuesto en apartados precedentes, los proyectos de Tlacotalpilco y San Cristóbal han roto la idea de bienestar concebidas por diversas corrientes y modelos del desarrollo, incluyendo las reflexiones de Amartya Sen (2000). Este autor plasma un bienestar en el nivel individual producto de la libertad y capacidad de elección de las personas. Sin embargo, Huanacuni (2010) evidencia que en los pueblos indígenas el bienestar no puede concebirse sin la comunidad, sin la colectividad. Ésta es la premisa básica para los pueblos originarios que trasciende lo individual. En esa misma reflexión, Bastida, Melo, y Oulhaj (2012) afirman que en el contexto de los pueblos indígenas la satisfacción de las necesidades también se da de manera colectiva. En un estudio que llevaron a cabo en dos comunidades indígenas encontraron que a pesar de las diferencias se coopera y se realiza de forma conjunta una serie de actividades (tequio para los trabajos comunitarios, para la vivienda y las festividades) en beneficio de la colectividad. Desde esa perspectiva, los beneficios del PAE y de las grutas no sólo incluyen a los socios, sino a quienes no lo son y la fiesta (patronal) es para todos, situación que exhibe que la vigencia del bienestar, como expresa Simón

Yampara (2008), no es sólo material sino integral. Desde su visión, tal bienestar tiene que ver con cuatro crecimientos: material, biológico, espiritual y gobierno territorial con crecimiento.

El control social del proceso de desarrollo y la relación con las agencias del Estado

En el PAE se documentó la presencia de la Iglesia católica (diócesis de Muster en Alemania), la presidencia municipal y la entonces Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), el gobierno estatal, la Secretaría de Turismo (Sectur), la Secretaría de Reforma Agraria y empresas privadas como la Compañía de Diseño y Construcción de Empresas Turísticas (Conasses). En la sociedad cooperativa se encontró el soporte del Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital (PIVM), el Centro de Educación de Adultos (Ceda), la CDI, la Comisión Nacional de las Zonas Áridas (Conaza), la Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol), la entonces Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (Sagarpa) y la Secretaría de Turismo (Sectur). El PAE y la sociedad cooperativa también son miembros de la Asociación Estatal de Balnearios y Parques Acuáticos en el Estado de Hidalgo, la cual a su vez forma parte de la Asociación Mexicana de Balnearios y Parques Acuáticos (Ampaba).

El apoyo de estas agencias ha consistido en recursos económicos para proyectos de infraestructura, programas de capacitación para la atención al turista y publicidad. En cuanto a la administración de recursos, criterios de membresía y reparto de beneficios son controlados por las autoridades y los socios de ambos proyectos. Por tanto, se mantiene la autonomía y la independencia sobre la organización interna, lo que ha permitido conservar una postura de negociación en la gestión de recursos

económicos con las agencias del Estado. Esto último concierne a los diversos mecanismos que se han creado en ambos proyectos con la intención de evitar el desvío de recursos y mantener la transparencia, lo cual es posible por la lógica del *servicio* que subyace en el sistema de cargos y la práctica de la rendición de cuentas que opera en la asamblea. Una autoridad del PAE declaró que algunas instancias del gobierno se han beneficiado de los ingresos del proyecto turístico en el pago de impuestos y cursos de capacitación:

Cuando se inicia esto estábamos olvidados por esas dependencias, nunca se imaginaron que esto iba a detonar de esa manera. Cuando el parque ya empieza a impactar y a detonar las dependencias se acercan y sacan lo suyo. Por ejemplo, pagamos un derecho para usufructuar el agua, un derecho para usar los márgenes del río Tula, un derecho para desechos, aquí entran Conagua, Hacienda y salubridad. Para refrendar el distintivo M se tiene que capacitar a los trabajadores y nosotros tenemos que pagar esas capacitaciones (señor Basilio, entrevista 29 de octubre de 2011).

A excepción de las acciones de cooptación en San Cristóbal (convencimiento a las autoridades ejidales para signar una permuta sin aprobación de la asamblea ejidal, intentos para declarar la Barranca de Tolantongo como área natural protegida), no se documentó otra intervención estatal en ambos proyectos que comprometiera su autonomía e independencia financiera y de organización. En el caso de San Cristóbal las autoridades afirmaron que ha existido acercamiento de miembros de partidos políticos para proponer a algunos ejidatarios como candidatos a la presidencia municipal de Cardonal (municipio al que pertenece San Cristóbal). Sin embargo, la asamblea ejidal no ha permitido esas postulaciones. De acuerdo con el testimonio de uno de los ejidatarios,

los consejos de los ejidatarios mayores fueron útiles para que la postulación no se realizara: «Mi padre también nos aconsejó, nos dijo «ya no se metan, ya tienen en qué entretenerse. En la presidencia nunca van a quedar bien, dedíquense a cuidar esto»» (señor Miguel, entrevista 9 de febrero de 2012).

La intervención estatal es uno de los elementos que muestra el grado de empoderamiento de los grupos sociales subalternos. Es decir, el proceso a través del cual «conforman sus demandas u objetos de lucha, forman sus organizaciones» y generan una dirigencia para representarlos ante el Estado y otras organizaciones (Otero, 2006:20). Cuando una política estatal se impone al Estado desde abajo, a través de la iniciativa, la fuerza y movilización, estos grupos serán capaces de mantener su independencia y autonomía en el control de sus organizaciones. Concerniente al PAE y la sociedad cooperativa, las iniciativas surgieron desde abajo, y desde el principio hubo apropiación del proyecto, por ende, han mantenido el control de su organización. Una tendencia similar ha sido observada en otros proyectos turísticos que operan en la región, como el Eco Alberto, donde también es posible una autonomía financiera porque el emprendimiento fue legitimado por la asamblea comunitaria de El Alberto. De esa forma, la población también se ha desprendido de la presión clientelar de los partidos políticos (Gaete y Monroy, 2018).

Recapitulación

En este capítulo se llevó a cabo una examinación comparativa de los hallazgos empíricos primordiales en Tlacotalpilco y San Cristóbal, el análisis versó sobre tres aspectos: la comunidad de origen como unidad de análisis, el lugar de la comunidad en la discusión sobre migración y desarrollo y las características del desarrollo que se emprende en los dos lugares de estudio.

Respecto a la comunidad de origen se insiste en la necesidad de tomarla en cuenta como un nivel de análisis con la intención de apreciar la «complejidad» de los flujos migratorios indígenas, pero también se es preciso considerarla para comprender la complejidad del desarrollo. Lo que se revisó de ambas comunidades fueron los ejes de la comunalidad (asamblea, faena y sistema de cargos) y su articulación por medio de la ciudadanía comunitaria; en ésta se observaron diferencias en la forma de adquirirla y coincidencias en la flexibilidad del desempeño de las obligaciones para ciertas personas, además de que los derechos y obligaciones no son sólo para el individuo que la ostenta sino que abarcan a otros miembros de su familia. En el contexto de la migración se explicaron los cambios generados en la asamblea, la faena y el sistema de cargos al mostrar la capacidad de la comunidad de origen para reincorporar y retener a sus migrantes y las estrategias propuestas para reemplazar a los ausentes. Así, en las discusiones de la migración de retorno, la comunidad de origen debería ser un elemento de análisis en aras de ver el proceso de integración de los migrantes que regresan. El segundo aspecto revisado en este capítulo es la ausencia de la comunidad de origen en los planteamientos acerca de la migración y el desarrollo y su institucionalización dentro del Programa Federal 3x1 para migrantes. En el contexto específico de Tlacotalpilco y San Cristóbal, y con una historia migratoria distinta a la de otros lugares de migración histórica en México, se encontró que una de las principales formas en que los migrantes se conectaron con sus comunidades de origen fue por medio de la ciudadanía comunitaria. Este componente explicaba porqué no era tan visible que los migrantes formaran asociaciones y recaudaran *remesas colectivas* para acercarse a sus lugares de procedencia. Finalmente, el tercer aspecto contemplado fue el desarrollo promovido en Tlacotalpilco y San Cristóbal, en sintonía con los postulados

del desarrollo alternativo, el buen vivir y el etnodesarrollo. Se revisaron dos proyectos precisos y la influencia de la faena, la asamblea y el sistema de cargos en ellos. Al estudiarlos de manera conjunta se expusieron tres conceptos: la autogestión, la vocación de líder y la rotación. Del mismo modo, la comunidad local emergió como protagonista del desarrollo con un bienestar que refleja beneficios económicos y en otras dimensiones (económica, política, social, cultural). Asimismo, tales proyectos fueron constituidos por los recursos naturales, pero también por la organización comunal, de ahí que a pesar de que son dirigidas por figuras como una organización civil y una sociedad cooperativa mantengan autonomía en su administración y criterios de membresía.

Conclusiones generales



El estado de Hidalgo se posicionó entre las principales cinco entidades del país con los mayores índices de intensidad migratoria internacional en 2010 (Conapo, 2012). En 2020, aunque se ha movido de su posición según su índice de intensidad migratoria, todavía mantiene un grado alto de intensidad migratoria (Conapo, 2022). A partir de los datos del Censo de Población y Vivienda y de la Encuesta Nacional de la Dinámica Demográfica, entre 1990 hasta mediados de la década de 2000 se registraron los mayores volúmenes de la población migrante (Cortés, Granados y Quezada, 2020). En este flujo internacional de los hidalguenses el libro acentuó el componente étnico al exponer que no sólo se trata de la población más productiva la que emigra, sino personas que poseen una identidad étnica y algún grado de membresía dentro de sus comunidades de origen. Tal situación tiene implicaciones para los propios migrantes, sus familias y las comunidades a las que pertenecen. Con base en la información de los censos (2000, 2010), la Encuesta Intercensal 2015 y Censo de Población y Vivienda 2020 se observa que de la población indígena que reside en Hidalgo (nahuas y otomíes especialmente) quienes más emigran al país vecino son de origen otomí. Estos migrantes otomíes son primordialmente del Valle del Mezquital, donde la investigación etnográfica previa y la que se desarrolló en este texto documentó una migración internacional que data de los 1940 y que se volvió más común en 1990. En esa demarcación también se ubican los municipios con los índices más significativos y grados de intensidad migratoria en 2020, de igual manera, son aquellos con la mayor proporción de hablantes de lengua otomí. Además,



entre las 10 regiones geoculturales definidas en Hidalgo, el Valle del Mezquital es la principal expulsora de población hacia Estados Unidos y receptora de remesas. De esa forma, se enfatiza que la migración internacional que se presenta en Hidalgo se distingue por esta característica étnica. Del mismo modo, ha contribuido junto con otros estados del país que cuentan con población indígena migrante y que se movilizaron sobre todo en los 1990, a la *composición multiétnica* de la migración mexicana en los últimos años (Fox y Rivera, 2004).

Al respecto, se concuerda con la afirmación de que la migración internacional es uno de los tres proyectos que han definido la imagen del Valle del Mezquital en el siglo XX. Los otros dos son el indigenista y el agrarista, estos últimos consideraron como sujetos de las políticas derivadas a los indios, los campesinos y sus comunidades. Los factores de cambio fueron la educación y la introducción del agua de riego, ambos impulsados por el Estado. En cambio, el proyecto migratorio es planteado desde abajo y los sujetos son los migrantes, las familias y las comunidades, en tanto, las remesas son el principal agente de cambio (Contreras, 2016).

Durante el indigenismo, el Valle del Mezquital fue concebido como territorio semidesértico habitado por una población pobre e indígena. Por dicha razón, personajes como Manuel Gamio (1952) y Othón de Mendizábal (1947) arribaron a la región y realizaron investigaciones y propuestas para «modernizar» e incorporar a los otomíes a la sociedad nacional. Desde el Estado mexicano se instauró el Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital PIVM (1952-1990) como la agencia encargada de ejecutar las acciones de intervención del indigenismo. Por otra parte, cuando se puso en marcha el *proyecto agrarista* se introdujeron distritos de riego que fragmentaron al Valle en dos zonas contrastantes: árida y de riego. Notables estudiosos del campesinado, como Luisa

Paré (1978), Pilar Calvo, Roger Bartra (1977) y Eckart Boegue (1989), tomaron como ejemplo al Valle para explicar procesos como la semiproletarización, el caciquismo y la lucha de clases entre campesinos y burguesía agraria. La presencia de estos referentes del indigenismo y del campesinado en México llevó a la aseveración de que el Valle del Mezquital fue un laboratorio del indigenismo y de investigadores adscritos al Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) (Martínez, 1991). En ese sentido, el estudio de la región se originaba desde fuera, actualmente la investigación también se realiza desde dentro. Como oriunda de uno de los municipios que conforman el Valle me sumé a esta tarea junto con otras investigadoras (Rivera, 2006; Mendoza, 2007; Hernández, 2009). En el análisis de resultados de este libro esbozo mi conocimiento producto de la educación formal, así como la vivencia familiar del fenómeno migratorio y la práctica de la participación comunitaria en mi contexto indígena.

Desde la experiencia de las comunidades de Tlacotalpilco (perteneciente al municipio de Chilcuautla) y San Cristóbal (vinculado al municipio de El Cardonal) se plantearon estos objetivos: primero, caracterizar la forma de organización social de las comunidades; segundo, describir el proceso migratorio internacional y su incidencia en tres elementos de la comunalidad; y tercero, examinar los proyectos de desarrollo turístico con el análisis del proceso y las dimensiones del desarrollo. Para la consecución de esos objetivos se enunciaron los rasgos distintivos de la comunidad otomí del Valle del Mezquital: relaciones de parentesco, territorio y forma de organización social. En el caso de las dos localidades, el libro se centró en el último atributo, en el que destacaron la asamblea, la faena y el sistema de cargos. Aquí se nombraron ejes de la comunalidad y se abordaron de manera articulada al considerar el principio de complementariedad e

integralidad del pensamiento comunalista (Díaz, 2003; Guerrero, 2013). A parte de este pensamiento, otros enfoques teóricos que apoyaron la elección de acentuar las formas de organización social de estas comunidades fueron el etnodesarrollo y el Buen Vivir. Las tres propuestas coincidieron en que si la comunidad cumple ciertas condiciones puede tener una intervención protagónica y capacidad de agencia para generar un proceso de desarrollo y bienestar hacia sus integrantes.

Fue por medio de *la ciudadanía comunitaria* que se evidenció esta relación de los tres elementos de la comunalidad, la ciudadanía conlleva a identificar formalmente a una persona en el espacio político de la comunidad. La práctica de la ciudadanía comunitaria existe en ambas comunidades, manifestada en concreto en el trabajo y el servicio comunitario, la asistencia a la asamblea con voz y voto, el hacer faena y ejercer un cargo. En Tlacotalpilco, la persona es denominada como ciudadano; realmente prevalece una apropiación del término que es bastante conocido y se expresa en todo el proceso para alcanzar el grado de ciudadano (hacer la solicitud ante Consejo Consultivo, asegurar nombre en la lista, generar expediente). En San Cristóbal la palabra ciudadano se usa para otra denominación (mayores de 18 años que sólo hacen algunas faenas), lo equivalente del ciudadano comunitario es el ejidatario (por sucesión y mérito), que se deriva de la forma de propiedad de la tierra que aquí impera. Es importante considerar esto porque en la diversidad de comunidades indígenas que componen el Valle del Mezquital con seguridad existen otros términos para nombrar a esta persona que tiene un reconocimiento expreso en la esfera política de una comunidad. En esencia, ser ciudadano o ejidatario en Tlacotalpilco y San Cristóbal significa contar con uno de los principales grados de membresía que impacta en los niveles de estratificación y fronteras de pertenencia.

Lo anterior muestra la complejidad y las paradojas de ser miembro en esas comunidades y que puede repetirse dentro de la misma región y de otros contextos de México. Se puede afirmar que no todos los residentes de una comunidad indígena participan en esos ejes de la comunalidad (asamblea, faena, cargos), lo que cuestiona esta idea de que todos los reconocidos como parte de una comunidad ocuparán un cargo en algún momento de su vida. Esto no es así, pues depende de factores como el nivel de estatus al interior, el género, presencia de relaciones de parentesco, posesión de propiedad por herencia, entre otros. En las dos comunidades estudiadas se restringe para quien tiene un reconocimiento como ciudadano o ejidatario acreditado por una asamblea y cuyo nombre está escrito en un documento y resguardado en un archivo. Si bien se puede permitir la asistencia de otra persona que lo represente, el cumplimiento de los compromisos será adjudicado al titular de la ciudadanía comunitaria. Empero, lo que sí se comparte son los beneficios (servicios, lugar en el panteón), el prestigio social, las sanciones y la vergüenza pública, de ahí que se insista en la necesidad de tomar en cuenta la dimensión colectiva de la ciudadanía.

En la exposición del proceso migratorio internacional se observa que éste se generó de manera intensa en las décadas de 1990 y 2000. Dicha tendencia concuerda con lo que se ha documentado de la migración internacional a escala general en el Valle del Mezquital y el estado de Hidalgo. Al igual que lo han expresado diversos estudios de la migración indígena internacional, se constata el potencial de la comunidad de origen para reincorporar y retener a sus migrantes. Sin embargo, el interés se enfoca en específico hacia quienes tienen la distinción de ciudadanos o ejidatarios porque son los que nutren los ejes de la comunalidad. A partir de ello se denota que algunos migrantes tienen mayor necesidad de mantener vínculos con la comunidad de origen en

la esfera del gobierno comunal y del trabajo comunitario. Otro desvelamiento es que los vínculos que se establecen en el nivel comunitario pueden ser de distintos grados, en el libro se dio cuenta de uno en particular. Las estrategias que se implementaron en Tlacotalpilco y San Cristóbal para sus migrantes ciudadanos y ejidatarios fue crear en sus reglamentos escritos apartados para ellos. En la primera comunidad se permitió la sustitución del migrante en los deberes comunitarios o pagarlo con remesas, en la segunda no aplicó ninguno de estos dos y se estableció que el migrante aspirante a ejidatario, sobre todo el de mérito, regrese a los 25 años a San Cristóbal, con la finalidad de que desempeñe sus obligaciones de manera personal, después de ese retorno ya no puede emigrar de forma permanente (emigra por cuestiones de turismo o para visitar a sus familiares en ese país). Este hallazgo indica también que los grados de flexibilidad de una comunidad hacia sus migrantes tienen especificidades según las necesidades concretas de cada una y la trayectoria de vida de la persona. Por ejemplo, la variabilidad para ejercer las obligaciones de ciudadano o ejidatario siendo migrante o no obedece a si la persona estudia o enviuda. Por último, la experiencia de la comunidad de San Cristóbal aporta elementos para el estudio de la migración de retorno, la decisión de volver no siempre la escoge el migrante de modo individual. Aquí fue el acuerdo de una asamblea quien resolvió el regreso del migrante, por lo que se convirtió en una determinación colectiva (Quezada, 2018a). El migrante no sólo se reintegró a sus obligaciones comunitarias sino que se insertó laboralmente en el emprendimiento turístico, no volvió a realizar las actividades agrícolas ni experimentó la *recampenización forzada* (Contreras, 2018).

En lo que se refiere a los proyectos de desarrollo, las dos son de carácter turístico y destacan entre los destinos preferidos en el Valle del Mezquital. Entre los resultados encontrados sobresale

que los tres ejes de la comunalidad fueron los principales recursos sociales y culturales, de donde se desprendieron aspectos como la *autogestión* y la *vocación de líder* para emprender el Parque Acuático Ecológico Tlaco (PAE) y las Grutas Tolantongo. En las asambleas comunitarias se consensuó el aprovechamiento del agua termal y se nombraron a los representantes que lideraron las acciones establecidas para los proyectos. La faena fue el trabajo aportado en las fases más importantes y su cumplimiento se estableció como principio para recibir utilidades. Dentro de la lógica del sistema de cargos, el servicio y la experiencia previa de la persona a lo largo de los puestos ocupados fueron considerados en el nombramiento y desempeño de los oficios en el emprendimiento turístico.

No obstante, en el proceso de volverse empresarios, ocupar el agua termal con fines turísticos, legitimar la posesión, blindarse de expropiaciones, realizar pago de impuestos y cumplir con estándares de calidad, los pobladores tuvieron que incursionar en un proceso de institucionalización y de gestión empresarial. Esto significó la creación de otras figuras en las comunidades que antes no existían, como la de asociación civil (para PAE en Tlacotalpilco) y la sociedad cooperativa ejidal (para las Grutas en San Cristóbal), lo que trajo consecuencias en la estructura comunitaria. La primera es que emergió la categoría «socio» como otro nivel de membresía más y complejizó las fronteras de pertenencia (Quezada, 2018a). Además del vínculo comunitario tradicional por vía de la ciudadanía comunitaria se gestó otro lazo relacionado con una empresa. Sin embargo, ambos se enlazan, pues para ser integrante de los proyectos turísticos la persona tiene que ser ciudadana o ejidataria. Ser socio no es un asunto menor porque *de facto* la persona se convierte en *dueña* de estos establecimientos. En opinión de Elinor Ostrom (1999), un principio de la administración de los recursos comunes es tener límites claramente definidos, como cerrar a extraños para no correr el

riesgo de que el beneficio generado por el esfuerzo sea cosechado por individuos que no contribuyeron a ello. La palabra socio se escucha tanto en Tlacotalpilco como en San Cristóbal y se expresa como un rango privilegiado que no posee cualquiera.

La segunda consecuencia es que se difuminó el poder de la asamblea comunitaria en las disposiciones sobre los proyectos cuando en sus orígenes los asuntos se discutieron en ese espacio. En Tlacotalpilco se distinguen dos asambleas: la comunitaria y la de socios; en San Cristóbal, una asamblea ejidal en la que casi no figuran avecindados. Esta asamblea es la que controla los asuntos relativos a la comunidad y las Grutas Tolantongo y sólo los ejidatarios ocupan los puestos comunitarios de mayor rango. Al respecto, es pertinente discutir las alternativas que tienen las comunidades indígenas en el aprovechamiento colectivo de recursos naturales sin que esto represente fracturas de la vida comunitaria, ni generación de exclusiones. De manera preliminar pareciera que las experiencias de Tlacotalpilco y San Cristóbal realzaron las diferencias entre sus integrantes (ciudadanos-avecindados, ejidatarios-avecindados), las cuales se plasmaron incluso en sus reglamentos. Esto se percibió cuando comenzaron a emplear los marcos legales del Estado mexicano e instrumentos financieros (cuentas bancarias). No obstante, la ubicación de esos factores requiere ser examinada con mayor profundidad en un futuro.

En la caracterización del proceso de desarrollo de ambos proyectos se indicó que va más allá de la dimensión económica y el bienestar individual. Se han detectado otras dimensiones como la política, social y cultural. En tal descripción existen concordancias con los adeptos del desarrollo alternativo, etnodesarrollo o Buen Vivir, en los que se evidencia que dichos proyectos se propusieron desde abajo y la intervención vino de la comunidad. A pesar de que sólo los ciudadanos o ejidatarios socios administran los emprendimientos turísticos y reciben los principales

beneficios económicos, aún subsiste la *capacidad de compartir* la riqueza con los no socios (estímulos, despensa, acceso gratuito a las instalaciones, empleo según cada empresa turística) y destinar recursos para la infraestructura y fiestas patronales en el nivel comunitario. De la misma forma, todavía se mantienen canales de comunicación entre autoridades de la empresa y las comunitarias, estas últimas no sólo se encargan del resguardo de los establecimientos, también validan la ciudadanía comunitaria y administran el recurso económico otorgado a la comunidad. En síntesis, se trata de proyectos autosuficientes y las decisiones sobre ellos son colectivas porque se sustentan por la asamblea de socios o la ejidal con alguna intervención de las autoridades comunitarias. Hasta 2020 los proyectos recibían apoyos en infraestructura y publicidad de las agencias del Estado, pero la relación con ellas ha sido de negociación, ya que se mantiene la autonomía en la administración y organización de los proyectos turísticos. En el transcurso de volverse empresarios y poner en marcha los ejes de la comunalidad se usaron los recursos y la visión de los ciudadanos y ejidatarios. Por tanto, fue un proceso en el que se generaron aprendizajes; sin embargo, considero que debe existir un acompañamiento y no dejar solos a estos actores como responsables de su propio desarrollo. Cabe resaltar que esta era una recomendación que enfatizó Bonfil (1991 y 1995) en su propuesta del etnodesarrollo.

En la exposición de los tres objetivos enunciados con anterioridad se buscó relacionar la comunidad, la migración y el desarrollo. En la revisión de la literatura acerca de la migración y el desarrollo en México persistía una discusión en torno de la participación de los migrantes en el desarrollo comunitario y sus vínculos con sus lugares de origen. Aquí se indicaba que a través de esquemas de cooperación, como el Programa Federal 3x1, los migrantes podían canalizar sus remesas colectivas para

el desarrollo de sus comunidades de origen. En ese proceso se fortalecían los lazos entre los migrantes y su terruño (García y Padilla, 2011; Moctezuma y Pérez, 2006). Con todo, esas investigaciones documentaban la experiencia de entidades de migración histórica, pero con poca presencia de población indígena. En contextos indígenas los migrantes no sólo son portadores de una identidad, sino que tienen algún grado de pertenencia comunitaria. Así, en el debate migración y desarrollo era pertinente incorporar a la comunidad (Quezada, 2018c). El caso de Tlacotalpilco y San Cristóbal mostró que los migrantes y sus remesas no fueron los protagonistas primordiales del desarrollo, sino la comunidad. En efecto, los migrantes con el grado de ciudadanía siempre fueron considerados como parte de esa comunidad. Complementariamente, en correspondencia con otras investigaciones que han tratado de vincular la comunidad, la migración y el desarrollo se confirmó que las comunidades no sólo consideraron a su población local sino a sus migrantes (Rivera, 2009; Martínez, 20006).

Entre las situaciones que se debaten en las dos comunidades se encuentran la entrada de nuevos socios, la confrontación de derechos individuales y colectivos y la persistencia de la lógica comunal en los proyectos. Hasta 2015 en Tlacotalpilco estaba vigente que cualquier ciudadano comunitario que cumpliera con sus deberes por cinco años consecutivos tendría la posibilidad de ser parte del PAE. La asociación civil abriría en cualquier momento la convocatoria para integrar a otras personas como socios, serían candidatos quienes reunieran los criterios ya indicados. De acuerdo con una autoridad del PAE entrevistada, en junio de 2020 ya no se hizo ningún llamamiento, en 2017 de los que ya estaban registrados como socios se les entregó a cada uno 40 acciones para que las distribuyeran a quienes consideraran. Empero, la persona que haya recibido la acción deberá ser ciudadano comunitario y desempeñar sus deberes como tal. Con la

intención de supervisar que se respete este principio la asamblea de socios nombró en marzo de 2019 a un grupo de personas; en ese sentido un integrante del equipo expresó que apenas se está comprendiendo el discurso, la operatividad de las acciones y sus paradojas. Desde mi perspectiva, en la repartición de acciones es evidente una contradicción entre el derecho individual y el sistema normativo de usos y costumbres. En apariencia este socio tiene la libertad de heredar o vender su acción a quien considere y legalmente lo puede hacer. No obstante, se pretende que las autoridades comunitarias sean quienes avalen ante el PAE si la persona que recibirá la acción es ciudadano comunitario. Si bien se continúa con la condición de la ciudadanía comunitaria en el PAE para recibir beneficios y ser parte de él, considero que se excluyeron a todos aquellos ciudadanos que cumplieron con los requisitos estipulados desde el año 2000 (trabajar como ciudadano por cinco años) y que no tenían ningún familiar socio. Tal situación podría tener impactos en la cohesión social dentro de la comunidad, pues el acuerdo anterior para el ingreso al PAE estaba reconocido en la asamblea comunitaria, escrito en el Reglamento de Usos y Costumbres y en el reglamento de la empresa. De la misma forma, las tres autoridades principales, administrador del PAE, delegado de la comunidad y presidente del Consejo Consultivo lo manifestaban en sus discursos y se lo recalcan a quienes eran aceptados como ciudadanos.

En San Cristóbal hasta 2017 los ejidatarios por sucesión y mérito podían proponer sólo a dos hijos o hijas como socios (Quezada, 2018c); en 2020 continúa dicho consenso. Sin embargo, de acuerdo con la entrevista del mes de junio de 2020 (a un ejidatario que fungía como integrante de un comité para la comunidad), las mujeres todavía no son aceptadas como ejidatarias por mérito. Desde su punto de vista, y debido a que tanto él como otros compañeros suyos solamente tuvieron hijas,

la asamblea ejidal deberá flexibilizarse para incorporarlas. En contigua tesis, se viven las contrariedades de los derechos individuales y colectivos, por ejemplo, en 2020 se habían destituido como socios y ejidatarios a seis personas por malversación de fondos. La deposición por desvío de recursos está acordada en su reglamento y es respaldado por la asamblea ejidal, los implicados interpusieron una demanda a las autoridades ejidales. Según el mismo ejidatario, tal situación ha impactado en la cohesión porque la vergüenza pública aplicó a los señalados y a sus familiares. Los procesos que se viven en la actualidad en Tlacotalpico y San Cristóbal constituyen aspectos que deberán estudiarse posteriormente, así como documentar la forma en que se resuelven y sus consecuencias en la comunidad. El reto más fuerte es saber si dichos proyectos permanecerán con una base comunal en la que se compartan beneficios (no socios, infraestructura de la comunidad) o cada vez más tendrán un perfil individualizado con una lógica mercantil. Si bien es evidente la *feminización* en el gobierno comunal también son perceptibles nuevos procesos como la individualización. Cabe resaltar que en San Cristóbal los cargos tienen una remuneración, pero se prohíbe el pago de la faena cuando hay recursos económicos para hacerlo. En 2020 el ejidatario consultado reiteró que se trata de un espacio en el que los ejidatarios rememoran el origen de su proyecto y socializan entre ellos, por eso continúa realizándose de manera física.

Además de sus propias contradicciones internas los actores de esos proyectos (ciudadanos y ejidatarios socios) se enfrentan de modo constante a lo que Rodríguez denomina «presiones estructurantes y tendencias dominantes» (2015:38), como la dinámica económica y la lógica del mercado. Rodríguez asevera que se trata de prácticas de empresas, gobiernos y actores vinculados con los grupos hegemónicos cuya acción se expresa en la imposición de una territorialidad que reconfigura la dinámica y los procesos

locales. Por ello se afirma que la comunalidad es una espiral en la corriente del capitalismo (Guerrero, 2013). En cuanto a los proyectos del PAE y las Grutas Tolantongo, los ciudadanos y ejidatarios tuvieron la capacidad de modificar su realidad, sus condiciones de vida y de su población (incluyendo a sus migrantes), defender su territorialidad y territorio. El agua termal se convirtió en un «bien común que mejoró la calidad y reproducción de la vida» en un contexto de «despojo capitalista». Por tanto, estas comunidades aún se resisten al tránsito de «la traumática y violenta experiencia de la desposesión» (Navarro, 2015:27).

Entre las ausencias que no se trataron en el libro se encuentran los procesos de identidad de los migrantes, la pertenencia comunitaria de las segundas generaciones (descendientes de migrantes), junto con el discurso de la sustentabilidad en los proyectos de desarrollo, los conceptos que se utilizan en la lengua otomí para nombrarlas y la incorporación de sus profesionistas. Es pertinente aclarar que tampoco se documentaron otras presiones estructurales presentes dentro de las comunidades como el crimen organizado. Guerrero advierte que existe un *afuera* que no sólo proviene del exterior, «está adentro» y sus manifestaciones generan «reciprocidad negativa» y carcome lo comunal desde dentro (2013:42).

Finalmente, en esta regionalización tradicional del Valle del Mezquital de comunidades que se asientan en una zona árida o de riego habrá que considerar aquellas que se establecen donde abundan recursos naturales, en especial el agua termal. Con seguridad en aquellas comunidades donde no existe este recurso los migrantes y sus remesas sí son los principales protagonistas del desarrollo comunitario. Asimismo, es posible que esos migrantes retornados vuelvan a realizar las mismas actividades que solían desempeñar antes de emigrar y se hallen en situaciones precarias y vulnerables (Contreras, 2018; Ballesteros, 2019).

Bibliografía



- Acosta, A. (2011). «Sólo imaginando otros mundos, se cambiará éste. Reflexiones». En Farah, I. y Vasapollo, L. (coords.), *Vivir Bien: ¿paradigma no capitalista?* (pp. 189-208). La Paz: Universidad Mayor de San Andrés/Sapienza Università di Roma/Oxfam.
- Acosta, A. (2015). «El Buen Vivir como alternativa al desarrollo. Algunas reflexiones económicas y no tan económicas». *Política y Sociedad*, 52(2), pp. 299-330. Recuperado de <http://monte.cristivive.com/wp-content/uploads/2015/08/45203-86507-2-PB.pdf>
- Aguilar, F. (1991). «Estructura de las repúblicas de indios en los siglos XVI y XVII». En Martínez, C. y Sarmiento, S. (coords.), *Nos queda la esperanza. El Valle del Mezquital* (pp. 49-96). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Aguilar, H. y Velásquez, M.C. (2008). «La comunalidad: un referente indígena para la reconciliación política en conflictos electorales municipales en Oaxaca». En Leyva, X., Burguete, A. y Speed, S. (coords.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor* (pp. 393-432). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Alba, F. (2000). «Migración internacional. Consolidación de los patrones emergentes». *Demos* (13), pp. 10-11.
- Albo, X. (2009). «Suma Qamaña = El Buen Convivir». *OBETS. Revista de Ciencias Sociales* (4), pp. 25-40.
- Albo, X. (2011). «Suma Qamaña = convivir bien. ¿Cómo medirlo?». En Farah, I. y Vasapollo, L. (coords.), *Vivir Bien: ¿paradigma no capitalista?* (pp. 133-144). La Paz: Universidad Mayor de San Andrés/Sapienza Università di Roma/Oxfam.



- Aquino, A. (2013). «La comunalidad como epistemología del Sur. Aportes y retos». *Cuadernos del Sur* (34), pp. 7-19.
- Arias, P. (2009). *Del arraigo a la diáspora. Dilemas de la familia rural*. México: Universidad de Guadalajara/Miguel Ángel Porrúa.
- Arias, P. (2011). «La fiesta patronal en transformación: significados y tensiones en las regiones migratorias». *Migración y Desarrollo*, 9(16), pp. 147-180. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-75992011000100005&lng=pt&tlng=es
- Arroyo, A. (2001). *El Valle del Mezquital. Una aproximación*. México: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo.
- Arzate, J. (2011). *Región y desigualdades económico-sociales. El caso del valle de Toluca y el valle del Mezquital*. México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Avilés, S. (16 de febrero de 1951). «Mediante la concesión de granjas se vigoriza la incorporación del indio. Este año se fundarán con ese objeto cuatro nuevas comunidades de promoción indígena». *Excélsior*.
- Ballesteros, K. (2019). *Construcción de masculinidades dentro de las trayectorias migratorias, el caso de Los Palomo una pandilla transnacional* (tesis de doctorado). México: Universidad Iberoamericana.
- Barabas, A.M. (2006). «Los retos para las tradiciones indígenas. Procesos de transformación y reelaboración en Oaxaca». *Alteridades*, 16(32), pp. 113-131. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=747/74703209>
- Barabas, A. y Bartolomé, M.A. (2003). «Reciprocidad y parentesco en las culturas de Oaxaca». En Mila, S. y Valle, J. (coords.), *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- Bárceñas, F. (2013). *El derecho de los pueblos indígenas de México a la consulta*. Oaxaca: Servicios para una Educación Alternativa A.C.
- Bartolomé, M.A. (1979). «Conciencia étnica y autogestión indígena». En *Indianidad y descolonización en América Latina*. México: Nueva Sociedad.
- Bartolomé, M.A. (2008). «La diversidad de las diversidades. Reflexiones sobre el pluralismo cultural en América Latina». *Cuadernos de Antropología Social* (28), pp. 33-49.
- Bartolomé, M.A. (2003). «Los pobladores del <desierto>: genocidio, etnocidio, etnogénesis en la Argentina». *Cuadernos de Antropología Social* (17), pp. 163-189. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=180913909009>
- Bartra, R. et al. (1978). *Caciquismo y poder político en el México rural*. México: Siglo XXI.
- Bastida, M., Melo, F. y Oulhaj, L. (2012). *Sistematización del concepto de desarrollo desde la perspectiva de los pueblos indígenas y sus prácticas*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Belotti, F. (2014). «Entre bien común y Buen Vivir. Afinidades a distancia». *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* (48), pp. 41-54.
- Bengoa, J. (2007). *La emergencia indígena en América Latina*. Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Besserer, F. (1999). «Estudios transnacionales y ciudadanía transnacional». En Mummert, G. (coord.), *Fronteras fragmentadas* (pp. 215-238). México: El Colegio de Michoacán/Centro de Investigación y Desarrollo en Electrónica y Mecatrónica.
- Besserer, F. (2004). *Topografías transnacionales. Hacia una geografía de la vida transnacional*. México: Universidad Autónoma Metropolitana/Plaza y Valdés.
- Banco Interamericano de Desarrollo (BID) (agosto de 2006). *Política operativa sobre pueblos indígenas y estrategia para el desarrollo*

- indígena*. Recuperado de <http://idbdocs.iadb.org/wsdocs/getdocument.aspx?docnum=1442291>
- Boege, E. (1989). *La lucha por la tierra de las comunidades otomías en El Valle del Mezquital*. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia-Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Bonfil, G. (1991). «Teoría del control cultural en el estudio de los pueblos étnicos». *Estudio sobre las Culturas Contemporáneas*, IV(12), pp. 165-204.
- Bonfil, G. (1994). *México profundo*. México: Grijalbo.
- Bonfil, G. (1995). «El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización». En Bonfil, G. (coord.), *Obras escogidas de Guillermo Bonfil Batalla* (pp. 464-480). México: Instituto Nacional de Industria/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Consejo Nacional de Certificación en Anestesiología.
- Botho, A. (1991). «La cultura hñähñú». En Martínez, C. y Sarmiento, S. (coord.), *Nos queda la esperanza. El Valle del Mezquital* (pp. 249-256). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Broda, J. (2007). «Ritos mexicas en los cerros de la cuenca: los sacrificios de los niños». En Broda, J., Iwaniszewski, S. y Montero, A. (coords.), *La montaña en el paisaje ritual contenido* (pp. 295-319). México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Burguete, A. (2008). «Gobernar en la diversidad en tiempos de multiculturalismo en América Latina». En Leyva, X., Burguete, A. y Speed, S. (coord.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor* (pp. 15-64). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

- Bustos, C. (2010). *Tlacotalpilco, una región con historia: cultura Hñāhñü*. México: Parque Ecológico A.C.
- Cabañas, M.A. (8 de julio de 2009). «Manifestación de vecinos de Chilcuautla en juzgado de Ixmiquilpan». Plaza Juárez.
- Calvillo, M.T. (1981). *Fundamentos geográficos para la reorganización espacial en el Valle del Mezquital* (tesis de maestría). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Calvo y Bartra, R. (1978). «Estructura de poder, clases dominantes y lucha ideológica en el México Rural». En Bartra *et al.* (coords.), *Caciquismo y poder político en el México rural* (pp. 88-130). México: Siglo XXI.
- Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión (2018). *Ley Agraria*. México. Recuperado de http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/13_250618.pdf
- Cancian, F. (1996). «Organizaciones políticas y religiosas». En Korsbaek, L. (coord.), *Introducción al sistema de cargos* (pp. 193-226). Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Cárdenas, O. y García, S. (1987). *Autodidactismo solidario. Una experiencia de autoeducación de adultos en el Valle del Mezquital*. México: Servicios de Educación de Adultos.
- Carrasco, P. (1961). «The civil-religious hierarchy in Mesoamerican communities: pre-Spanish background and colonial development». *American Anthropologist*, 63(3), pp. 483-497.
- Carrasco, P. (1979). *Los otomíes: cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*. México: Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.
- Castro, Y. (2006). «La mayoría invisible. Ciudadanía y crisis en la migración indígena». *Alteridades*, 16(31), pp. 61-72.
- Centro Interamericano de Formación en Ciencias Ambientales e Instituto Latinoamericano de Planificación Económica y Social. (1978). *Declaración de Cocoyoc*. México.

- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal) (1995). «El etnodesarrollo de cara al siglo XXI». Recuperado de https://repositorio.Cepal.org/bitstream/handle/11362/30523/S9500133_es.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal) (2007). *Cohesión social. Inclusión y sentido de pertenencia en América Latina y el Caribe*. Santiago de Chile: Cepal. Recuperado de https://repositorio.Cepal.org/bitstream/handle/11362/2834/S2006932_es.pdf
- Chenaut, V. y Sierra, M.T. (1992). «El campo de investigación de la antropología jurídica». *Nueva Antropología*, XIII(43), pp. 101-109.
- Cohen, J. y Rodríguez, L. (2006). «Comunidad, economía y cambio social en Oaxaca, México. Vida rural y lógica de cooperación». En Otero, G. (coord.), *México en transición: globalismo neoliberal, Estado y sociedad civil* (pp. 211-226). México: Simon Fraser University/Miguel Ángel Porrúa/Universidad Autónoma de Zacatecas.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) (2003). «Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes». *Cuadernos de Legislación Indígena*. Recuperado de http://www.cdi.gob.mx/transparencia/convenio169_oit.pdf
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) (2009). «Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los Pueblos Indígenas». Recuperado de http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=300
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) (2012). «Memoria documental Desarrollo con Indentidad para los Pueblos y Comunidades Indígenas 2006-2012». Recuperado de http://www.cdi.gob.mx/dmdocuments/memoria_documental_cdi_2006-2012.pdf

- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) (s/f). Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Recuperado de <http://www.cdi.gob.mx>
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) (2010). *Informe sobre desarrollo humano de los Pueblos Indígenas de México. El reto de la desigualdad de oportunidades*. México: CDI/PNUD.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) (2018). *Programa especial de los Pueblos Indígenas 2014-2018*. México: CDI.
- Comisión para la Protección contra Riesgos Sanitarios del Estado de Hidalgo (2009). «Práctica de innovación gubernamental mediante el Programa de Control Sanitario de balnearios, parques acuáticos y establecidos con alberca del Estado de Hidalgo». Recuperado de [http://notes.e-hidal-go.gob.mx:8080/RIC/Practica09.nsf/71ca9d76099f158086257057005b197f/27e590bb0cfe7e108625765800770f62/\\$FILE/PRY-BYPA-PREMIO+A+LA+CALIDA](http://notes.e-hidal-go.gob.mx:8080/RIC/Practica09.nsf/71ca9d76099f158086257057005b197f/27e590bb0cfe7e108625765800770f62/$FILE/PRY-BYPA-PREMIO+A+LA+CALIDA)
- Consejo Nacional de Población (Conapo) (2005). «Índices de marginación por localidad». Recuperado de http://www.conapo.gob.mx/es/Conapo/Indice_de_marginacion_a_nivel_localidad_2005
- Consejo Nacional de Población (Conapo) (2017). *Anuario de migración y remesas México 2017*. México: Consejo Nacional de Población.
- Consejo Nacional de Población (Conapo) (7 de mayo de 2012). «Índices de intensidad migratoria, México-Estados Unidos 2010». Recuperado de http://www.conapo.gob.mx/swb/Conapo/Indices_de_intensidad_migratoria_Mexico-Estados_Unidos_2010
- Contreras, R.H. (2018). «Volver a la tierra: retorno migratorio y recampesinización forzada en el Valle del Mezquital». *Perspectivas Rurales*, 16(32), pp. 45-55. DOI: <http://doi.org/10.15359/prne.16-32.3>
- Contreras, R.H. (2015). «Indio, campesino y migrante. Los proyectos históricos en la construcción del Valle del Mezquital como

- región». *Estudios de la Cultura Otopame* (10), pp. 14-57. Recuperado de <http://revistas.unam.mx/index.php/eco/article/view/71535>
- Coraggio, J.L. (2002). «La economía social como vía para otro desarrollo social. Debate: distintas propuestas de economía social». *Red de Políticas Sociales Urbanas (Urbared)*. Recuperado de <http://www.top.org.ar/sistemaepc.aspx>
- Cortés Rivera, D., Granados Alcantar, J.A. y Quezada Ramírez, M.F. (2020). «La migración internacional en Hidalgo: nuevas dinámicas y actores». *Economía, Sociedad y Territorio*, 20(63), pp. 429-456. DOI: <https://doi.org/10.22136/est20201557>
- Cortés, D. (2012). «La participación de los jóvenes hñähñü en contextos migratorios, ¿continuidad, flexibilización y/o transformación de las estructuras comunitarias». En París, M.D. (coord.), *Migrantes, desplazados, braceros y deportados. Experiencias migratorias y prácticas políticas* (pp. 71-108). México: Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- Covers, C. (2013). *La práctica de la comunidad, representación, ritual y reciprocidad en la sierra Totonaca de México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Cruz-Manjarrez, A. (2013). *Zapotecs on the move: cultural, social, and political processes in transnational perspective*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Cuevas, F. (2018). *Reintegración de los migrantes otomíes retornados de los Estados Unidos a la comunidad de origen. El caso de San Andrés Daboxtha, municipio de Cardonal, Hidalgo* (tesis de maestría). Hidalgo: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.
- D'Aubeterre, M.E. (2005). «Mujeres trabajando por el pueblo: género y ciudadanía en una comunidad de transmigrantes

- oriundos del estado de Puebla». *Estudios Sociológicos* (67), pp. 185-215. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=598/59811838006>
- D'Aubeterre, M.E. (2007). «Aquí respetamos a nuestros esposos. Migración masculina y trabajo femenino en una comunidad de origen nahua del estado de Puebla». En Ariza, M. y Portes, A. (coords.), *El país transnacional: migración mexicana y cambio social a través de la frontera* (pp. 513-544). México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto Nacional de Migración/Miguel Ángel Porrúa.
- D'Aubeterre, M.E. (2000). *El pago de la novia: matrimonio, vida conyugal y prácticas transnacionales en San Miguel Acuecomac, Puebla*. México: El Colegio de Michoacán/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Dávalos, P. (2008). «Reflexiones sobre el *sumak kawsay* (el Buen Vivir) y las teorías del desarrollo». *Boletín ICCI-Rimay ano* (10), pp. 17-24.
- De la Peña, G. (1995). «La ciudadanía étnica y la construcción de los indios en el México contemporáneo». *Revista Internacional de Filosofía Política* (6), pp. 116-140.
- De la Peña, G. (1999). «Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada». *Desacatos* (1), pp. 1-16.
- De los Reyes, J.M. (9 de julio de 1952). «El Valle del Mezquital». *El Universal*.
- Gobierno del Estado de Hidalgo (2006). «Decreto que crea al Organismo Público Consejo Consultivo Ciudadano del Estado de Hidalgo». Recuperado de <http://www.ordenjuridico.gob.mx/fichaOrdenamiento.php?idArchivo=23447&ambito=estatal>
- Dehouve, D. (2001). *Ensayo de geopolítica indígena: los municipios tlapanecos*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Miguel Ángel Porrúa.

- Delgado, R. y Rodríguez, H. (2002). «El migrante colectivo frente a los desafíos del desarrollo local y regional en México». *Investigaciones Económicas*, 62(240), pp. 77-101.
- Delgado, R., Márquez, H. y Rodríguez, H. (2004). «Organizaciones transnacionales de migrantes y desarrollo regional en Zacatecas». *Migraciones Internacionales*, 2(4), pp. 159-181.
- Deruyttere, A. (1997a). «El Banco Interamericano de Desarrollo y los Pueblos Indígenas». Recuperado de <http://idbdocs.iadb.org/wsdocs/getdocument.aspx?docnum=1481883>
- Deruyttere, A. (1997b). *Pueblos indígenas y desarrollo sostenible: el papel del Banco Interamericano de Desarrollo*. Washington, D.C.: Banco Interamericano de Desarrollo. Recuperado de <http://idbdocs.iadb.org/wsdocs/getdocument.aspx?docnum=1481833>
- Deruyttere, A. (2003). *Pueblos indígenas, recursos naturales y desarrollo con identidad: riesgos y oportunidades en tiempos de globalización*. Washington, D.C.: Banco Interamericano de Desarrollo. Recuperado de http://www.unicefninezindigena.org.ar/pdf/Legislacion/Pueblos_Indigenas_recursos_naturales_ydesarrollo.pdf
- Díaz, A. (20 de febrero de 1951). «El Valle del Mezquital. Acusación Perenne». *El Universal*.
- Díaz, F. (2003). «Comunidad y comunalidad». En Rendón, J. (coord.), *La comunalidad. Modo de vida en los pueblos indios* (pp. 59-69). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Díaz, H. (2007). *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México: Siglo XXI.
- Dow, J. (25 de febrero de 2002). «Historia y etnografía de los otomíes de la Sierra» (conferencia). Centro de Investigaciones y Estudios Sociales en Antropología Social.
- Durand, C. (2012). «El Estado mexicano y los indios». *Alegatos* (34), pp. 17-37. Recuperado de www.azc.uam.mx/publicaciones/alegatos/pdfs/34/37-17.pdf

- Durand, J. (2007). «Remesas y desarrollo, las dos caras de la moneda». En Leite, P., Zamora, S. y Acevedo, L. (eds.), *Migración internacional en América Latina* (pp. 221-233). México: Consejo Nacional de Población.
- Durand, J. (2013). «Nueva fase migratoria». *Papeles de Población*, 17(77), pp. 83-113. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-74252013000300007&lng=es&tlng=es
- Durand, J. y Massey, D. (2009). *Clandestinos, migración México-Estados Unidos en los albores del siglo XXI*. México: Universidad Autónoma de Zacatecas/Miguel Ángel Porrúa.
- Echanove, C. (2 de abril de 1950). «La tragedia del Mezquital». *Excélsior*.
- El Universal* (30 de enero de 1952). «Se redimirá al otomí, sumándose sus brazos a la economía nacional».
- Escala, L. (2005). «Migración internacional y organización de migrantes en regiones emergentes: el caso de Hidalgo». *Migración y Desarrollo*, 3(4), pp. 66-88. DOI: <https://doi.org/10.35533/myd.0304.ler>
- Escala, L. (2014). «Asociaciones de inmigrantes mexicanos en Estados Unidos: logros y desafíos en tiempos recientes». *Desacatos* (46), pp. 52-69.
- Escobar, A. (1995). «El desarrollo sostenible: diálogo de discurso». *Ecología Política* (9), pp. 7-25.
- Escobar, A. (2005). «El postdesarrollo como concepto y práctica social». En Mato, D. (coord.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales-Universidad Central de Venezuela.
- Eshelman, G.C. (2005). «Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano». *Estudios de Cultura Náhuatl* (36), pp. 730-757.

- Espinosa, G., Alcántara, N. y Orrala, I. (2003). *Manuel Gamio. Proyecto del Valle del Mezquital 1932-1956*. México: Instituto Indigenista Interamericano/Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Esteva, G. (2015). «Para sentipensar la comunalidad». *Bajo el Volcán*, 15(23), pp. 171-186. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=286/28643473010>
- Esteva, G. y Prakash, M. (1998). *Grassroots Post-modernism*. London: Zed Books.
- Fabre, D. (2009). «La labor socioeducativa desde el capital social comunitario y el autodidactismo solidario». *Revista Argentina de Sociología*, 17(12), pp. 95-124.
- Farah, I. y Vasapollo, L. (2011). «Introducción». En Farah, I. y Vasapollo, L. (coords.), *Vivir Bien: ¿paradigma no capitalista?* (pp. 11-35). La Paz: Universidad Mesoamericana de San Agustín/Sapienza Università de Roma/Oxfam.
- Flores, C., Zizumbo, L. y Cruz, G. (2015). «Organización comunitaria y turismo en dos comunidades del estado de Hidalgo, México». *Teoría y Praxis* (17), pp. 71-101. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=4561/456144902004>
- Fournier, P. (2007). *Los hñähñü del Valle del Mezquital: maguey, pulque y alfarería*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Fox, J. y Aranda, J. (2006). «Los fondos municipales de solidaridad y la participación comunitaria en Oaxaca». *Revista Mexicana de Sociología*, 3(58), pp. 145-168.
- Fox, J. y Rivera, G. (2004). «Introducción». En Fox, J. y Rivera, G. (coords.), *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos* (pp. 9-74). México: Universidad Autónoma de Zacatecas/Miguel Ángel Porrúa.
- Foyer, J. (2010). «Introducción general». En Gros, C. y Foyer, J. (coords.), *¿Desarrollo con identidad? Gobernanza económica*

- indígena, siete estudios de caso* (pp. 33-48). Perú: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Franco, L. (2012). *Migración y remesas en la ciudad de Ixmiquilpan*. México: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.
- Franco, V.M. (1992). *Grupo doméstico y reproducción social. Parentesco, economía e ideología en una comunidad otomí del Valle del Mezquital*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Frank, A. (1974). *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gaete Balboa, P. y Monroy Gaytán, F. (2018). «Economía solidaria en la comunidad indígena hñähñu El Alberto, Hidalgo». *Ciencia e Innovación*, 1(1), pp. 179-202.
- Galicia, A. y Sánchez, S. (2006). «Identidad de los otomíes de Ixmiquilpan, Hidalgo, desde el análisis político del discurso». En Ortiz, A. (coord.), *Composición del desarrollo en el estado de Hidalgo. Demografía, etnicidad y pobreza* (pp. 103-119). México: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.
- Galicia, M.A. y Sánchez, S. (2002). *Cristos y cruces en la cosmovisión otomí de Ixmiquilpan*. México: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.
- Galinier, J. (1990). *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista/Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gamio, M. (1952). «Consideraciones sobre problemas del Valle del Mezquital». *América Indígena*, pp. 217-223.
- García, M. (2008). «Nahuas en Estados Unidos. Capitales migratorias de una región indígena del sur de México». En Levine, E. (ed.), *La migración y los latinos en Estados Unidos: visiones*

- y conexiones (pp. 75-94). México: Centro de Investigaciones sobre América del Norte-Universidad Nacional Autónoma de México.
- García, M. y Celestino, E. (2015). «El otro viaje: muerte y retorno entre los migrantes nahuas de México». *LiminaR*, 13(1), pp. 41-55. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S166580272015000100004&lng=es&tlng=es
- García, R. (2006). «El Programa 3x1 y los retos de los proyectos productivos en Zacatecas». En García, R. y Orozco, M. (coords.), *Migración internacional y desarrollo local en América Latina y el Caribe* (pp. 157-170). México: Universidad Autónoma de Zacatecas/Miguel Ángel Porrúa.
- García, R. (2007). «El Programa 3x1 de remesas colectivas en México, lecciones y desafíos». *Migraciones Internacionales*, 4(1), pp. 165-172. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/151/15140107.pdf>
- García, R. (2009). «Economía local y remesas en América Latina: el caso de Jerez, Zacatecas». En García, R. y Orozco, M. (coords.), *Migración internacional y desarrollo local en América Latina y el Caribe* (pp. 79-111). México: Universidad Autónoma de Zacatecas/Miguel Ángel Porrúa.
- García, R. y Padilla, J.M. (2011). «El Programa 3x1: de la filantropía transnacional al desarrollo local con enfoque transnacional». XI Seminario de Economía Fiscal y Financiera. Crisis, estabilización y desorden financiero. Recuperado de <http://ru.iiec.unam.mx/1145/>
- Gérmán, V. (2018). *Diagnóstico participativo de las poblaciones indígenas del estado de Hidalgo. Hacia la conformación de un Programa Estatal de Población Indígena*. México: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.
- Giddens, A. (2006). *La constitución de la sociedad, bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Glick Schiller, N., Basch, L. y Szanton Blanc, C. (1995). «From immigrant to transmigrant: theorizing transnational migration». *Anthropological Quarterly*, 68(1), pp. 48-63.
- Goldring, L. (1999). «Desarrollo, migradólares y la participación ciudadana de los norteños en Zacatecas». En Moctezuma, M. y Rodríguez, H. (eds.), *Impacto de la migración y las remesas en el crecimiento* (pp. 77-87). México: Senado de la República.
- Gómez, M. (1994). «Derecho consuetudinario indígena». En Valdivia, T. (ed.), *Usos y costumbres de la población indígena de México. Fuentes para el estudio de la normatividad (antología)* (pp. 39-44). México: Instituto Nacional de Industria.
- Gómez, M. (19 de marzo de 2019). *La Jornada*. Recuperado de <https://www.jornada.com.mx/2019/03/19/index.php?section=opinion>
- Granados, A. (2010). *Los nuevos residentes de Pachuca*. México: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.
- Granados, J.A., Cortés, D. y Quezada, M.F. (2018). «La migración internacional en Hidalgo. Nuevas dinámicas y actores». VIII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Población, México.
- Gros, C. (2010). «Conclusiones». En Gros, C. y Jean, F. (eds.), *¿Desarrollo con identidad? Gobernanza económica indígena. Siete estudios de caso* (pp. 359-389). Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Grutas Tolantongo (s/f). «Página de inicio». Recuperado de <http://www.grutastolantongo.com.mx/>
- Gudynas, E. (2011a). «Buen Vivir: germinando alternativas al desarrollo». *ALAI Otro Desarrollo. América Latina en Movimiento* (462), pp. 1-20. Recuperado de <http://www.globalizacion.org/analisis/GudynasBuenVivirGerminandoALAI11.pdf>
- Gudynas, E. (2011b). «Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina. Una breve guía heterodoxa». En Lang, M. y

- Mokrani, D. (eds.), *Más allá del desarrollo. Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo* (pp. 21-53). Quito: Ediciones Abya Yala/Fundación Rosa Luxemburgo.
- Gudynas, E. y Acosta, A. (2011). «El Buen Vivir más allá del desarrollo». *DESCO* (181), pp. 70-81.
- Guerrero Osorio, A. (2013). «La comunalidad como herramienta: una metáfora espiral». *Cuadernos del Sur*, 18(34), pp. 39-55.
- Guerrero Osorio, A. (2015). «La comunalidad como herramienta: una metáfora espiral». *Bajo el Volcán*, 15(23), pp. 113-129. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=286/28643473007>
- Guerrero, R. (1983). *Los otomíes del Valle. Modos de vida, etnografía y folklore*. México: Centro Regional Hidalgo-Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Hernández, C. (2009). *Desarrollo e injusticia: el uso de las aguas negras en El Valle del Mezquital, Hidalgo, México* (tesis de doctorado). México: Universidad Iberoamericana.
- Hernández, J. y López, A. (2006). «La construcción de la ciudadanía en la elección de autoridades municipales: el caso de Concepción Pápalo». *Estudios Sociológicos*, XXIV(71), pp. 363-395.
- Hettne, B. (1990). *Development theory and the three worlds*. Nueva York: Harlow Logman Development Studies.
- Hirai, S. (2009). *Economía política de la nostalgia. Un estudio sobre la transformación del paisaje urbano en la migración transnacional entre México y Estados Unidos*. México: Universidad Autónoma Metropolitana/Juan Pablos Editor.
- Hirschman, A. (1986). *El avance en colectividad. Experimentos populares en la América Latina*. México: Fondo de la Cultura Económica.
- Huanacuni, F. (2010). *Buen Vivir/ Vivir Bien, filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas.
- Instituto de Estudios Legislativos (9 de agosto de 2010). *Ley Orgánica Municipal del Estado de Hidalgo*. Recuperado de <http://>

- www.pjhidalgo.gob.mx/transparencia/leyes_reglamentos/leyes/ley_organica_municipal_edo_hgo.pdf
- Instituto de Investigaciones Económicas (29 a 31 de marzo de 2011). «El Programa 3x1: de la filantropía transnacional al desarrollo local con enfoque transnacional». XI Seminario de Economía Fiscal y Financiera. Crisis, estabilización y desorden financiero. Recuperado de <http://ru.iiec.unam.mx/1145/>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2018). *Principales resultados por localidad (ITER) del Censo de Población y Vivienda 2010, Estados Unidos Mexicanos*. Recuperado de <https://datos.gob.mx/busca/dataset/censo-de-poblacion-y-vivienda-2010-principales-resultados-por-localidad-iter/resource/868c9ab0-40bb-41db-91d0-d7bb1c5065d3>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2009). INEGI. Obtenido de <http://www.inegi.org.mx>
- Jáuregui, J.A. y Ávila, M.J. (2015). «Patrones de movilidad interna de los hidalguenses hablantes de lengua indígena, 1970-2010». México: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.
- Juan Martínez, V. (2014). «La ciudadanía prestada. Multiculturalidad, género y migración en los municipios de Oaxaca». En Vizcarra, I. (ed.), *La feminización del campo mexicano en el siglo XXI. Localismos, transnacionalismos* (pp. 310-331). México: Plaza y Valdés.
- Kearney, M. (2000). «La comunidad rural oaxaqueña y la migración: más allá de las políticas agrarias e indígenas». *Cuadernos Agrarios* (19-20), pp. 11-23.
- Kearney, M. (2008). «Lo local y lo global: la antropología de la globalización y el transnacionalismo». En Hiernaux, D. y Zárate, M. (eds.), *Espacios y transnacionalismo*. México: Casa Juan Pablos/Universidad Autónoma Metropolitana.
- Kearney, M. y Besserer, F. (2004). «Gobernanza municipal en Oaxaca en un contexto transnacional». En Fox, J. y Rivera, G. (eds.),

- Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos* (pp. 483-502). México: Universidad Autónoma de Zacatecas/Miguel Ángel Porrúa.
- Korsbaek, L. (1996). *Introducción al sistema de cargos (antología)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Korsbaek, L. y Sámano, M. (2007). «El indigenismo en México: antecedentes y actualidad». *Ra Ximhai*, 3(1), pp. 195-224.
- Kügel, V. (1996). *Les instituteurs. Formation d'une nouvelle élite indienne? (Valle del Mezquital)* (tesis de doctorado). Francia: Université de Toulouse-le-Mirail.
- Lastra, Y. (2010). *Los otomíes: su lengua y su historia*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Leco, T. (2009). *Migración indígena a Estados Unidos. Purépechas en Burnsville, Norte Carolina*. Michoacán: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Lindon, A. (2008). «De espacialidades y transnacionalismo». En Hiernaux, D. y Zárate, M. (eds.), *Espacios y transnacionalismo*. México: Casa Juan de Pablos/Universidad Autónoma Metropolitana.
- Luna, J. (2003). «Autonomía y autodeterminación. Pasado y futuro de y para nuestros pueblos». En Rendón, J. (coord.), *La comunalidad. Modo de vida en los pueblos indios* (tomo I) (pp. 143-156). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Mager, E. (2015). «La conciencia étnica y sus efectos para la supervivencia económica y cultural de los pueblos indígenas: el caso de los kikapus de Coahuila». En Vázquez, G., Reyna, A.E., Quezada, M.F., Ortiz, A. y Serrano, T. (eds.), *Población y migrantes* (pp. 211-234). México: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/320394877_La_conciencia_etnica_y_sus_

- efectos_para_la_supervivencia_economica_y_cultural_de_los_pueblos_indigenas_el_caso_de_los_kikapu_de_Coahuila
- Maldonado, B. (2003). «La comunalidad como una perspectiva antropológica india». En Rendón, J. (ed.), *La comunalidad. Modo de vida en los pueblos indios* (tomo I) (pp. 13-26). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Márquez, H. (2006). «Controversias en el desarrollo económico local basado en las remesas de los migrantes». *Análisis Económico*, XXI(47), pp. 307-330.
- Márquez, H. (2012). *El mundo al revés. La migración como fuente de desarrollo*. México: Miguel Ángel Porrúa/Universidad Autónoma de Zacatecas.
- Martínez, J. (2006). «Los límites del reconocimiento de sistemas normativos y jurisdicción de los pueblos indígenas de Oaxaca». *Alteridades*, 16(31), pp. 49-59.
- Martínez, R. (2006). *Fronteras de pertenencia. Hacia la construcción del bienestar y el desarrollo comunitario transnacional de Santa María Tindú, Oaxaca, México*. México: Casa Juan Pablos/Fundación Rockefeller/Universidad Autónoma Metropolitana.
- Medina, A. (1996). «Prólogo». En Korsbaek, L. (ed.), *Introducción al sistema de cargos. Antología* (pp. 2-15). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Medina, J. (2011). «Acerca del Suma Qamaña». En Farah, I. y Vaspollo, L. (coords.), *Vivir Bien: ¿paradigma no capitalista?* (pp. 39-64). La Paz: Universidad Mesoamericana de San Agustín/Sapienza Università di Roma/Oxfam.
- Melville, E. (1999). *Plaga de ovejas. Consecuencias ambientales de la conquista de México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mendizábal, M. (1947). *Obras completas* (tomo VI). México: Talleres Gráficos de la Nación.
- Mendoza, S. (2006). «Notas críticas sobre la noción de «Valle del Mezquital» como región». En Asael, A. (coord.), *Composición*

- del desarrollo en el estado de Hidalgo. Demografía, etnicidad y pobreza* (pp. 120-131). México: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.
- Mendoza, S. (2007). *Del gran jefe a los pequeños hombres. Poder local y comunidad indígena en el municipio de Ixmiquilpan, Hidalgo* (tesis de doctorado). Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- Millán, S. (2005). «Los cargos en el sistema». En Hilario, T. *et al.* (eds.), *La organización social y el ceremonial* (pp. 217-238). México: Escuela Nacional de Antropología e Historia/MC Editores.
- Moctezuma, M. (2011). *La transnacionalidad de los sujetos. Dimensiones, metodologías y prácticas convergentes de los migrantes en Estados Unidos*. México: Universidad Autónoma de Zacatecas/Miguel Ángel Porrúa.
- Moctezuma, M. y Pérez, O. (2006). «Remesas colectivas, Estado y formas organizativas de los mexicanos en Estados Unidos». En Fernández de Castro, R., García, R. y Vila, A. (coords.), *El Programa 3x1 para Migrantes. ¿Primera política transnacional en México?* (pp. 119-138). México: Instituto Tecnológico Autónomo de México/Universidad Autónoma de Zacatecas/Miguel Ángel Porrúa.
- Monterroso, N. y Zizumbo, L. (2009). «La reconfiguración neoliberal de los ámbitos rurales a partir del turismo: ¿avance o retroceso?» *Convergencia*, 16(50), pp. 133-164.
- Moreno, B., Garret, M.G. y Fierro, U. (2006). *Otomíes del Valle del Mezquital*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Morett, J.C. y Cosío, C. (2017). «Panorama de los ejidos y comunidades agrarias en México». *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, 14(1), pp. 125-152. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-54722017000100125&lng=pt&tlng=es
- Mota, L. y Sandoval, E. (2006). «El rol del capital social en los procesos de desarrollo local. Límites y alcance en grupos indígenas».

- Economía, Sociedad y Territorio*, V(20), pp. 781-819. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=111/11102005>
- Nahmad, S. (2012). «Introducción a los diarios de campo de Maurilio Muñoz en los estudios y reacomodos de la población mazateca y chinanteca de la presa Miguel Alemán de Temazcal, Oaxaca». Recuperado de <https://www.yumpu.com/es/document/read/29375281/1-introduccion-a-los-diarios-de-campo-de-maurilio-munoz-en-los->
- Navarro, L. (2015). *Luchas por lo común. Antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales en México*. México: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades «Alfonso Vélaz Pliego»-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- O'Malley, A. (2003). «Las perspectivas del desarrollo basado en la comunalidad». En Veltemeyer, H. y O'Malley, A. (eds.), *En contra del neoliberalismo. El desarrollo basado en la comunalidad en América Latina* (pp. 201-214). México: Universidad Autónoma de Zacatecas/Miguel Ángel Porrúa.
- Oliver, B., Moreno, B. y Muñoz, S. (2003). «Cambios y tradiciones. Estructura comunitaria y transformaciones sociales en El Valle del Mezquital». En Millán, S. y Valle, J. (coords.), *La comunidad sin límites, estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México* (pp. 103-141). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Organización de las Naciones Unidas (ONU) (2003). «Foro permanente de las Naciones Unidas». Recuperado de <http://www.un.org/spanish/indigenas/2003/>
- Ostron, E. (1999). «De cara a la globalización: organizaciones económicas en América Latina en el Caribe (conferencia)». Recuperado de <http://dlc.dlib.indiana.edu/dlc/handle/10535/5455>
- Otero, G. (2004). *¿Adiós al campesinado? Democracia y formación política de las clases en el México rural*. México: Miguel Ángel Porrúa/Universidad Autónoma de Zacatecas/Simon Fraser University.

- Otero, G. (2006). *México en transición: globalismo neoliberal, Estado y sociedad civil*. México: Miguel Ángel Porrúa/Universidad Autónoma de Zacatecas/Simon Fraser University.
- Paré, L. (1977). *El proletariado agrícola en México, ¿campesino sin tierra o proletariados agrícolas?* México: Siglo XXI.
- Paré, L. (1991). «Balance de un proyecto de investigación». En Martínez, C. y Sarmiento, S. (eds.), *Nos queda la esperanza. El Valle del Mezquital* (pp. 28-35). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Paz Escalante, A. I. (2021). «No estamos juntas, pero estamos siempre unidas de corazón». *Mujeres indígenas, sororidad y vínculos afectivos entre México y Estados Unidos*. *Millcayac. Revista Digital de Ciencias Sociales*, 8(14), pp. 115-136. Recuperado de <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/millca-digital/article/view/3506>
- Plan Estatal de Desarrollo (PED) (2018). «Plan Estatal de Desarrollo 2016-2022». Gobierno del Estado de Hidalgo. Recuperado de http://planestataldedesarrollo.hidalgo.gob.mx/pdf/PED/PED-ESP/PED_EJECUTIVO_espa%C3%B1ol.pdf
- Programa Especial de los Pueblos Indígenas (PEPI) (2014). «Programa Especial de los Pueblos Indígenas 2014-2018». Recuperado de <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/32305/cdi-programa-especial-pueblos-indigenas-2014-2018.pdf>
- Pérez, J. (2015). «Organización interna de los clubes de oriundos: un análisis desde el lugar de destino». *Estudios sobre Estado y Sociedad*, XXII(64), pp. 149-188.
- Pizarro, K. (2010). *El pasaporte, la maleta y la barbacoa. La experiencia urbana a través de los saberes y sabores transnacionales*. México: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.
- Poole, D. (2006). «Los usos de la costumbre. Hacia una antropología jurídica del Estado neoliberal». *Alteridades*, 16(31), pp. 9-21.

- Prada, R. (2011). «Horizontes del Estado plurinacional». En Lang, M. y Mokrani, D. (eds.), *Más allá del desarrollo. Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo* (pp. 159-184). Quito: Ediciones Abya Yala/Fundación Rosa Luxemburgo.
- Quezada, M. (2008). *La migración hñähñú del Valle del Mezquital, estado de Hidalgo, México*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Quezada, M.F. (2018a). «Migración internacional y desarrollo local: la experiencia de dos localidades otomíes del Valle del Mezquital, Hidalgo, México». *Región y Sociedad*, 30(73), pp. 291-323. DOI: <https://doi.org/10.22198/rys.2018.73.a975>
- Quezada, M.F. (2018b). «Thermal water ecotourism, and indigenous community in the Mezquital Valley, Hidalgo». En Tetreault, D., McCulligh, C. y Lucio, C. (coords.), *Social environmental conflicts in Mexico: resistance to dispossession & alternatives from below* (pp. 221-253). San Francisco California: Palgrave Macmillan.
- Quezada, M.F. (2018c). «De campesinos indígenas a promotores de turismo. La experiencia del ejido San Cristóbal Hidalgo, México». *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, 15(2), pp. 247-274. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-54722018000200247&lng=es&tlng=es
- Quezada, M.F. y Blancas, E.N. (2018). «El lugar del desarrollo local en los estudios del desarrollo: ¿propuesta alternativa o proposición desde el neoliberalismo?» En Quezada, M.F. (coord.), *Reflexiones sobre el desarrollo local y los contrastes del desarrollo en las localidades más marginadas de Hidalgo* (pp. 23-56). Hidalgo: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.
- Quezada, M.F. y Granados, J.A. (2014). «Los nuevos escenarios de la migración internacional indígena en México». En Antón, J. y Rodríguez, L.L. (coords.), *La población afrodescendiente e indígena en América Latina. Puntos de reflexión para el debate sobre*

- Cairo+20 (pp. 229-245). Brasil: Fondo de Población de las Naciones Unidas/Centro de Desarrollo y Planificación Regional/Fundación Ford/Asociación Latinoamericana de Población.
- Quezada, M.F. y Medellín, M.A. (2015). «La reproducción de la familia en un contexto de migración internacional». En Quezada, M.F. (coord.), *Estudios demográficos en el estado de Hidalgo* (tomo VI) (pp. 59-104). Pachuca: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.
- Quezada, M.F. y Serrano, T. (2015). «La migración internacional en Hidalgo: su dinámica y cambios en tres décadas (1980-2010)». En Ortiz, A., Serrano, T., Vázquez, G., Quezada, M.F. y Reyna, A. (coords.), *Treinta años de historia del Centro de Estudios de Población de la UAEH* (pp. 11-38). México: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.
- Raesfeld, L., López, S. y Mendoza, S. (2013). *Catálogo de Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Hidalgo*. Pachuca: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Ramsay, R. (1974). *Gundhó: an ethnographic study of an Otomí community* (disertación doctoral). Estados Unidos: University of North Carolina/Chapel Hill/Xerox University Microfilms.
- Registro Agrario Nacional (s/f). «Estadística agraria con perspectiva de género». Recuperado de <http://www.ran.gob.mx/ran/index.php/sistemas-de-consulta/estadistica-agraria/estadistica-con-perspectiva-de-genero>
- Rea, S. (2015). «Derecho a la consulta y participación de los pueblos indígenas, la experiencia constitucional en los casos de México y Chile». *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, 48(144), pp. 1083-1117.
- Regino, A. (1999). «Los pueblos indígenas: diversidad negada». *Chiapas*, 7, pp. 21-44. Recuperado de <https://chiapas.iiec.unam.mx/No7-PDF/ch7regino.pdf>

- Registro Agrario Nacional (2017). «Evolución de los Derechos Agrarios de la Mujer». Recuperado de http://www.ran.gob.mx/ran/inf_intnal/notahj.pdf
- Registro Agrario Nacional (2019). «Estadística agraria con perspectiva de género». Recuperado de <http://www.ran.gob.mx/ran/index.php/sistemas-de-consulta/estadistica-agraria/estadistica-con-perspectiva-de-genero>
- Reglamento Interno (2006). Reglamento Interno de la Comunidad de Tlacotalpilco, municipio de Chilcuautla, Hidalgo.
- Reglamento Interno (2006). Reglamento Interno del Parque Acuático Ecológico Tlacotalpilco A.C.
- Rendón, J. (2003). *La comunalidad: modo de vida en los pueblos indios* (tomo I). Ciudad de México: Tierra Adentro/Dirección General de Culturas Populares e Indígenas.
- Reyes, G. (2001). «Principales teorías sobre el desarrollo económico y social». *Nómadas* (4). Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18100408>
- Reyes, M.E. (2006). «Mujeres y tierra en Chiapas». *El Cotidiano*, 21(139), pp. 20-30. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=325/32513903>
- Rivera, G. (2006). «La negociación de las relaciones de género en El Valle del Mezquital. Un acercamiento al caso de la participación comunitaria de mujeres hñähñús». En Lastra, Y. y Salazar, A. (eds.), *Estudios de Cultura Otopame* (pp. 249-266). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rivera, G. (2009). «La comunidad de El Alberto en Ixmiquilpan, Hidalgo. Imaginando su propio desarrollo: un acercamiento desde la perspectiva de los actores sociales». Congreso Internacional sobre Culturas Otopames. Florida, Universidad del Sur de Florida.
- Rivera, L. (2004). «Transformaciones comunitarias y remesas socioculturales de los migrantes mixtecos poblanos». *Migración y*

- Desarrollo*, 2(2), pp. 62-81. DOI: <https://doi.org/10.35533/myd.0202.lrs>
- Rivera, M.G. y Quezada, M.F. (2011). «El Valle del Mezquital, estado de Hidalgo. Itinerario, balances y paradojas de la migración». *Trace. Travaux et Recherches dans les Amériques du Centre* (60), pp. 85-101.
- Rodríguez, A. (13 de febrero de 1951). «Con los otomíes del Mezquital, en una tierra sin clemencia». *El Nacional*.
- Rodríguez, C. (2015). *Geopolítica del desarrollo local. Campesinos, empresas y gobiernos en la disputa por territorios y bienes naturales en el México rural*. México: Ítaca/Universidad Autónoma Metropolitana.
- Rodríguez, D. (2013). «Remesas sagradas. La construcción de un templo católico en una comunidad poblana de migrantes internacionales de origen nahua». *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, 16(VIII), pp. 67-84. Recuperado de <https://ibero.mx/iberoforum/16/pdf/ESPANOL/3-RODRIGUEZ-VOCES YCONTEXTOS-NO16.pdf>
- Rodríguez, E. (2011). «Género, etnicidad y cambio cultural: feminización del sistema de cargos en Cuetzalan». *Política y Cultura* (35), pp. 87-110. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=267/26718442006>
- Rodríguez, H. (2012). «El papel de los migrantes mexicanos en la construcción de una agenda de políticas públicas. El caso del Programa 3x1». *Región y Sociedad*, 24(53). Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/262471125_El_papel_de_los_migrantes_mexicanos_en_la_construccion_de_una_agenda_de_politicas_publicas_El_caso_del_Programa_3x1
- Rodríguez, M.T. (2017). «Mujeres indígenas y sistema de cargos en el siglo XXI. Un acercamiento desde la sierra de Zongolica, Veracruz, México». *Diálogo Andino* (52), pp. 45-55. DOI: <https://dx.doi.org/10.4067/S0719-26812017000100045>

- Rodríguez, O. (2003). «Migración y remesas en una comunidad otomí» (ponencia). Primer Coloquio Internacional de Migración y Desarrollo. México: Universidad Autónoma de Zacatecas.
- Roldán, G. (2015). «Remesas y migración indígena». En Roldán, G. y Sánchez, C. (coords.), *Remesas, migración y comunidades indígenas de México* (pp. 19-44). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sachs, I. (1981). «Ecodesarrollo: concepto, aplicación, beneficios y riesgos». *Agricultura y Sociedad* (18), pp. 9-32.
- Sánchez, C. (2018). «Migración indígena y remesas». En Sánchez, C., Zolla, C. y Roldán, G. (coords.), *Transferencias salariales y migración indígena* (pp. 21-34). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sánchez, M.J. (2007). «La importancia del sistema de cargos en el entendimiento de los flujos migratorios indígenas». En Ariza, M. y Portes, A. (eds.), *El país transnacional: migración mexicana y cambio social a través de la frontera* (pp. 349-390). México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto Nacional de Migración/Miguel Ángel Porrúa.
- Sánchez, S. (2007a). «La Santa Cruz: culto en los cerros de la región otomí Actopan-Ixmiquilpan». En Broda, J., Iwaniszewski, S. y Montero, A. (coords.), *La montaña en el paisaje ritual* (pp. 441-454). México: Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Sánchez, S. (2007b). «Cultura, cosmovisión y ritualidad: el paisaje cultural de los otomíes del Valle del Mezquital». *Cinteolt* (1), p. 0.
- Sandoval, A. y Günther, M.G. (2015). «Organización social y auto-gestión del agua: comunidades de la Ciénega de Chapala, Michoacán». *Política y Cultura* (44), pp. 107-135. Recuperado de

- http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-77422015000200006&lng=es&tlng=en
- Sarmiento, S. (1991). «Procesos y movimientos sociales en El Valle del Mezquital». En Martínez, C. y Sarmiento, S. (coords.), *Nos queda la esperanza. El Valle del Mezquital* (pp. 190-245). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Sarmiento, S. (1996). «La historia social de los Hñahñus del Valle del Mezquital». En Ize, L.G., Ortega, S. y Madueño, R. (coords.), *Una experiencia de participación ciudadana* (pp. 61-75). México: Instituto Hidalguense de Educación Media Superior y Superior/Gobierno del Estado de Hidalgo.
- Sartori, G. (1994). «Comparación y método comparativo». En Morlino, L. (comp.), *La comparación en las Ciencias Sociales* (pp. 29-49). Madrid: Alianza.
- Schmidt, E. (2013). «Ciudadanía comunal y patrimonio cultural indígena: el caso del Valle del Mezquital, Hidalgo». *Dimensión Antropológica*, VIX(59), pp. 147-162.
- Schmidt, E. y Crummett, M. (2004). «Herencias recreadas: hidalguenses en los Estados Unidos y México». En Fox, J. y Rivera, G. (coords.), *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos* (pp. 435-450). México: Universidad Autónoma de Zacatecas/Miguel Ángel Porrúa.
- Secretaría de Cultura del Estado de Hidalgo (2020). «Regiones Geoculturales del Estado de Hidalgo». *Sistema de Información Geográfica*. Recuperado de <https://sig.culturahidalgo.gob.mx/RGEH/>
- Secretaría de Turismo (s/f). «Programa Moderniza». Recuperado de http://www.sectur.gob.mx/es/sectur/sect_Programa_Moderniza
- Sen, A. (2000). *Desarrollo y libertad*. México: Planeta.
- Servicios de Educación de Adultos (1991). «La autogestión en El Mezquital». En Martínez, C. y Sarmiento, S. (coords.), *Nos queda la esperanza. El Valle del Mezquital* (pp. 297-309). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

- Sierra, T. (1992). *Discurso cultura y poder. El ejercicio de la autoridad de los pueblos hñähñús del Valle del Mezquital*. México: Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social/ Gobierno del Estado de Hidalgo/ Archivo General del Estado.
- Síntesis (3 de enero de 2019). «Durante 2018 creció la actividad turística en Hidalgo». *Síntesis*. Recuperado de <https://sintesis.com.mx/hidalgo/2019/01/03/actividad-turistica-hidalgo-2018/>
- Smith, R. (2006). *México en Nueva York. Vidas transnacionales de los migrantes mexicanos entre Puebla y Nueva York*. México: Miguel Ángel Porrúa/ Universidad Autónoma de Zacatecas.
- Solís, M. y Fortuny, P. (2010). «Otomíes hidalguenses y mayas yucatecos. Nuevas caras de la migración indígena y viejas formas de organización». *Migraciones Internacionales*, 5(4), pp. 101-138.
- Soustelle, J. (1993). *La familia otomí-pame del México central*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Straffon, B., López, P. y Castellanos, A. (2006). «El Programa 3x1 para Migrantes en Oaxaca. Migración indígena, prácticas comunitarias y costumbres de participación». En Fernández, R., García, R. y Villa, A. (coords.), *El Programa 3x1 para migrantes. ¿Primera política transnacional en México?* (pp. 197-223). México: Universidad Autónoma de Zacatecas.
- Tauli, V. (2010). «Towards an alternative development paradigm». En Tauli, V., Enkiwe, L. y De Chavez, R. (coords.), *Indigenous people's self-determined development* (pp. 1-78). Philippines: Tebtebba Foundation.
- Tetreault, D. (2009). *Pobreza y degradación ambiental. Las luchas de abajo en dos comunidades del occidente de Jalisco: Ayotitlán y La Ciénega*. México: Universidad de Guadalajara.
- Tlacoac (s/f). «Parque Acuático Ecológico Tlacotalpilco». Recuperado de <http://www.tlacoac.com.mx>
- Tranfo, L. (1989). *Vida y magia de un pueblo otomí del Mezquital*. México: Instituto Nacional Indigenista.

- Trejo, M. (2010). *Las asociaciones de migrantes y su papel en la configuración del desarrollo local en el estado de Hidalgo* (tesis de maestría). México: El Colegio de la Frontera Norte.
- Universidad Nacional Autónoma de México (23 de abril de 2008). «Los pueblos indígenas y los indicadores de bienestar y desarrollo «Pacto del Pedregal»». Informe preliminar, VII Sesión del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, Organización de las Naciones Unidas. Recuperado de <https://red.pucp.edu.pe/ridei/files/2011/08/381.pdf>
- Valcárcel, M. (2006). *Génesis y evolución del concepto y enfoque sobre el desarrollo, documento de investigación*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Valdivia, M. (2009). «Políticas y reformas en materia indígena, 1990-2007». *Argumentos*, 22(59), pp. 127-159.
- Valdivia, T. (1994). *Usos y costumbres de la población indígena de México. Fuentes para el estudio de la normatividad (antología)*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Valdivia, T. (2001). «En torno al sistema jurídico indígena». *Anales de Antropología*, 35, pp. 63-77. Recuperado de <http://www.iiia.unam.mx/directorio/archivos/VADT540702/Articulo.EnTornoAlSistemaJuridico.pdf>
- Valenzuela, A. y Robles, H.M. (1996). «Presencia de la mujer en el campo mexicano». *Estudios Agrarios*, 2(5), pp. 31-63.
- Vargas, C. (28 de febrero de 1951). «Una solución integral al problema indígena del Valle del Mezquital». *El Universal*.
- Vásquez, S. y Gómez, G. (2006). «Autogestión indígena en Tlahuilotepc Mixe, Oaxaca, México, Ra Ximhai». *Revistas UNAM*, 2(1), pp. 151-169. Recuperado de <http://www.revistas.unam.mx/index.php/rxm/article/view/6866>
- Vázquez García, V. (2011). «Los derechos políticos de las mujeres». *Cuicuilco*, XVIII(50), pp. 185-206.

- Vázquez, G. (2018). *Diagnóstico participativo de las poblaciones indígenas del estado de Hidalgo. Hacia la conformación de un Programa Estatal de Población Indígena*. Pachuca: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.
- Vázquez, H. (1995). «Los otomíes del Valle del Mezquital, Hidalgo». En *Instituto Nacional Indigenista, etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México: región pacífico sur* (pp. 181-213). México: Instituto Nacional Indigenista.
- Velasco, L. (1998). «Identidad cultural y territorio: una reflexión en torno a las comunidades transnacionales entre México y Estados Unidos». *Región y Sociedad*, IX(15), pp. 106-130.
- Velasco, L. (2002). *El regreso de la comunidad: migración indígena y agentes étnicos. Los mixtecos en la frontera México-Estados Unidos*. México: El Colegio de México/ El Colegio de la Frontera Norte.
- Velasco, L. (2008). *Migración, fronteras e identidades étnicas transnacionales*. México: El Colegio de la Frontera Norte/Miguel Ángel Porrúa.
- Veltmeyer, H. (2003a). «La búsqueda de un desarrollo alternativo». En Veltmeyer, H. y O'Malley, A. (coords.), *En contra del neoliberalismo. El desarrollo basado en la comunidad* (pp. 7-38). México: Universidad Autónoma de Zacatecas/Miguel Ángel Porrúa.
- Veltmeyer, H. (2000). *Latinoamérica: el capital global y las perspectivas de un desarrollo alternativo*. México: Universidad Autónoma de Zacatecas.
- Veltmeyer, H. (2003b). «La dinámica de la comunidad y las clases sociales». En Veltmeyer, H. y O'Malley, A. (coords.), *En contra del neoliberalismo. El desarrollo basado en la comunidad en América Latina* (pp. 39-48). México: Universidad Autónoma de Zacatecas/Miguel Ángel Porrúa.
- Veltmeyer, H. (2010). «Una sinopsis de la idea de desarrollo». *Migración y Desarrollo*, 8(14), pp. 9-34.

- Viqueira, J.P. (1994). «La comunidad india en México en los estudios antropológicos e históricos». En *Anuario 1994* (pp. 22-58). Chiapas: Gobierno del Estado de Chiapas/Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas.
- Warman, A. (1985). «Notas para la redefinición de la comunidad agraria». *Revista Mexicana de Sociología*, 47(3), pp. 5-20.
- Warman, A. (2003). *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, D. (2008). «El pasado no visto: perspectivas históricas sobre la migración binacional de pueblos indígenas». En Velasco, L. (coord.), *Migración, fronteras e identidades étnicas transnacionales* (pp. 119-137). México: El Colegio de la Frontera Norte/Miguel Ángel Porrúa.
- Wolf, E. (1981). «Comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java Central». En Llobera, J. (coord.), *Antropología económica. Estudios etnográficos* (pp. 81-100). Barcelona: Anagrama.
- Yampara, S. (2008). «¿Empresa Ayllu o Ayllu Qamaña?» En Medina, J. (ed.), *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Vida Buena* (pp. 137-146). Bolivia: Comunicación PADEP/GTZ. Recuperado de <https://www.bivica.org/file/view/id/3804>
- Zizumbo, L. (2007). *El turismo en comunidades rurales. Práctica social y estrategia económica* (tesis de doctorado). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Zolla, C. y Zolla, E. (2004). *Los pueblos indígenas de México. 100 preguntas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

*Comunidad, migración y desarrollo
en los pueblos indígenas:
la experiencia de dos localidades
de origen otomí en El Valle del Mezquital,
Hidalgo, México*

2024

Producción

Ediciones Estudios del Desarrollo
Serie Comunidades, Cultura y Sociedad
Campus UAZ II, avenida Preparatoria s/n
Fraccionamiento Progreso
98065 Zacatecas
Zacatecas

 edicionesed@gmail.com

He aquí un libro que revela la complejidad de la pertenencia comunitaria al entretorse las formas de organización comunal, la migración internacional y el desarrollo en Tlacotalpilco y San Cristóbal, dos localidades de la región de El Valle del Mezquital en Hidalgo, México. Tres ejes de la comunalidad son el hilo conductor: asamblea, sistema de cargos y faena, sin soslayar la participación en ellos por medio de la *ciudadanía comunitaria*, un tipo de pertenencia reconocido formalmente a una persona, pero que comparte con otros integrantes de su familia. De manera complementaria, se analizan las adaptaciones en los tres ejes por el contexto de la migración internacional. María Félix Quezada Ramírez sostiene que en ambas localidades se poseen aguas termales y que con su apropiación se gestó un proceso de desarrollo en el que los aludidos ejes han incidido. Aunque se administran a través de una sociedad cooperativa (Grutas Tolantongo) y una organización civil (Parque Acuático Ecológico Tlacotalpilco), tienen en común que, para ser parte y ser nombrado «socio», primero se cumple con los deberes de la ciudadanía comunitaria. Asimismo, la autora insiste en que los emprendimientos han influido en la retención e incorporación de los migrantes. En síntesis: esta obra recupera y salvaguarda la memoria de un próximo ayer que mantiene viva la contemporaneidad de dos comunidades.

