



Convergencia. Revista de Ciencias Sociales
ISSN: 1405-1435
revistaconvergencia@yahoo.com.mx
Universidad Autónoma del Estado de México
México

Korsbaek, Leif; González, Felipe
Trabajo y Comunidad. Reproducción Social, Económica y Cultural de la Población Indígena en el
Estado de México
Convergencia. Revista de Ciencias Sociales, vol. 6, núm. 19, mayo-agosto, 1999
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10501912>

- [Cómo citar el artículo](#)
- [Número completo](#)
- [Más información del artículo](#)
- [Página de la revista en redalyc.org](#)



Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Trabajo y Comunidad. Reproducción Social, Económica y Cultural de la Población Indígena del Estado de México

Leif Korsbaek

Facultad de Antropología - UAEM

Felipe González Ortiz

Facultad de Planeación - UAEM

Resumen: Después de una presentación global de la población indígena en el Estado de México, dirigiendo la atención hacia los cinco grupos étnicos autóctonos: los mazahua, otomí, matlatzinca, tlahuica y náhuatl y destacando la importancia de la comunidad indígena como el núcleo de esta población, se presenta lo que en nuestra opinión es el principal reto etnográfico en el Estado de México: el hecho de que la reproducción socioeconómica de la población indígena se lleva a cabo dentro del marco del mundo moderno en las zonas conurbadas alrededor de la ciudad de México, donde la mayoría de sus integrantes se ganan la vida como trabajadores asalariados, mientras que su reproducción cultural se lleva a cabo en el marco de la comunidad indígena con sus instituciones tradicionales, notablemente el sistema de cargos.

Abstract: *After a brief general introduction to the Indian population in the State of Mexico, limiting the attention to the autochthonous ethnic groups: Mazahua, Otomí, Matlatzinca, Tlahuica and Nahuatl, and highlighting the importance of the Indian community, the main ethnographic feature of this population is presented: the fact that their socioeconomic reproduction takes place in the context of the modern world, as most of them survive economically as salaried workers in the urban areas around Mexico City, whereas their cultural reproduction takes place in the Indian communities with their traditional institutions, in the first place the institution known as the cargo system.*

Introducción

La población indígena del Estado de México juega un papel importante como fuerza de trabajo en la industria en los espacios urbanos, principalmente en la ciudad de México y áreas conurbadas, pero una parte considerable de su vida se desarrolla en sus comunidades de origen, un ambiente que está lejos de ser urbano pues pertenece al espacio tradicional y rural.

Las condiciones de reproducción socioeconómica determinan las condiciones del trabajo asalariado en la industria en estos centros (típicamente en la construcción, en maquiladoras textiles o el comercio ambulante), con lo que se ven forzosamente insertados en un mundo moderno, industrializado y urbanizado donde tienen que “chechar” tarjetas, respetar horarios orientados hacia la industria moderna y habitar viviendas construidas con miras a la vida moderna y sus necesidades. Las condiciones de su reproducción socioeconómica está fuertemente influenciada por este mundo moderno.

Pero paralelamente a esta vida moderna llevan una vida social en las comunidades indígenas en el Estado de México, donde rige un calendario agrícola con fuertes obligaciones rituales, en las cuales fincan sus aspiraciones y donde se tiene que buscar la lógica de su vida. Este ambiente rural, indígena y tradicional (al cual regresa la mayoría de ellos, después de desgastarse en la industria) viene a influenciar, también fuertemente, las condiciones de su reproducción cultural.

Los datos de este trabajo provienen de los cinco grupos indígenas autóctonos del Estado de México (náhuatl, otomí, mazahua, matlatzinca y tlahuica), aunque gran parte de los campesinos no indígenas que conforman el ejército de trabajo comparten las mismas condiciones.

La población indígena en el Estado de México y la comunidad

El Estado de México no se puede comparar, en términos de números absolutos de habitantes indígenas, con un estado como Oaxaca, y en términos de porcentaje de la población total está lejos de una situación como la de Yucatán; el promedio de habitantes indígenas en el Estado de México se encuentra muy por debajo de la cifra nacional, menos de la mitad.

Según el censo de 1990, el número total de habitantes, en el Estado de México, era de 9 815 795, entre ellos 8 563 538 mayores de cinco años, de los cuales 312 595 conformaban la población indígena del estado, lo que corresponde a 3.65% de la población total. Sin embargo, si tomamos en cuenta que alrededor del 75% de la población de la entidad vive en el ambiente urbano, entonces nos queda un campo que no difiere tanto de otros estados con características indígenas.

La variedad de la población indígena en el Estado de México es impresionante, pues los 312 595 miembros de los grupos étnicos (en

realidad grupos lingüísticos) que tienen presencia en el estado, para 1990, pertenecen a 75 diferentes grupos.¹

Esta población indígena se divide en siete regiones del estado que, según el INEGI, tienen la distribución que podemos ver en cuadro uno.

CUADRO 1

REGIÓN		Población total	Población indígena	Dist. porcentual
92	Noroeste del Estado de México	422930	112378	26.57
93	Valle de Bravo	149932	18043	12.03
94	Sur del Estado de México	266497	6587	2.47
95	Toluca - Lerma	1135608	100000	8.81
96	Cuenca México norte Tlalnepantla	3597462	75076	2.09
97	Cuenca México oriente Texcoco	1839685	46386	2.52
98	Cuenca México sureste Amecameca	198607	1932	0.97

Fuente: Elaboración propia con base en el XI Censo de población y vivienda 1990. INEGI.

De estas cifras se desprende que las regiones 094 Sur del Estado de México (con 2.47%), 096 cuenca México norte/Tlalnepantla (con 2.09%), 097 cuenca México oriente/Texcoco (con 2.52%), y 098 cuenca México sureste/Amecameca (con solamente 0.97%) se pueden eliminar como candidatas a ser regiones indígenas, con lo que estas regiones del Estado de México se presentan de la manera que se ilustra en el cuadro dos.

CUADRO 2

REGIÓN		Población total	Población indígena	Dist. Porcentual
92	Noroeste del Edo. de Méx.	422930	112378	26.57
93	Valle de Bravo	149932	18043	12.03
95	Toluca - Lerma	1135608	100000	8.81

Fuente: Elaboración propia con base en el XI Censo de población y vivienda 1990. INEGI.

¹ La duda y desconfianza a la solidez del criterio lingüísticos encuentra alimentación en el hecho de que mientras que en el Censo General de Población de 1910 se contaban 50 lenguas indígenas, en 1921 se contaban 43, en 1930 36, en 1940 33, en 1950 29, en 1960 30, en 1970 31, y en 1980 40, en el XI Censo General de Población en 1990, solamente en el Estado de México se registraba la presencia de 75 lenguas indígenas. El hecho de que las lenguas aguacateco, cakchiquel, ixil, kekchi, quiché son de origen guatemalteco, mientras que mame y motocintleco pertenecen a la frontera entre México (Chiapas) y Guatemala, no justifica esta repentina inflación en el número de lenguas indígenas. La lista completa se encuentra reproducida en Korsbaek, 1998.

Sin embargo, es relevante señalar que éstas son regiones no indígenas con población indígena, por cierto más o menos concentrada.

En lo que a la investigación se refiere, el interés se centra en la población rural que es hoy la menor parte de la población indígena total, pues la gran mayoría de ellos, en el Estado de México, viven ya en ambientes urbanos. Según los planteamientos del proyecto, el interés se centra más en la estabilidad y arraigo en las comunidades rurales y en sus instituciones, que en su movilidad; en lo referente a la conciencia política, lo que más interesa en la investigación es detectar los elementos institucionales en la vida social y cultural de la población indígena que inciden sobre el proceso político –tanto en lo que se refiere a la actividad política individual como en la movilización política colectiva– y un movimiento hacia la auténtica autogestión en las mismas comunidades indígenas.

Hemos limitado el universo de estudio en el proyecto a abarcar comunidades rurales, con menos de 10 000 habitantes. Con esta estrategia hemos excluido al sector urbano de la población indígena. No es nuestra opinión que sea menos indígena, pero sí que vive en condiciones fundamentalmente diferentes y requiere un proyecto separado que puede llegar a producir datos comparables con los producidos dentro del presente proyecto.

Limitando así la atención a estas comunidades, se reduce dramáticamente el número de grupos étnicos de relevancia para la investigación: de 75 grupos quedan dentro de nuestra esfera de interés solamente cinco que podemos llamar autóctonos, pues son los que tienen arraigo histórico en lo que hoy constituye el Estado de México y que pertenecen orgánicamente tanto al estado como a su historia, con las siguientes cifras de población total en la entidad (ver cuadro 3).²

² Las cifras aquí presentadas son de acuerdo al XI Censo General de Población de 1990. Como se señaló en otra publicación (Korsbaek, coord; 1996), no son del todo confiable, aparte de la crítica que justificadamente se puede dirigir contra el criterio de la lengua como único criterio de población indígena. Los porcentajes se refieren a la participación en los cinco grupos de población indígena autóctona, y no a la población indígena total en el estado.

CUADRO 3

Grupo étnico	Población total	Dist. porcentual
Otomí	99864	41
Mazahua	114294	48
Nahuatl	26927	11
Tlahuica (u Ocuilteco)	642	0.3
Matlatzínca	1205	0.5

Fuente: Elaboración propia con base en el XI Censo de Población y Vivienda, 1990, INEGI

Las anteriores cifras provienen de datos estadísticos oficiales, específicamente del XI censo de 1990 y del conteo de 1995, y se basan en la metodología de estas fuentes: la definición del indígena como persona hablante de una lengua indígena (y, además, persona mayor de cinco años). Como se analiza adelante, esta definición cuenta con serias deficiencias, por lo que es importante subrayar que los datos sirven solamente como punto de partida para definir el universo de estudio y planear la investigación. Ninguna parte de lo anterior pretende ser una descripción siquiera cuantitativa de la población indígena en el Estado de México.

Dentro del marco de las regiones, la población indígena está distribuida en municipios, uno de los tres niveles de gobierno que contempla la constitución mexicana. En lo que se refiere a los municipios con población indígena en el Estado de México, si partimos de la situación en estados con una fuerte población semejante, como Chiapas, Oaxaca o Yucatán, la diferencia es que, mientras que las comunidades en el sureste se encuentran integradas en municipios indígenas, donde sus pobladores viven tanto en las comunidades del municipio como en su cabecera (a veces la cabecera está poblada exclusivamente por indígenas, a veces por éstos y mestizos, llamados “ladinos” en el Sureste y en Guatemala), en el Estado de México la población indígena invariablemente habita comunidades que se encuentran en municipios cuya cabecera está dominada, numérica, política y económicamente, por una población mestiza (Korsbaek; 19: en prensa) En su seminal trabajo sobre “gobiernos indígenas” Gonzálo Aguirre Beltrán utilizó como ejemplo a los municipios de Oaxaca, donde sí se trata de municipios netamente indígenas, lo que nos ha dejado con una idea de esta situación como “nor mal” (Aguirre; 1953).

En el Estado de México este municipio indígena “nor mal” está muy lejos de ser la norma, en efecto, no existe un sólo ejemplo. En todos los municipios con población indígena en esta entidad, la cabecera es dominada por la población mestiza, y en muchos casos ostenta lo que podemos llamar su propia cultura.

El único caso que a primera vista se presenta como un municipio con fuerte influencia de población y cultura indígena es Temoaya. Sin embargo, una inspección más detenida revela pronto que la cabecera de este municipio cuenta solamente con una población indígena de muy modestas dimensiones. Habiendo localizado la población indígena en las regiones del Estado de México y eliminada la posibilidad de encontrar municipios indígenas, nos queda la búsqueda de sus comunidades, dejándonos dos tareas: definir quiénes son los indígenas y qué es una comunidad.

A la problemática de la identidad de la población indígena la identificamos en el proyecto con la siguiente definición: “un proyecto político que, con base en un acervo cultural compartido, pretende convertirse en una realidad social y de esa manera forjar el proceso histórico” (Korsbaek; 1992: 102).

Esta definición subraya que el problema de la identidad étnica es un problema de colectividades y no de individuos, lo que lleva nuestra atención directamente hacia las comunidades indígenas, más que hacia los individuos que son miembros de y conforman éstas, un argumento de peso para limitar la investigación a la población indígena fuera del ambiente urbano.

Así que nuestra definición de indígenas hace necesaria una explicación de lo que es una comunidad, pero en toda la amplísima literatura antropológica acerca de la comunidad y las *community studies* es difícil, sino imposible, encontrar una definición al mismo tiempo precisa y operativa del concepto de comunidad.

El problema fue colocado en su justa dimensión por Sigfried Nadel hace ya muchos años, cuando observó que:

... paradójicamente, aunque cada antropólogo (o sociólogo, o historiador) empieza con una idea más o menos definida acerca de la comunidad o comunidades que se propone estudiar, es sumamente difícil decir con precisión, en términos generales, qué constituye una comunidad (Nadel; 1978: 201).

El concepto de comunidad pertenece al dominio del sentido común, y así es tratado y utilizado en el quehacer antropológico.

La misma falta de claridad se confirma en la lectura de la literatura antropológica³ y en una concienzuda reseña de estudios de comunidad en Mesoamérica de 1968 a 1978. Los autores señalan que “hasta la fecha, existen más de 100 publicaciones en forma de libro *book-length studies* de comunidades en México y Guatemala”, dedicándose luego a la discusión de 149 publicaciones; y sin embargo, con solamente una escueta definición de lo que es la “comunidad” en la reseña: “El término comunidad puede ser ambiguo. En nuestro sentido, es un grupo de gentes en estrecha contigüidad, por lo regular en un lugar con fronteras geográficas o políticas reconocidas”⁴ (Chambers y Young; 1979: 46). “Definición” que no nos saca del terreno del sentido común.

En una discusión más reciente de “los estudios de comunidad” en México, se concluye que:

... los estudios de comunidad no se proyectan como una teoría, en el sentido de que no existe un cuerpo de generalización que esté asociado a la comunidad como su centro conceptual específico. Podemos apuntar, finalmente, que el concepto de comunidad permanece en elaboración, como la propia realidad social. Todavía no hemos construido un concepto que identifique unívocamente un fenómeno social (Pérez; 1988: 692-693).

Volvimos a tropezar con el problema recientemente, cuando Fernando Cámara⁵ en varias ocasiones declaró que él, después de muchos años de trabajo antropológico, todavía no entiende muy bien qué es una comunidad. Así que, todavía hoy, la idea de comunidad sigue perteneciendo a los conceptos coloquiales y cotidianos; antropológicamente, se encuentra en veremos.

³ En la respetable y por lo general confiable “Enciclopedia internacional de las ciencias sociales” se discute de manera pormenorizada las complicaciones relacionadas con “la investigación moderna sobre el poder en la comunidad”, la “desorganización de la comunidad” y el “desarrollo de la comunidad” (Polsby, 1968; Bernard, 1968; Sanders, 1968), pero en ningún lugar encontramos una definición clara y concisa de lo que es una comunidad, y mucho menos un artículo de la misma extensión dedicado a definir el concepto.

⁴ Con lo que no se quiere decir, de ninguna manera, que tampoco se encuentre en las 149 publicaciones reseñadas una discusión de lo que es la comunidad. Las hay, pero son contadas.

⁵ Conversación directa.

Ante tanto titubeo hemos formulado, en términos más precisos y, más allá del sentido común, una definición del concepto de comunidad que nos pueda servir en la planeación y ejecución del proyecto.

Quisiéramos aplazar la discusión pormenorizada y los argumentos a otra ocasión, y solamente aquí señalar que una comunidad es un concepto que difícilmente se presta a un tratamiento estadístico, por indispensable que pueda ser éste para fines de la planeación inicial de la investigación, pues lo que distingue una comunidad de un conjunto de personas es algo más que el número de éstas.

Lo que distingue a una comunidad es su historia, pero aquí tropezamos una vez más con la falta de precisión en los conceptos que utiliza la antropología, sobre todo en el caso de los que comparten esta disciplina con los de uso cotidiano,⁶ y la distinción de algunos conceptos tomados en préstamo de otras disciplinas,⁷ en particular de las ciencias naturales.

De la historia existen casi tantas definiciones como hay escuelas y orientaciones históricas: desde la positivista de Ranke hasta la opuesta de Benedetto Croce. Es claro que la historia trata el tiempo, pero no es completamente claro qué tiempo trata y de qué manera.⁸ La mayor parte de las definiciones se han equivocado en su selección de tiempo: hablan del pasado, o bien hablan del presente, pero pocos hablan del futuro, y en nuestra opinión el tiempo más importante para la historia, y sobre todo para los usos antropológicos de la historia, es el futuro. Jonathan Friedman es en este contexto el más categórico y el más constructivo. Según él, “hacer historia es una manera de producir identidad, hasta donde produzca una relación entre lo que supuestamente ocurrió en el pasado y la situación actual” (Friedman;

⁶ Un ejemplo relevante es el concepto de “rol” que utilizamos en la vida cotidiana y que al mismo tiempo se ha venido desempeñando como uno de los conceptos más importantes en la investigación antropológica; véase Banton, 1965.

⁷ El concepto de “rol” es en el uso de Radcliffe-Brown y su escuela estructural-funcionalista “el conjunto de derechos y obligaciones de un individuo”, lo que revela claramente su origen en la jurisprudencia. Puede bien ser que la aparente precisión de esta definición de “rol” se esfume ante las exigencias de la misma investigación antropológica (Radcliffe-Brown, 1940, 1952, entre otros lugares).

⁸ Kroeber ha señalado en un artículo lúcido y muy discutible que “lo que antes que nada distingue al enfoque histórico no es la dimensión temporal”, (Kroeber, 1935).

1992: 837). Si partimos de la palabra “supuestamente”, entonces salta a la vista la flexibilidad de la relación de este pasado en los mitos, de manera que:

... el mito cosmogónico explica no sólo cómo se inició todo, sino también por qué el hombre y los demás seres son como son, y por qué siguen un determinado comportamiento. Su función es, entonces, ser la autoconciencia de la comunidad y modelar su vida; es el prototipo de las acciones humanas y le dice al hombre cuál es el sentido de su vida (De la Garza; 1990: 60).

Desde este punto de vista la historia viene a tratar al futuro, como proyecto social, y éste se formula como utopía, lo que nos lleva a plantear la pregunta en los términos que utilizó Georg Simmel: “¿Cómo es posible la sociedad?” (Simmel; 1908).

Para este fin introduce Turner el concepto de comunitas:

... es como si existieran aquí dos modelos mayores de las relaciones humanas, yuxtapuestos y alternantes. El primero es de la sociedad como un sistema estructurado, diferenciado y frecuentemente jerarquizado de posiciones político-legal-económicas con muchos tipos de evaluación, separando a los hombres en términos de más o menos. El segundo, que emerge distinguible en el periodo liminal, es de la sociedad como un comitatus no estructurado o rudimentariamente estructurado, comunidad, o aun comunión de miembros de individuos iguales que juntos se someten a la autoridad general de los ancianos especialistas rituales”, pero “la distinción entre la estructura y la comunitas no es sencillamente la familiar distinción entre lo secular y lo sagrado ni, por ejemplo, entre la política y la religión”, lo que “no es sencillamente, como ha propuesto sabiamente Fortes, una cuestión de proporcionarle un sello general de legitimidad a las posiciones estructurales de una sociedad. La cuestión es más bien la de conferirle reconocimiento a una relación humana esencial y genérica, sin la cual no podría haber sociedad alguna (Turner; 1974: 82).⁹

Es en el mantenimiento de esta utopía y esta “relación humana esencial” que estriba la posibilidad de la sociedad o comunidad, encontrando su expresión en el sistema de cargos; por eso los mismos indígenas desconocen este concepto (aunque sí hablan de “cargos”), para ellos siempre se trata de “cumplir las obligaciones para con la comunidad”.

Un sociólogo dijo hace años que “la desaparición de la utopía produce un estado estático en el que el hombre no es más que una cosa; con

⁹ Haciendo referencia a Fortes, 1962: 86.

el abandono de las utopías el hombre perdería su voluntad de dar forma a la historia, y con ello la capacidad para entenderla” (Mannheim; 1936: 236). Lo que nos deja con la impresión que la indígena se encuentra en mejor estado que la utopía de la sociedad nacional, teniendo en mente que algunos de estos indígenas, llamados informantes en la jerga antropológica, rebasaron ampliamente tanto a la sociedad civil nacional como a la antropológica.

En las comunidades indígenas en el Estado de México hemos planteado, a título de hipótesis, que la institución que permite la formulación, el mantenimiento y la defensa de tal proyecto y tal utopía es exactamente el sistema de cargos.

Partiendo de este planteamiento hemos forjado una definición de comunidad de carácter operativa, para que se pueda utilizar inmediatamente en las etapas iniciales del proyecto. Aquí hemos optado por una limitación hacia abajo: igual que hemos limitado el universo de estudio del proyecto al ámbito rural, excluyendo a localidades con más de 10 000 habitantes, también hemos excluido a localidades con menos de 100 habitantes que hablan una lengua indígena,¹⁰ por las siguientes razones:

Según el planteamiento hipotético del proyecto, el sistema de cargos es la institución que se presta a la formulación de un proyecto social, creando así una comunidad –incluyendo su *communitas*– y los antropólogos siempre han postulado una relación muy íntima entre esta institución y la comunidad, hasta tal grado que Frank Cancian hace algunos años inició su estudio de Zinacantán planteando como el segundo de tres objetivos “analizar la estructura social de toda la comunidad de Zinacantán tal como se refleja en el sistema de cargos” (Cancian; 1990: 20). De igual manera, Evon Z. Vogt señaló en un curioso arranque de modernismo instrumental que:

...es como si los zinacantecos hubieran construido un modelo de comportamiento ritual y de conceptualización del mundo natural y cultural que funciona como

¹⁰En lo que se refiere a la población indígena que vive en concentraciones de menos de 100 hablantes de lengua indígena, no es imposible que la investigación en algún momento se pueda extender a abarcar también a esta población. La exclusión se ha hecho solamente teniendo en mente la inmensidad de la tarea y las limitaciones de los recursos humanos (y materiales) del proyecto.

una especie de computadora que imprime las reglas de conducta apropiada a cada nivel de organización de la sociedad y para la conceptualización apropiada de los fenómenos en los diferentes dominios de la cultura (Vogt; 1965: 231).

Metáfora que nos recuerda que hemos visto algunas computadoras con virus.

Sostenemos que para el mantenimiento de un sistema de cargos se requiere una población de 100 personas, una propuesta que evidentemente requiere algunas aclaraciones.¹¹

Aquí quisiéramos subrayar dos factores que son importantes en el contexto del proyecto. Primero que, aunque nuestro punto de partida se tiene que localizar en las declaraciones acerca de la importancia del sistema de cargos en determinadas condiciones y ambientes, las consideramos solamente como hipótesis iniciales y no, como a veces parece ser el caso en la investigación antropológica, como artículos de fe. Podría bien suceder que, al terminar el proyecto, quede comprobado que tal importancia no es real, solamente un espejismo antropológico.

Partiendo de estos criterios, admitidamente iniciales y como parte de “un concepto en elaboración”, hemos localizado en la primera etapa del proyecto, con base en la información censal oficial, a 332 comunidades en el estado que 1) no son urbanas (en el sentido de que tienen menos de 10 000 habitantes, según el criterio de Luis Unikel) y 2) cuentan con más de 100 hablantes de una lengua indígena, en todos los casos una de las lenguas indígenas “autóctonas” del Estado de México: náhuatl, otomí, mazahua, matlatzinca o tlahuica.

Hemos localizado a un grupo de comunidades que se pueden llamar “comunidades intensamente indígenas”: en 93 de estas 332 comunidades, más del 50% de la población total son hablantes de una lengua indígena.

La futura estrategia del proyecto depende de la elaboración de una tipología de estas comunidades para poder seleccionar en cuáles se van

¹¹Aunque puede parecer repetitivo, nos importa mucho subrayar que este criterio pertenece a la primera etapa del proyecto y tiene como único objetivo delimitar el universo de estudio. Para evitar cualquier mal entendido, permítasenos aclarar que no tenemos ninguna intención de postular que el sistema de cargos pueda solamente existir en comunidades con más de 100 habitantes, que sean hablantes de lengua indígena o no.

a llevar a cabo investigaciones intensivas para poder empezar a atacar el problema de “interpretar” y “explicar” el funcionamiento del sistema de cargos en las comunidades indígenas, particularmente en lo referente a la formación y el mantenimiento de una identidad étnica y comunitaria así como el proceso político, tanto dentro de las comunidades como en lo que atañe a su articulación política con el Estado nacional.

En lo referente a una tipología de las comunidades indígenas en el Estado de México se ha hecho claro, a través de las estadísticas en el campo que se han realizado hasta ahora, que existe una línea que todavía no hemos definido con precisión y que separa las comunidades del norte de la entidad con las del sur: las comunidades del sur tienden a ser propiamente campesinas con una limitada presencia de trabajo asalariado en las ciudades, y donde existe tal trabajo, tiende a ser a larga distancia y duración, mientras que las comunidades indígenas en el norte del estado tienen un patrón de reproducción socioeconómica estrechamente ligado al trabajo asalariado en las ciudades, mientras que su patrón de reproducción cultural estriba en la comunidad y en sus instituciones, en particular en el sistema de cargos.

En el norte del estado, sobre todo entre las comunidades otomí y mazahua, existe otra división: los habitantes de las comunidades del valle tienden a dedicarse al comercio ambulante, mientras que las comunidades de la montaña están dedicadas al trabajo asalariado, típicamente en la albañilería, división que en su turno produce dos diferentes patrones de reproducción socioeconómica y que afectan la reproducción cultural de maneras diferentes, expresado, de manera importante, en la situación de la mujer de estas comunidades.

Señalamos anteriormente que las regiones en el Estado de México no son indígenas, sino que se inscriben en el sistema político y socioeconómico de la sociedad nacional con población indígena, y un problema para entablar un estudio regional es que el sistema de cargos es una institución netamente comunitaria. Sin embargo, este sistema da pie para la creación y el mantenimiento de redes de intercomunicación ritual, política, social y comercial que tienden a crear regiones propiamente indígenas.

Ambiente y condiciones de trabajo

Un aspecto a considerar dentro de la cultura de las comunidades indígenas es que el trabajo se presenta como una práctica que tiene un objetivo; la reproducción privada de las familias. En este sentido, el trabajo es meramente una empresa familiar. Los habitantes de las comunidades indígenas, al insertarse en la fábrica, el comercio o la obra, encuentran que no sólo deben relacionarse con otros individuos que portan otra cultura y proyectos de vida diversos, sino que incluso deben interactuar con las reglas del juego que contiene la lógica misma de la sociedad de mercado. En este sentido, la visión del espacio y del tiempo que llevan se tiene que adecuar a la de la sociedad en la que se insertan a través del mercado de trabajo.

Esto es importante si consideramos que, por medio de su inserción en el mercado de trabajo, las prácticas, las representaciones culturales y las posibilidades de la elección se ven potencializadas, es decir, encontramos que los campesinos, caracterizados antes por un modo de vida que se circunscribía al ámbito de la comunidad, donde los desplazamientos y la movilidad social eran reducidos, encuentran que deben desplazarse de sus comunidades para conseguir trabajo, es decir, un ingreso monetario; el espacio se abre, la percepción de éste se dirige hacia un espacio territorial que es más amplio que el de la mera comunidad. Cuando el indígena comunitario ve que su subsistencia depende del trabajo asalariado empieza a percibir como necesarios los caminos que conecten a su comunidad con el mundo del trabajo, las comunidades se convierten en dormitorios al mismo tiempo que la demanda de caminos y transporte se vuelve algo necesario para la existencia y la vida misma. Es por eso que encontramos que en las comunidades del Estado de México todos los caminos llevan a la ciudad de México o a las cabeceras municipales industrializadas de la región. Los caminos que atraviesan a las comunidades indígenas están orientados hacia el mercado de trabajo, más que hacia el trabajo agrícola comunitario. La intensa red de rutas y líneas de camiones que dan servicio a las comunidades son solamente una ilustración de esto.

Por otro lado, el tiempo, antes caracterizado por los ritmos cósmicos, encuentra que se parceliza, es decir, el campesino descubre que su tiempo no es de larga duración o anual, según los criterios del ciclo de trabajo en la parcela, sino que ahora, debe asignar cierta

cantidad de tiempo al trabajo, cierta cantidad al hogar, etcétera. El tiempo de ocio y el de trabajo se delimitan objetivamente.

Además, con esa dependencia al trabajo asalariado, es decir, al dinero, el indígena encuentra modificadas sus aspiraciones, pues el mundo se abre a través de las posibilidades de consumo que le pone la posesión de dinero, en este sentido, la elección de bienes se ve impulsada por la posibilidad de compra que va aparejada al dinero, a la mercancía con la que se obtienen todas las demás mercancías como decía Marx.

El indígena del Estado de México es un sujeto social que se encuentra en tre lo ru ral y lo urbano, vive en una constante; la de ser un asalariado con parcela, lo que lo mantiene en el cam po; trabajando en la fábrica, complementa sus ingresos familiares pero sigue pensando en los compromisos y obligaciones que tiene para con la comunidad, pues sólo cumpliéndolos adquiere el derecho a vivir en ella y a cultivar la tierra. El modo de vida de las comunidades se nutre de lo rural y lo urbano.

Las comunidades indígenas y la condición cultural

Una cuestión que cobra relevancia para el caso de las comunidades indígenas del Estado de México es que se asientan en un territorio que pone a sus habitantes en una posición tal que se expresa por intensos contactos con la sociedad mestiza. En este sentido, el lugar que habitan tiene la característica de configurarse como una región de constante interacción so cial, económica y cul tural en tre diversos grupos sociales, es decir, los flujos de interacción poblacional se presentan como un aspecto inherente al modo de vida de las comunidades indígenas del estado.

La cercanía de centros urbanos importantes, como son la ciudad de México y la de Toluca, así como la relativa industrialización de algunas cabeceras municipales, convierten a éstos en centros de atracción para obtener trabajo, o, para ser más precisos, para obtener un ingreso monetario que complemente el ingreso to tal de las unidades familiares campesinas de las comunidades indígenas. En este sentido, la interacción entre la sociedad nacional (portadora del proyecto de nación mexicana) y la sociedad indígena tradicional (grupos sociales que poseen un proyecto de vida más cercano a su mundo comunitario basado en un conjunto de instituciones, entre las que se encuentra el

sistema de cargos, a través de las cuales se han socializado sus individuos) encuentra que una de sus vías se da a través del mercado de trabajo.

Pensamos que esta relación es importante puesto que a través de esa práctica cotidiana se gesta un movimiento de personas que se expresa, en la dimensión cultural, como la salida y la entrada al mundo moderno y al mundo tradicional, lo que podemos denominar como la interacción de las modalidades de vida rural y urbana.

Dos cuestiones resultan relevantes aquí, que las comunidades se encuentran, estructuralmente, dentro de los ciclos de la oferta y la demanda del mercado de trabajo, por lo que ven afectadas sus vidas en los tiempos de lo que parece ser el estado de crisis permanente que se vive en la actualidad.

La segunda cuestión, es que los habitantes de las comunidades indígenas encuentran que el trabajo agrícola, práctica tradicional de su socialización interna comunitaria, se vuelve imprescindible ante la inseguridad de obtener el ingreso suficiente y necesario a través del trabajo asalariado, lo que puede traducirse en una práctica que los saca del mercado, en el sentido que el producto obtenido del trabajo agrícola se destina al autoconsumo de las unidades familiares.

Veámoslo más detalladamente, las comunidades indígenas configuran un mundo que es portador de un proyecto que se sustenta en un conjunto de instituciones comunitarias.

En este sentido, las prácticas de trabajo que realizan las unidades familiares al interior de la comunidad, están insertadas en una lógica propia del mundo comunitario, más específicamente, en una lógica que nace del sentido de vida que las instituciones comunitarias proponen e imponen a los individuos, a través de una serie de derechos y obligaciones.

Visto así, el cultivo de la parcela es un derecho que tiene el habitante de la comunidad, pero a cambio está obligado a contribuir con el proyecto comunitario.

En este sentido, el derecho al cultivo de la parcela (que podría traducirse como el derecho a habitar en la comunidad) se obtiene a través del cumplimiento obligado con el proyecto de la comunidad en su conjunto, del que una parte se manifiesta en el sistema de cargos. Esta cuestión se puede explicar, en los términos de la comunidad, como

que el cultivo de la parcela es un derecho privado que se obtiene a través del cumplimiento de las obligaciones de carácter público.¹²

Ahora bien, este imperativo comunitario tradicional se ve influenciado por la lógica de la sociedad nacional, es decir, por un proyecto de vida distinto al de las comunidades en sí; el proyecto mismo de la sociedad nacional que las abraza y, de entrada, se encuentra presente en las alternativas de vida para las comunidades. Los habitantes de las comunidades indígenas encuentran que no pueden lograr la subsistencia familiar (privada) exclusivamente del trabajo agrícola, lo que de entrada los obliga a buscar otro tipo de ingresos más allá de la comunidad. Esto se convierte en que las familias indígenas “voltean” hacia el mercado de trabajo, búsqueda que se traduce en contactos con el mundo externo y en un acrecentamiento de la movilidad espacial y social de los individuos (lo que lleva a la diferenciación social en el mundo interno comunitario), una dependencia mayor al dinero a través del salario, la integración de disposiciones culturales y sociales distintas a las que se obtienen en la socialización en el mundo interno comunitario, cambios en las aspiraciones individuales, nuevos patrones de consumo y nuevas orientaciones de la vida familiar que afectan e influyen el proyecto de vida de la comunidad tradicional. De esta manera, las comunidades indígenas encuentran que su modo de vida se ve insertado en dos lógicas o en dos orientaciones de vida; una tradicional y apegada a un mundo rural y otra moderna y dependiente de un mundo urbano. Los

¹²Esta cuestión es la misma que la idea de Leif Korsbaek para referirse a la estructura de funcionamiento del sistema de cargos, o sistema de fiestas, en el sentido de que es una obligación para todos los habitantes comunitarios participar en dicha estructura, puesto que configura el proyecto comunitario, para de esa manera dar pie y continuidad al derecho de habitar en la comunidad. Es por eso que encontramos en todas las familias indígenas (como espacio privado) que por lo menos un miembro de ésta participa en alguna mayordomía (como espacio público comunitario), así lo público se trasmina a lo privado y lo privado a lo público, configurando un proyecto de vida institucionalizado que permea el proyecto de todas y cada una de las familias cristalizando en un proyecto comunitario de vida. En este sentido, el sistema de cargos o de mayordomías se convierte en el elemento esencialmente local de identidad, que se caracteriza por ser factor fundamental para definir a una comunidad indígena, más allá de la lengua. Es decir, el sistema de cargos se configura como el conjunto simbólico más importante para definir lo que es una comunidad indígena de la que no lo es.

dos mundos configuran el modo de vida de las comunidades indígenas del Estado de México.

Ahora bien, el trabajo agrícola tiene la característica de ser una práctica social de la que el producto obtenido es un ingreso complementario al salarial. Lo importante aquí es resaltar que se convierte en un ingreso producto, del que se obtienen beneficios exclusivos para el consumo familiar,¹³ es decir, al consumo privado. Por otro lado, el ingreso salario o ingreso dinero se obtiene saliendo del mundo interno comunitario, éste se ha convertido en un catalizador cultural muy importante, pues además de encarnar parte del ingreso familiar (privado), también es el que va a parar a las arcas del proyecto comunitario, pues las cooperaciones económicas para reproducir el sistema de cargos se realizan en dinero, nunca en productos.¹⁴ Esto ilustra la dependencia al dinero, que está cristalizada en el modo de vida de los indígenas, lo que puede interpretarse como una dependencia hacia el mercado de trabajo, es decir, al salario. Además, las fiestas tradicionales, son el objetivo del sistema de cargos, puesto que en ellas se encarna la identidad del grupo en un nivel y el proyecto comunitario en otro, se caracterizan por el hecho de que se surten con productos propios del mercado de bienes, es decir, con bienes que sólo se obtienen a través de transacciones comerciales en las que se necesita dinero. En este sentido, vemos como la fiesta, al nutrirse de bienes del

¹³La gran mayoría de las unidades familiares en las comunidades trabajan la tierra para el autoconsumo, no obstante, existen algunas familias que poseen mayor cantidad de tierras que otras, éstas pueden vender una parte del producto agrícola, sin embargo, es común que no se obtenga el ingreso monetario suficiente para subsistir de esa actividad exclusivamente, por lo que estas unidades familiares también se incorporan, aunque con distintos ritmos y tiempos, al mercado de trabajo. Parece que un aspecto generalizado es que todas las familias de las comunidades indígenas, independientemente de que posean mayores porciones de tierra, están inmersas en la lógica del mercado de trabajo, precisamente porque la cantidad de tierras no permite subsistir exclusivamente de la agricultura y porque el trabajo en ellas no se realiza con una orientación o intencionalidad mercantil o pensando en el mercado, sino que se entra a éste siempre y cuando el riesgo de la subsistencia familiar esté completamente superado.

¹⁴En la mayor parte de las comunidades de la entidad es común escuchar, por parte de los ancianos, que en tiempos pasados la cooperación se realizaba con productos que se producían en las comunidades. En este sentido, en las fiestas se consumía maíz, atole, aves, moles y alcohol hecho en casa.

mercado, también ya está ligada a la lógica del mundo externo, es decir, el proyecto de la comunidad se alimenta del salario que se obtiene en el mercado de trabajo. Lo público al nivel de la comunidad, necesita para su reproducción, que las familias se inserten o se relacionen con el mundo exterior a través del trabajo.

El hecho de que el modo de vida de estas comunidades se nutra de dos mundos, se traduce en que el mundo interno comunitario está atravesando por una serie de cambios en las percepciones y representaciones culturales en las que la tradición se ve recreada a cada instante.

En este sentido, encontramos que las comunidades indígenas, an tes rurales, están viendo transformado su mundo interno con diferentes intensidades y a ritmos distintos según sea su posición respecto al mercado de trabajo y según las distintas disposiciones culturales manifestadas en las generaciones y las orientaciones, hacia dentro o hacia fuera del mundo comunitario, de cada una de ellas.

Las comunidades indígenas en el Estado de México se encuentran en una tensión que es atravesada por las lógicas de estos dos mundos; el moderno y el tradicional, o el urbano y rura.

Resulta interesante destacar que esta tensión no se traduce en un estado transitorio, en el que se podría pensar que dejaran de ser rurales para convertirse en urbanas, como lo planteaba Redfield (1941), sino que, ante la incapacidad del mercado de trabajo de aumentar de manera permanente la oferta de trabajo, en las comunidades indígenas se está configurando o cristalizando un modo de vida que de entrada es tenso.

Se trata de un aspecto en que los conflictos se presentarán continuamente y su resolución tomará cauces en donde lo tradicional deberá adecuarse a la nueva circunstancia que caracteriza este momento de la historia mundial y local.

No obstante, cada comunidad indígena tendrá distintos recursos para re solver los problemas que están inmersos en su modo de vida. En este sentido, la posición geográfica de las comunidades será un factor importante para resolver su vida.

De esta manera, una situación diferente pasará con las comunidades del norte del Estado de México, cercanas a complejos industriales de cabeceras municipales de relativa importancia como Atlacomulco, Jilotepec y Jocotitlán, y que presentan una fuerte interacción de flujos

de migración al mercado de trabajo de la ciudad de México,¹⁵ otra con las comunidades del centro (Lerma y Toluca), que ven su interacción social relacionada tanto con la ciudad de México como con la de Toluca,¹⁶ y otra muy diferente con las comunidades del sur del estado.¹⁷ Lo que podemos decir, en términos generales y como una hipótesis a verificar en el transcurso de la investigación, es que las comunidades del norte del estado presentan una orientación más acercada al mundo externo, en las del centro parece que existe un equilibrio precario, y difícil de ubicar sus contornos, hacia lo interno y hacia lo externo, y las del sur, que tienen una orientación más cercana al mundo interno comunitario.

A continuación presentamos algunos casos que han surgido en la investigación del proyecto para ilustrar las maneras de la inserción al mercado de trabajo y los cambios socioculturales que presentan dichas comunidades.

Una comunidad indígena matlatzinca: San Francisco Oxtotilpan

La comunidad de San Francisco Oxtotilpan se encuentra en el Municipio de Temascaltepec, a 38 km al sur de Toluca. En la actualidad es el único reducto del grupo étnico matlatzinca.¹⁸ Es una comunidad que manifiesta un notable control del agua para fines de irrigación, control rudimentario pero efectivo, que ha permitido una

¹⁵Los municipios donde hemos realizado trabajo de campo, al norte del Estado de México, son Ixtlahuaca y San Felipe del Progreso, dentro de la regimén mazahua. Hemos visto que los habitantes de estas comunidades se dedican al comercio ambulante regional, a la albañilería y al trabajo como obreros en los complejos industriales cercanos, actividades que combinan con la agricultura en sus pequeñas parcelas (González; 1997), (Brinkop; 1997). De igual forma se ha realizado trabajo de campo con población otomí del municipio de Chapa de Mota, donde encontramos que los habitantes de las cuatro comunidades otomíes del lugar, se dirigen a trabajar a la ciudad de México como albañiles, barrenderos y obreros en la industria textil o se insertan en la industria textil de las fábricas de Jilotepec, actividades que también combinan con la agricultura de sus pequeñas parcelas.

¹⁶También se ha realizado trabajo en comunidades otomíes del centro del estado, fundamentalmente en Lerma y Huixquilucan (Alejandro, 1997).

¹⁷Se ha realizado trabajo de campo en comunidades del sur, precisamente en San Francisco Oxtotilpan, única comunidad matlatzinca, en el municipio de Temascaltepec (Korsbaek, 1997) y en San Juan Atzingo, única comunidad tlahuica en el municipio de Ocuilán (Reyes y Álvarez, 1997).

agricultura basada parcialmente en cultivos tradicionales que le han asegurado un nivel general de bienestar, además, es una comunidad que, después de un largo periodo de notable cohesión y unidad hacia afuera, está amenazada de manera inmediata con una ruptura que pudiera dividirla en dos distintas comunidades, posiblemente antagónicas.

Los cultivos que sobresalen son la papa, el haba y el chícharo (de regadío), maíz (de temporal), avena y trigo, cada uno con su propio ciclo agrícola. La producción de papa y chícharo por lo regular es llevada al mercado (Central de Abasto de la ciudad de México), mientras que el maíz, haba y trigo se ocupa para el autoconsumo de las personas; la avena es alimento del ganado equino. El monte es explotado a “discreción” para uso doméstico.

La población permanente en la comunidad es de alrededor de 1 500 personas que se encuentran establecidas según un patrón de asentamiento sumamente disperso, en las casas “que trepan” por las inclinaciones de la cañada; solamente el centro de la comunidad se asemeja a una concentración más o menos urbana.

La típica unidad doméstica es la familia nuclear, a veces con rasgos de familia extensa; formalmente la descendencia es patrilineal y la residencia patrilocal, pero el proceso de modernización y las condiciones socioeconómicas cambiantes están causando fuertes modificaciones en este patrón. Una de las modificaciones más observadas es la abundancia de familias con una jefa de familia y sin miembros adultos masculinos. Evidentemente este fenómeno debe parcialmente su existencia a la pronunciada migración, pero consideramos que existen causas más complejas detrás de la obvia migración.

¹⁸En el censo de 1930 se registran hablantes del matlatzinca en Mexicalcingo, Temascaltepec y Ocuilan (no se distinguía el ocuilteco del matlatzinca), y cuando Soustelle hizo su investigación en 1933, se hablaba todavía en San Francisco Oxtotilpan y en Mexicalcingo (Soustelle, 1993: 303), y Noemí Quezada señala que “en Mexicalcingo existen todavía (1969) algunos ancianos que conocen la lengua”, agregando que “en visita reciente (es decir entre 1969 y 1972), Otto Schuman y Noemí Quezada localizaron algunos informantes en Mexicalcingo, demostrando con ello que el matlatzinca no se ha extinguido totalmente en esta comunidad como se había creído” (Quezada, 1996: 36 & nota 64).

La propiedad de la tierra presentaba ya, antes de las anunciadas modificaciones al artículo 127, un cuadro bastante complejo, donde ocasionalmente la confusión da lugar a la monopolización y concentración de este recurso (problema nada desconocido en otras partes de la república).

La tenencia de la tierra presenta tres modalidades: las tierras que se encuentran en el centro y que se estrechan hacia el norte y el sur son propiedad comunal de 106 comuneros, mientras que las tierras que se encuentran en el norte de la comunidad conforman un ejido con 112 ejidatarios. Distribuidas por todas las colonias hay tierras privadas en lotes de tamaños muy variados. Existen todas las combinaciones posibles de tenencia de la tierra (y algunas netamente imposibles): aparte de los campesinos que tienen tierras bajo un sólo régimen, hay comuneros que son también ejidatarios, hay ejidatarios que tienen propiedad privada, y hay pequeños propietarios que son comuneros. Hemos encontrado campesinos que no son ni comuneros ni ejidatarios ni propietarios privados, y que sin embargo tienen tierra.

Las actividades económicas en San Francisco Oxtotilpan son diversas en el sentido de distribución y aprovechamiento de los recursos naturales. Dentro de estas actividades ennumeradas por orden de importancia son: Agricultura (tanto de riego como de temporal), la explotación de una mina de arena y la concesión de una gasolinera; así como el aprovechamiento del agua del río ha facilitado la instalación de criaderos de truchas. Desde hace diez años, aproximadamente, se han aprovechado los recursos forestales en la creación de talleres familiares de carpintería.

Aunque aparentemente las actividades de la población parezcan suficientes, éstas no son tan remunerativas como para lograr un nivel de vida satisfactorio, por lo que los habitantes antes de terminar un nivel medio de educación se ven en la necesidad de emigrar principalmente a la ciudad de México, Toluca o Valle de Bravo para emplearse; las mujeres como empleadas domésticas y los hombres en diversos oficios como: hojalateros, pintores automotrices, mecánicos, jardineros, personal de limpieza en los diferentes ayuntamientos y comercios, siendo sus regresos temporales.

La población en San Francisco Oxtotilpan es abundante comparada con la tierra escasa, con una consecuente presión sobre la tierra. Una cuestión que se tiene que abordar posteriormente es, si el hecho de que

más de 50% de la población de San Francisco vive hoy en la ciudad de México es consecuencia de la presión absoluta o de la presión relativa sobre la tierra. En otras palabras: ¿distribuyendo más equitativamente la tierra y mejorando la selección de métodos de cultivo y la comercialización de los productos, se podría reproducir sin migración el ecosistema de la comunidad?

En esta población existe un sistema de cargos que, como en otras comunidades indígenas en Mesoamérica, contribuye fuertemente a regular el tránsito en la vida social, tanto en la cotidianidad como en las ocasiones especiales que exhiben los valores y ponen al desnudo la distribución de roles en la comunidad: las fiestas y rituales. Allí es fácil distinguir dos diferentes tipos de cargos: los civiles y los religiosos no obstante existir una larga serie de dudas en la definición de lo que es lo religioso y lo político.

Hay un comisariado ejidal que cuenta con secretario y suplente, encargado de la distribución de las tierras ejidales en su mayoría las extensiones altas de la localidad; además, un representante de bienes comunales también con secretario y suplente que administra el uso correcto de las tierras comunales, principalmente las tierras bajas (la planicie).

Asimismo existe un presidente de aguas con su respectivo secretario y suplente, que se auxilia en el cumplimiento de sus funciones por siete jueces de agua, uno por cada colonia, que son quienes vigilan y autorizan los usos de agua de riego de los cinco canales existentes y la construcción de nuevos canales para su mejor distribución.

Hay también:

- un vigilante de explote: autoriza cuántas y cuáles son las zonas de monte a limpiar, cuántos carros de arena por día saldrán de la población; asimismo realizará inventarios en la gasolinera, a éste se encuentran supeditados los presidentes de tierras ejidales y comunales.
- vigilantes y capitanes de rondín: de igual forma existe uno por cada colonia, apresan a la gente que ha incurrido en faltas; su número aumenta según las necesidades que se presenten.
- un secretario de recaudación: recolecta cada mes una cantidad específica a cada persona para sufragar gastos por el desempeño de

actividades políticas de las autoridades. Cada uno de estos puestos cuenta con sus respectivos secretarios, tesoreros y suplentes.

Hay que mencionar dos cargos civiles más que se encuentran en situación especial. El representante supremo de la etnia matlatzinca es quien vincula a la población total con los sectores institucionalizados del Estado “Centro de Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México” (CEDIPIEM).

Los cargos religiosos son 16 en total: un fiscal, un fiscalito, seis mayordomos y ocho criados, a los cuales debemos agregar al sacerdote, a un rezandero y una rezandera. En el aspecto religioso católico, como principal autoridad está el sacerdote, y los cargos a escalar están divididos en dos grupos: los mayordomos y los bexoques (criados), conformados por siete miembros respectivamente, cada uno por colonia (hay que señalar que el fiscal no tiene ningún santo a su cargo, es el jefe del conjunto de mayordomos y criados y responsable de la coordinación de sus actividades en toda ocasión). Un mayordomo y un bexoque se encargan de la organización de una festividad anual, asimismo tendrán la responsabilidad de la atención a un santo o imagen religiosa. Al ya relativamente nutrido calendario festivo de San Francisco Oxtotilpan lo podemos llamar mínimo, ya que cada mayordomo tiene a su cargo tres imágenes de santos, pero este calendario indica con claridad las fiestas importantes en la comunidad.

Un caso mazahua: San Antonio de las Huertas

San Antonio de las Huertas es una comunidad del norte del Estado de México, se ubica en la parte montañosa del municipio de San Felipe del Progreso. Los habitantes de esta comunidad han encontrado que dedicarse a la agricultura no satisface completamente su dieta, aspecto por lo que han ingresado al trabajo en la industria de la construcción en la ciudad de México.

Los habitantes que trabajan fuera de la comunidad son exclusivamente los hombres, las mujeres tienen menor movilidad espacial, pues éstas sólo salen de la comunidad cuando son solteras, una vez casadas su mundo cotidiano se reduce al de la mera comunidad.

La inserción en el trabajo de la albañilería se realiza a través de una red de trabajadores en la ciudad de México, siempre hay alguien que regresa a la comunidad y lleva la información sobre dónde encontrar trabajo, de esta manera algunos vecinos se unen y van a trabajar a la

ciudad. El trabajo se realiza a través de migraciones temporales en las que se combina con los tiempos del ciclo agrícola, en este sentido los tiempos de los desplazamientos se articulan con los que exige la tierra.

La región flujo de esta comunidad se establece a través del mercado de trabajo de la industria de la construcción de la ciudad de México, que requiere de una fuerza de trabajo con cierta flexibilidad, es decir, que no se inserte al mercado de trabajo con horarios rígidos. La cuestión es que los miembros de la comunidad encuentran que deben incluirse en espacios de vida que no pertenecen a su mundo de socialización primaria.

En esta comunidad existe una sólida estructura de cargos que pone en relación la jerarquía religiosa con la jerarquía cívica (relacionada con el gobierno municipal), aspecto por el que cada individuo está obligado a participar en dicha estructura. Los recursos monetarios que se obtienen del trabajo asalariado son gastados para la reproducción del sistema de cargos.

No obstante, al interior de la comunidad empiezan a gestarse cambios en la orientación del proyecto comunitario, sin mencionar a las cuatro familias que se han convertido al protestantismo, algunos individuos de la comunidad empiezan a buscar beneficios individuales de sus cargos cívicos, de esta manera encontramos que cuando se realiza la fiesta patronal, el delegado municipal propone espectáculos que le dejen algún tipo de ganancia individual. Aun así, el proyecto comunitario es fuerte y los conflictos constantes, aspecto que enfrenta a los de la jerarquía religiosa con los de la cívica. Los acuerdos son repartir las ganancias para los gastos de la iglesia y los relativos a la administración municipal.

Por otra parte, el hecho de que la migración temporal a la ciudad se realice exclusivamente por los hombres, ha hecho que la actitud de las mujeres de la comunidad cambie, en el sentido que ahora ellas se autonombran las verdaderas habitantes de la comunidad, por lo que piensan tener el derecho de elegir a sus autoridades y una participación mayor en las decisiones políticas y administrativas de la comunidad.¹⁹ Los conflictos entre los sexos no se ha hecho esperar y la tensión es constante en esta comunidad.

Un caso otomí: El municipio Chapa de Mota

El municipio Chapa de Mota se ubica al norte centro del Estado de México, este municipio es de dimensiones pequeñas por lo que la población otomí es numerosa, no obstante sólo habitan en cuatro comunidades de las 30 que tiene el municipio. Las comunidades otomíes del municipio se insertan en el mercado de trabajo de la ciudad de México y en el del municipio cercano de Jilotepec, trabajando de barrenderos o de obreros en la industria textil.

A trabajar a la ciudad de México solamente se desplazan los hombres; como su trabajo se relaciona con la industria, ellos consideran que lo más importante para su comunidad es la implantación de cursos de torno y de reparación de maquinaria industrial, aspecto que nos muestra que la vida laboral de los habitantes de esta comunidad está dirigida hacia el mercado de trabajo en el que se insertan.

La industria en la que trabajan los hombres está instalada en el complejo industrial de Tlalnepantla, y es curioso observar cómo las rutas de camiones se dirigen a dicho centro desde temprano. Los hombres regresan a la comunidad los fines de semana, pues son los días de descanso que la fábrica les proporciona. Esto convierte a la comunidad, de la misma manera que a la de san Antonio, en una comunidad de fines de semana para los hombres.

Por otro lado, la industria que se establece en Jilotepec demanda fuerza de trabajo que ofrecen los habitantes de estas comunidades otomíes. A ella asisten a trabajar tanto hombres como mujeres de la comunidad, lo que convierte a ésta en un verdadero espacio dormitorio para los trabajadores, a la vez que refuncionaliza el trabajo de los abuelos pues son ellos los que deben cuidar de los nietos.

En esta comunidad existe un sistema de cargos relacionados con la religión y otro con lo cívico, aparentemente existe una división de funciones en la comunidad de estas dos jerarquías, pero un acercamiento más profundo nos plantea que las dos se relacionan. El problema es que los detentadores del poder, que llegan a las regidurías

¹⁹Un trabajo detallado de esta comunidad puede verse en González Ortiz, Felipe, "Los modos de vida en el mundo rural mazahua", Tesis de maestría, El Colegio Mexiquense, 1998.

municipales e incluso llegaron en algún tiempo a la presidencia municipal, están utilizando la estructura para fines particulares que en poco benefician a la comunidad en su conjunto. Esta estructura de poder se ha engarzado de manera importante con el gobierno municipal a través de indígenas biculturales que obtienen beneficios particulares aprovechando, la estructura de poder comunitaria como bandera política para alcanzar metas individuales. No obstante, los grupos que continúan con la tradición al interior del grupo, ubican que su participación es importante pues les genera un margen para detentar el poder, manifestado solamente al interior de la comunidad.

Esta biculturalidad se ha desarrollado a partir de la inserción de dos modos de vida que conforman o constituyen la forma de vivir de estas comunidades otomíes.

A manera de conclusión: reproducción socioeconómica y cultural

La dinámica social y cultural de las comunidades se inserta en dos modos de vida distintos. Irremediablemente los indígenas encuentran que para reproducir uno de ellos, el interno comunitario, deben incluirse ellos y su familia al mercado de trabajo que requiere el mundo externo, situación que se traduce, en el nivel público, como una instancia que genera los recursos monetarios para continuar con el proyecto comunitario y tradicional. Este fenómeno trae aparejado un permanente estado de tensión en las comunidades, pues el modo de vida moderno les presenta una orientación hacia los valores individuales y modernos, al tiempo que encuentran que su realidad espacio temporal los une a un proyecto tradicional que se orienta a los valores comunitarios.

El problema es que el proyecto de vida comunitario está puesto en duda en la medida que parte de la socialización se encuentra dentro de un espacio urbano, ajeno al espacio propio, lo que podemos relacionar como lo lejano y lo cercano, lo familiar y lo desconocido. La cuestión estriba en calcular cual de estas dos instancias tiene más peso en las orientaciones de la vida y la existencia de las comunidades, lo que estará en función de las posibilidades y limitaciones que plantea la entrada al mercado de trabajo. El forcejeo entre los dos proyectos, el individual y el colectivo se traduce en una crisis de sentido para los habitantes de las comunidades, en unas a un ritmo más acelerado que en otras pero finalmente en crisis, lo que de inmediato debe resolverse.

Varios aspectos se nos muestran como fundamentales, pues encontramos que la inserción al mercado de trabajo se realiza con fundamento en las necesidades y el proyecto de vida de las familias al nivel de lo individual, en este sentido, el mercado de trabajo lleva aparejada la cuestión de que las familias van incorporando aspiraciones, prácticas y representaciones más acercadas al modo de vida urbano, ya que el mercado de trabajo y la infraestructura regional plantea las pautas que posibilitan las prácticas, incluyendo la movilidad espacial y social, y las representaciones culturales y simbólicas, que tienen que ver con los gustos y las aspiraciones. Estas familias se encuentran posicionadas ante dos disyuntivas que se derivan del uso del espacio; por un lado, el imperativo de ingresar al mercado de trabajo intensifica la movilidad espacial y los contactos con el mundo externo, moderno y urbano que contiene sus propias reglas, por el otro lado, encuentran que deben aportar al proyecto comunitario del lugar donde han nacido. Las contradicciones de la vida en las que se sumerge la existencia de las comunidades está marcada por dos sentidos u orientaciones de vida que se pueden sintetizar, como proyecto de vida familiar e individual, colectivo y comunitario, o entre lo rural y lo urbano como expresiones diferentes del modo de vida.

El modo de vida de las comunidades indígenas del Estado de México encuentra una reproducción en constante cambio, éste se manifiesta como la expresión de una tensión existencial que proviene de la integración simbólica al interior de lo privado familiar, de dos espacios sociales que son portadores de distintos proyectos de vida manifestados en lo público.

Las instituciones comunitarias pertenecientes al mundo interno, coaccionan a las familias indígenas para que participen del proyecto de la comunidad, presión que se manifiesta de la misma manera imperativa por parte de otra institución que proviene de la sociedad externa; el mercado de trabajo.

La vida se presenta en la comunidad en un estado de tensión entre intereses y proyectos de vida divergentes, la heterogeneidad se manifiesta al interior de ésta, lo cual se traduce en un desdibujamiento del proyecto colectivo y comunitario. Lo que antes se presentaba como un orden bien delimitado comienza a desdibujarse, pues los intereses y los motivos de vida empiezan a diferenciarse precisamente porque las aspiraciones se nutren de elementos que van más allá de lo posible al

interior de la comunidad. La reproducción de las condiciones de la existencia encuentran que a cada momento son más difíciles de configurar a la sociedad de la misma manera como ha sido siempre. La reproducción se manifiesta como la continua reiteración de un viejo orden transformado que aparenta ser el mismo. El proyecto comunitario encuentra obstáculos, cada vez más incidentes, para realizarse de manera “nor mal”, pues los sentidos y las orientaciones se diferencian. Lo que antes era homogéneo, y no presentaba problemas o cuestionamientos, se convierte en heterogéneo y diferenciado. La nueva comunidad indígena encuentra su reproducción, en estado de ritmos e intensidades de tensión, entre lo urbano y lo rural.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1973), *Regiones de refugio*, México: Instituto Nacional Indigenista.
- Alejandro García, Saúl (1997), *Curanderismo y espiritismo; la cosmovisión de los curanderos tradicionales de Santa Cruz Ayotuxco, Huixquilucan, Edo de México*, Tesis de licenciatura, Facultad de Antropología, UAEM.
- Banton, Michael (1965), *Roles*, London: Tavistock.
- Bisgaard, Morten (1996), *Perspectivas de la nueva política agraria en México*, Trabajo final presentado en la Facultad de Antropología de la UAEM, Toluca.
- Bernard, Jessie (1968), “Desorganización de la comunidad”, en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, México: Aguilar.
- Brinkop, Claudia (1997), *San Isidro labrador en algunas comunidades mazahuas*, en prensa.
- Cancian, Frank (1967), “Organizaciones políticas y religiosas”, en Leif Korsbaek, (comp.) *Introducción al sistema de cargos*, Toluca.
- Chambers, Erve J. & Philip D. Young (1979), “Mesoamerican Community Studies: The Past Decade”, en *Annual Review of Anthropology*, Stanford, University Press, vol. 8.
- González Ortiz, Felipe (1996), *Actividades económicas de subsistencia: El caso de una comunidad mazahua*, tesis profesional, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México D. F.
- González Ortiz, Felipe (1998), *Los modos de vida en el mundo rural mazahua*, tesis profesional de maestría, El Colegio Mexiquense.
- Korsbaek, Leif (1987), “El desarrollo del sistema de cargos de San Juan Chamula: El modelo teórico de Gonzalo Aguirre Beltrán y los datos empíricos”, en *Anales de Antropología*, vol. 24, 215-242 pp.
- _____ (1989), “El sistema de cargos, la antropología mesoamericana y el culturalismo”, en *Ponencia de la XXI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, Mérida, septiembre 1989.
- _____ (1990), “La religión y la política de cargos: Una comparación de tres comunidades mayas en los Altos de Chiapas”, en *Cuicuilco*, núm. 23-24.
- _____ (1992), *El sistema de cargos en la antropología chiapaneca: De la antropología tradicional a la moderna*, Tuxtla Gutiérrez, CNCA/Gobierno de Chiapas.
- _____ (1992), “San Pablo Oxtotepec: Un pueblo nahuatl en las orillas de la capital”, en Leticia Irene Méndez y Mercado, (comp.) *Seminario sobre identidad*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

*Trabajo y Comunidad. Reproducción Social, Económica y Cultural
de la Población Indígena del Estado de México*

- _____ (1995), "La historia y la antropología: El sistema de cargos", en *Revista Ciencia Ergo Sum*, vol. 2, núm. 2.
- _____ (1998), "La distribución municipal de la población indígena en el Estado de México", en *Desarrollo regional y urbano en México a finales del siglo XX*, Toluca, UAEM/AMECIDER/IIIES, Tomo II, 487-512 pp.
- _____ (s. f.), "Proyecto integral de investigación-acción en educación indígena", en *Manuscrito que obra en poder de la SEP*, Michoacán (1986).
- Korsbaek, Leif, et al. (1997), "El sistema de cargos en San Francisco Oxtotilpan, Municipio de Temascaltepec", en *Ponencia del Primer Coloquio del Sistema de Cargos*, Toluca, abril de 1997.
- Korsbaek, Leif, comp. (1996), *Introducción al sistema de cargos*, Facultad de Antropología, UAEM, Toluca.
- Kroeber, Alfred L. (1935), "History and Science in Anthropology", in *American Anthropologist*, vol. 37, 539-569 pp.
- Monterrosas Flores, Juana y Reyes Alvarez Fabela (1996), *San Juan Atzingo. El caso de una minoría étnica en el Estado de México*, tesis profesional, Facultad de Antropología de la UAEM, Toluca.
- _____ (1997), "El sistema de cargos en San Juan Atzingo", en *Ponencia presentada en el Primer coloquio sobre sistema de cargos*, en la UAEM.
- Nadel, Sigfried F. (1978), *Fundamentos de antropología social*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Polsby, Nelson W. (1968), "El estudio del poder en la comunidad", en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, México: Aguilar.
- Quezada Ramírez, Noemí (1996), *Los matlatzincas, época prehispánica y época colonial hasta 1650*, México: INAH.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1940), "Prologo", en Meyer Fortes & E. E. Evans-Pritchard, eds: *African Political Systems*, Oxford: Oxford University Press.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1952), *Structure and Function in Primitive Society*, London: Cohen & West.
- Redfield, Robert. (1941), *The Folk Culture of Yucatán*, The University of Chicago Press, Illinois.
- Sanders, Irving T. (1968), "Desarrollo de la comunidad", en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, México: Aguilar.
- Simmel, Georg (1908), "How is Society Possible?", en Maurice Natanson, ed.: *Philosophy of the Social Sciences*, New York: Random House.
- Soustelle, Jacques (1993), *La familia otomí-pame del centro de México*, Toluca, Gobierno del Estado de México/UAEM/Ateneo del Estado de México/Instituto Mexiquense de Cultura.
- Vogt, Evon Z. (1965), "Structural and Conceptual Replication in Zinacantan Culture", en Lessa & Vogt, eds.: *Reader in Comparative Religion*, New York: Harper & Row.