



CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS  
SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

***NUESTRA LUCHA ES SALVAR TRADICIONES.***

**ACTORES Y AGENCIAS ÉTNICAS EN SAYULA DE  
ALEMÁN, VERACRUZ.**

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE  
MAESTRO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

P R E S E N T A

**JOSÉ CARLOS LÓPEZ LÓPEZ**

**DIRECTORA DE TESIS**

DRA. MARÍA TERESA RODRÍGUEZ LÓPEZ

**LECTORES**

DRA. EMILIA VELÁZQUEZ HERNÁNDEZ

DR. MANUEL URIBE CRUZ

DRA. CLAUDIA MORALES CARBAJAL

*A Eliseo Morales Martínez*

*(En este trabajo van tus anécdotas y tu curiosidad sobre el Sur de Veracruz que me servirán siempre de inspiración).*

## **Agradecimientos.**

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por la beca que me otorgó durante los dos años de estudio de maestría en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, unidad Golfo (CIESAS-Golfo), que me permitió cumplir los objetivos de esta investigación.

Asimismo, al CIESAS y al programa de la maestría en Antropología Social en la Unidad Golfo, por permitirme fortalecer mi amor a la antropología y al trabajo de campo intensivo. En ese tenor, agradezco la paciencia y la guía siempre entusiasta de cada uno de los maestros y maestras de este programa.

Un reconocimiento y agradecimiento especial a mi directora de tesis, la Dra. María Teresa Rodríguez López, por su paciencia y su esfuerzo al guiarme en la elaboración de esta investigación. Agradezco sus atentos comentarios y reflexiones que me sirvieron para dar sentido a este trabajo, y para mi formación académica.

A la Dra. Emilia Velázquez Hernández, por sus siempre atinados y sugerentes comentarios a la tesis. Desde el comienzo de la elaboración de mi investigación, sus pistas siempre fueron una luz que guiaron este trabajo.

A la Dra. Claudia Morales Carbajal, por su atenta lectura y sus valiosas pistas que enriquecieron esta investigación. Al Dr. Manuel Uribe por su lectura y su tiempo para dar lectura a mi trabajo.

Asimismo, agradezco el interés por mi investigación y las pistas que me ofrecieron la Dra. Odile Hoffman y el Dr. Eric Léonard, en el Curso Intensivo LMI Meso (CIESAS-IRD). De la misma manera, estoy muy agradecido con el Dr. Félix Báez-Jorge por permitirme finalizar esta investigación mientras laboraba con él, y además de su tiempo para hablar de algo que nos apasiona mutuamente: los popolucas del Sur de Veracruz.

A mi familia por la paciencia y el amor que siempre me demostraron durante el trabajo de campo y durante la redacción de éste. A mi madre Rosa María por su incansable fortaleza que me sirve de inspiración, a mi abuelo José Reyes, a mi tía Reyna López por su lectura crítica y detallada de mi trabajo, y a su esposo Luis Pérez. A la antropóloga Saira G. Vásquez por su apoyo en el curso de la maestría.

A mi familia sayuleña que siempre me ha tendido la mano -“gente de mano caliente, por eso de la amistad”, como reza el tango-; a Moisés Carreón, Miguel Zetina y María Estela Ambrosio. Asimismo, a algunas personas de Sayula que durante el periodo de trabajo de campo se volvieron mi familia: Carlos Bibiano y su hermosa familia, la Familia Ruperto Ambrosio, a Doña Chevia, Don L., Omar y Denisse, a Josué Marcial y su familia.

A los pobladores de Sayula que amablemente me ofrecieron su confianza y afecto; a los maestros Panuncio Isidoro, Javier Sulvarán y Pablo Vidaña Mayo, a Don Julián Arguelles y demás habitantes de esta cabecera municipal que me apoyaron a lo largo del trabajo de campo.

A mis compañeros de la maestría que compartimos tantas cosas juntos (Reyna, Lugo, Camilo, Sara, Gabriela, Donají, Melissa y Carolina). Pero especialmente a Fabiola Minero y Ernesto García que siempre estuvieron conmigo en los momentos aciagos y también felices.

Mención especial se merece el equipo de trabajo de la Biblioteca Gonzalo Aguirre Beltrán (CIESAS-Golfo), quienes siempre amables y atentos proporcionaron materiales documentales para desarrollar mi trabajo. A Julio Antonio Palermo, Aurora, Blanca Torres, Francisco y los demás integrantes.

<b>Introducción.....</b>	<b>7</b>
Planteamiento del problema.....	11
Aspectos metodológicos: acercamiento al campo y sistematización de la información .	14
Las identidades étnicas: Cultura, fronteras identitarias y pertenencias sociales.....	19
<b>Capítulo I. “Sayula: el pueblo de la lengua atravesada”. Contextos geográficos, históricos y sociales de Sayula de Alemán, Veracruz.....</b>	<b>33</b>
1.1 Ubicación geográfica, el entorno ecológico y algunos aspectos socio-económicos del municipio de Sayula de Alemán .....	34
1.1.1 Algunos datos socio-económicos e infraestructurales de la cabecera municipal de Sayula de Alemán.....	40
1.2 Los popolucas de Sayula. Delimitaciones étnicas y lingüísticas .....	42
1.3 Breve repaso histórico de Sayula de Alemán .....	51
1.3.1 El reparto agrario en Sayula de Alemán. Problemáticas entre los popolucas de Sayula y ganaderos mestizos.....	57
1.3.2 La colonización ganadera en Sayula. Antecedentes de las relaciones interétnicas entre popolucas y alteños .....	64
1.4 El cambio del uso del suelo, la crisis agrícola y la incorporación a las lógicas socio-económicas regionales .....	70
1.4.1 El cambio en el uso del suelo en la localidad (de la agricultura a la ganadería)..	71
1.4.2 La búsqueda de nuevos empleos: incorporación a los proyectos petroquímicos en el Sur de Veracruz y el proceso de migración.....	76
<b>Capítulo II. Profesionistas popolucas en el rescate de la cultura indígena. ....</b>	<b>83</b>
2.1 Panuncio Isidoro y el rescate de la lengua olvidada. Experiencias y acciones de un maestro bilingüe.....	84
2.2 Los proyectos culturales en Sayula y el papel del Estado .....	89
2.3 Las contiendas por el control de los bienes culturales.....	104
2.4 La traducción del Nuevo Testamento a la lengua popoluca y las disputas por un bien cultural .....	110
2.5 “Las bodas tradicionales” como vías de afirmación étnica .....	114
<b>Capítulo III. Entre el hip hop, el son jarocho y la indumentaria tradicional. Reafirmaciones étnicas entre algunos jóvenes de Sayula .....</b>	<b>141</b>
3.1 El hip hop y la tradición en Sayula .....	142
3.2 El caso de Josué Marcial y el regreso a la tierra .....	160

3.3 Actividades y discursos de afirmación étnica en otros jóvenes de Sayula. Entre el folclor y las “redes sociales” de internet.....	170
3.4 El grupo <i>Tzuump tu ´unj</i> (Gota de Lluvia) de son jarocho y su recuperación de las tradiciones.....	177
3.5 El Colectivo Altepee y el Son jarocho.....	181
3.6 Reflexiones en torno al hip hop y las reafirmaciones étnicas de los jóvenes en Sayula .....	187
<b>Capítulo IV. Organizaciones locales, etnicidad y política .....</b>	<b>195</b>
4.1 Política y religión en las organizaciones étnicas .....	196
4.2 La Organización Indígena de Sayula .....	200
4.3 La Organización <i>Sembradores</i> (NIPEJYAT) Asociación Civil .....	204
4.3 Organización <i>Jóvenes Líderes Asociación Civil</i> .....	205
<b>Conclusiones.....</b>	<b>210</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>216</b>
<b>Anexo .....</b>	<b>237</b>
<b>Anexo de fotografías.....</b>	<b>244</b>

*A Metztli Gabriela López Vásquez*

# Introducción

No comenzamos a decir cosas erróneas. Mi tierra, mi gente, mi pueblo, mi barrio. Tierra caliente, aquí el sudor se escurre, de aquí somos; “cerro de las moscas” es nuestra urbe.

Yo canto pensamientos de mi mente popoluca, la gente que es nativa con el idioma se me educa. De Sayula somos y así es como lo representamos. Somos los popolucas, la raza de los reales, pero nunca alemanes [...] De mi tierra, de mi maíz es de donde yo vengo. Tierra popoluqueña, de sangre y sudor. Alzamos la cultura sin buscar fortuna [...] Este es mi pueblito, el “cerro de las moscas”, donde las cosas ya no son como en época, sabes que aquí es la lengua popoluca, se habla la lengua extranjera y la lengua más chusca.

**Sector 145**, “Soy de Aquí”, 2014.

Somos del sur de Veracruz, y una cruz elevada sobre el centro, cuando el sol brilla el campesino está sembrando la semilla, esperando el día para la cosecha [...] Y el vocabulario nadie la educa, la heredaron, la dejaron, ya se fueron, se perdieron. Hablo del lenguaje popoluca que nadie lucha por conservarlo, sin embargo, en el coro vamos a llevar como un detalle, en cada calla se celebra una tradición, café, popo y tamales, algo típico muy rico sobre esta región. El son es de los mejo.

**Sector 145**, “Soy suelo”, 2015.

Los inicios de mi investigación están marcados por preguntas que al mismo tiempo que se respondían surgían otras, asemejándose al mito griego de Sísifo que incansablemente tenía que llevar una roca a la cima de la montaña y ésta volvía a regresar de nueva cuenta a abajo, repitiendo una y otra vez esta labor. El trabajo *Nuestra lucha es salvar tradiciones. Actores y agencias étnicas en Sayula de Alemán, Veracruz*, es precisamente producto de interrogantes que me inquietaban cuando estaba finalizando mi primer trabajo de campo en el Sur de Veracruz en el año de 2011, específicamente en Villa Oluta, Veracruz (con población originaria popoluca).



En esa ocasión, uno de mis informantes, Diósgoro Prisciliano Esteban (líder indígena de la localidad de Oluta), me manifestaba que consideraba que en su comunidad se estaban perdiendo la lengua popoluca y la “cultura étnica”, producto de la “modernidad” y la falta de apoyo del Estado. Años anteriores este oluteño formó parte de una organización regional denominada *Liga de Comunidades Étnicas* que tenía la intención de enseñar a diversas comunidades indígenas la Constitución Política para que pudieran defender sus territorios heredados por sus ancestros y despojados por grupos de poder local y el gobierno, asimismo quería proteger su cultura y lengua indígena. Esta organización estaba integrada por popolucas de Sayula, Oluta, San Pedro Soteapan y parte de la Sierra de Santa Marta, y nahuas de Pajapan, entre otras localidades con orígenes étnicos. Esta organización operó de 1990 al año 2000, según Diósgoro.<sup>1</sup>

En ese momento no desarrollé con mayor profundidad este fenómeno en mi investigación, no obstante me surgieron varios cuestionamientos en torno a los motivos de esta organización, sus redes inter-grupales y las problemáticas a las que se enfrentaron. Asimismo, me preguntaba qué había pasado con los miembros que pertenecían a algunas de las comunidades indígenas que integraban a la *Liga de Comunidades Étnicas*.

Corrí con mucha fortuna, ya que mientras era empleado en la ciudad de Xalapa, tuve la oportunidad de conocer a varios pobladores de Sayula con orígenes popolucas que se encontraban laborando para sufragar sus gastos mientras estudiaban en la universidad. Gradualmente construimos un lazo fuerte de amistad, lo que generó que me invitaran a la cabecera municipal de Sayula para que yo conociera las “tradiciones”, la “cultura” y la lengua popoluca, ya que según su percepción se estaban perdiendo.

Pronto realicé una visita a esta cabecera municipal, en un primer momento mi idea era saber si existían grupos u organizaciones que tuvieran los mismos intereses que los habitantes (mestizos y popolucas) de Oluta, y de la misma manera ubicar a popolucas de Sayula que años anteriores eran integrantes de la

---

<sup>1</sup> Para mayor información de este contexto véase: López López (2012); Uribe (2008).

*Liga de Comunidades Étnicas.*<sup>2</sup> Así que guiado por estas interrogantes pude contactar y entrevistarme con algunos habitantes de Sayula que habían realizado actividades similares a esta liga en años anteriores, y que en ese momento elaboraban cursos, talleres y organizaciones para fortalecer las prácticas culturales popolucas de Sayula.

En ese momento me pude percatar de las percepciones que elaboraban acerca de la lengua indígena y las actividades que realizaban con el fin de fomentar algunas prácticas culturales popolucas. Asimismo, durante esa visita conocí a algunos raperos de Sayula que me cantaron sus repertorios musicales; en el que se hallaban letras alusivas a la aparente pérdida de la cultura popoluca, los avatares de los brujos de la localidad y algunas definiciones de su indianidad. De la misma manera, me percaté del uso de determinadas frases que sonaban más a un discurso académico o de algún agente de la Dirección General de Culturas Populares (DGCP), palabras como “rescatar la lengua”, “hay que fomentar nuestra cultura” o “nuestra identidad étnica”, que eran recurrentes entre algunos habitantes de Sayula para manifestar su preocupación en torno a la cultura y la identidad popoluca.

Este primer acercamiento al campo me permitió observar una arista de las diversas acciones dirigidas al fortalecimiento de determinadas prácticas culturales objetivizadas como “auténticamente tradicionales” o “autóctonas”. En este sentido, durante el trabajo de campo formal pude profundizar en las actividades, conflictos y diálogos inter-grupales interesados en el fomento de la cultura popoluca. De la misma manera, en las distintas reelaboraciones identitarias y culturales (partiendo de una selección de ciertos elementos de la matriz cultural popoluca de Sayula) de cada una de las organizaciones, sectores y actores sociales de esta localidad.

Esta relación con el campo en diversos niveles me generaron múltiples preguntas: ¿Qué significa para ellos ser popoluca de Sayula? ¿Por qué

---

<sup>2</sup> En la actualidad existen diversas actividades autogestivas por parte de los habitantes de Oluta con el fin de “rescatar” la lengua mixe-popoluca. De la misma manera promueven determinadas prácticas culturales popolucas a través de diversas páginas de internet. Es interesante observar estas actividades a pesar de no recibir el reconocimiento y el apoyo gubernamental desde la mitad del Siglo XX al ser considerada como una población totalmente mestiza.

consideran que las “tradiciones” se están perdiendo? ¿Cuáles son las actividades de los grupos u organizaciones locales para el fomento de la cultura popoluca? ¿Qué tipo de conflictos existen entre estos grupos u organizaciones? ¿Cuáles son los contextos políticos, económicos o sociales que provocan que los popolucas de Sayula elaboren determinadas percepciones entorno a su identidad?

Partiendo de lo anterior, considero que las percepciones y las acciones de los popolucas de Sayula en relación a determinadas prácticas culturales obedecen a procesos de afirmación identitaria, que tienen como objetivo fomentar la cultura popoluca, pero particularmente están dirigidos a reelaborar y reconstruir su identidad étnica.

En la búsqueda de reafirmar su origen étnico, a pesar de que la mayoría de los popolucas no utilice frecuentemente la lengua y desconozcan la mayoría de las prácticas culturales tradicionales, se encuentran realizando autogestiones y construyendo discursos para autodefinirse como “auténticos” popolucas. Sin embargo, este interés ha generado que existan procesos de reelaboración en torno a lo que han experimentado de la cultura tradicional en concordancia con las relaciones asimétricas con otros grupos étnicos y los contextos económicos y políticos de la localidad. Por ejemplo, los jóvenes de la cabecera municipal que tratan de afirmarse étnicamente utilizan el rap estratégicamente para reproducir discursos de pertenencia étnica (basándose en su experiencia con algunas prácticas tradicionales popolucas), apropiándose de un estilo musical de Estados Unidos para manifestar su identidad indígena.

En esta investigación se pretende indagar el proceso de afirmación identitaria de algunos popolucas de Sayula. Para ello, es necesario abordar los cambios e influencias en la vida socio-económica, cultural y política de los popolucas de Sayula, a partir de los diversos proyectos económicos y educativos del Estado (desde mediados del siglo XX), y de la misma manera las diversas relaciones asimétricas con diferentes grupos sociales y étnicos asentados en este municipio y cercanos geográficamente a éste.

En este sentido, es necesario contextualizar las diversas acciones y construcciones discursivas de los popolucas de Sayula con el fin de afirmarse étnicamente bajo un movimiento más amplio que se vive en Latinoamérica, y a nivel global respecto al reconocimiento y reivindicación de los grupos étnicos.

## **Planteamiento del problema**

La presente investigación se enmarca en los estudios de las identidades étnicas en México. En la actualidad, producto de la apertura del Estado mexicano con referente a las comunidades de origen étnico con la reforma constitucional en 1992 y los movimientos de reivindicación étnica en México y América Latina, paulatinamente surgen actores, grupos u organizaciones que tienen el propósito de generar estrategias para fomentar las prácticas tradicionales y la identidad indígena. Ésto implica la construcción de redes, relaciones con el Estado o con grupos de poder regionales o locales, con el fin de preservar las prácticas y bienes culturales indígenas. Ésto ha generado que en muchas comunidades con población indígena, se revalorice la identidad y se utilice la diferencia étnica como herramienta política (Castillo, 2007: 16; Gros, 2000: 69; Restrepo, 2004: 9).

En este sentido, el Estado mexicano ha tenido un cierto reconocimiento hacia las culturas originarias, adjudicándose como multicultural y pluriétnico (De la Peña, 2005: 367). Ésto ha influido en el surgimiento de distintos actores, individuales y colectivos que se interesan en afirmar las identidades indígenas, adquiriendo orientaciones políticas, como en las demandas por autonomías, cambios en la educación y fomento a las lenguas indígenas (Reina, 2008: 215).

En este contexto, la Comisión Económica Para América Latina y El Caribe (CEPAL) en fechas recientes ha manifestado que hay un considerable aumento de la población indígena en México, ya que en 2002 los indígenas representaban en la población el 6.8 % y en 2010 el 15.3 %. La CEPAL manifestó que este acrecentamiento quizás se debe a que “puede estar impactando una mayor conciencia étnica, reflejada en la revitalización de la identidad indígena en los

últimos años, que consecuentemente se materializa en un aumento de auto-identificación” (González, 2014: 25).

Esta revitalización de las identidades étnicas en México, está impactando considerablemente en la afirmación identitaria de las poblaciones con origen indígena, puesto que ser indígena ya no es siempre un sinónimo de marginación o alguna relación con estereotipos despectivos, sino un factor favorable para incidir en la vida política. Estas afirmaciones étnicas pueden funcionar:

En la construcción de las identidades según las circunstancias juega un papel decisivo el uso estratégico de la etnicidad. Este se expresa en el esfuerzo consciente de los líderes, los individuos y las comunidades étnicas por utilizar signos étnicos en la lucha política para acceder a recursos escasos, materiales y no materiales, que les han sido negados por un Estado-nación que ha buscado [...] homogenizar la identidad pese a lo irreducible de las diferencias culturales (Castillo, 2007: 20).

En efecto, los movimientos de afirmación étnica aparecen con mayor fuerza en distintas regiones con población originaria indígena, surgen grupos y actores locales que tratan de revitalizar la cultura, la lengua y las prácticas tradicionales (Ariel, 2012; Lara, 2007, entre otros). Las afirmaciones indígenas materializan a nuevos actores políticos que a partir de la multiculturalidad constitucional del Estado mexicano (Reina, 2008: 215), han retomado planteamientos y acciones en áreas que les permiten manifestar su identidad étnica (De la Peña, 2005: 371; Hoffmann y Rodríguez, 2007: 16).

Estas organizaciones de afirmación étnica tienen muchas veces tintes políticos; sin embargo, como menciona Ariel de Vidas (2003: 24), la etnicidad no necesariamente tiene que ser un objeto instrumental o que tenga una relación directa con el campo político. No obstante, lo que no se puede negar es la capacidad de dinamismo que muchas poblaciones indígenas tienen en relación al encaramiento con instituciones del Estado, las adaptaciones a modelos económicos y políticos, los cambios en la tecnología y medios de comunicación, y la migración de sus habitantes.

Partiendo de las ideas aquí esbozadas brevemente, se pretende investigar los discursos y acciones de afirmación étnica de habitantes de la cabecera

municipal de Sayula de Alemán, ubicada en el sur del estado de Veracruz, que se autodefinen como popolucas y elaboran una serie de autogestiones y estrategias para “seguir practicando las tradiciones”. Producto de este interés han creado organizaciones, grupos y actividades para preservar la cultura y la identidad indígena. Sin embargo, esto ha provocado diálogos y confrontaciones entre estos habitantes para definir “lo auténticamente popoluca”, debido a que en un periodo de la historia local disminuyó el número de practicantes tanto de la lengua, como de otras manifestaciones culturales.

Este interés por “las tradiciones” ha sido utilizado por los partidos políticos locales en campañas electorales al utilizar el idioma popoluca, especialmente de los principales partidos políticos locales Partido Revolucionario Institucional (PRI), Partido de la Revolución Democrática (PRD) y el Partido Acción Nacional (PAN), al promover acciones para fomentar los bienes culturales y la creación de organizaciones locales con el propósito de “preservar la cultura popoluca”. Sin embargo, la identidad étnica es utilizada con fines proselitistas, lo que genera tensiones en la cabecera municipal con respecto a los procesos de afirmación étnica.

Bajo estos aspectos esbozados surgen una serie de interrogantes: ¿Cuáles son los motivos que tienen los habitantes de Sayula para reiterar la diferencia cultural e identitaria frente a la alteridad? ¿En qué periodo de la historia local surgieron estos procesos de afirmación étnica? ¿Cuáles son los elementos que los definían como popolucas? ¿Existen relaciones con el Estado o con grupos de reivindicación étnica en la región y en el país? ¿De qué manera los distintos programas del Estado en contextos indigenistas influenciaron en las afirmaciones identitarias de los popolucas? De esta manera me planteo en esta investigación los siguientes objetivos:

General.

Comprender los discursos y acciones de los habitantes de Sayula en el proceso de afirmación identitaria.

Específicos.

Describir y analizar los discursos y percepciones de los habitantes de la cabecera municipal de Sayula respecto a su origen étnico.

Investigar las actividades que realizan algunos habitantes de Sayula para fomentar las tradiciones (Talleres, reuniones, exposiciones y creación de grupos y organizaciones).

Indagar las influencias y relaciones que tuvieron, y tienen, con programas gubernamentales.

Asimismo, identificar las redes que han construido con organizaciones o grupos de reivindicación y revalorización étnica en la región.

Estudiar de qué manera los habitantes de Sayula reelaboran y reinterpretan los bienes culturales popolucas, con el fin de legitimarlas como “auténticas”.

### **Aspectos metodológicos: acercamiento al campo y sistematización de la información**

El trabajo de campo lo desarrollé en dos periodos; el primero, como comenté arriba, me sirvió para observar y percatarme del fenómeno de afirmación étnica entre los popolucas. Durante ese momento pude ubicar a determinados habitantes de la cabecera municipal de Sayula que realizaban actividades para el fomento de la “cultura popoluca”.

La segunda aproximación fue durante el trabajo de campo intenso, cuya duración fue de cinco meses, aproximadamente de agosto a diciembre de 2014. Esto me permitió profundizar en las actividades y los discursos de los habitantes de Sayula en torno a su autoadscripción étnica. En un principio, me acerqué a habitantes que habían integrado grupos u organizaciones de fomento a la cultura indígena.

Al inicio entrevisté a Licenciados en Educación que habían colaborado con la Secretaría de Educación de Veracruz (SEV) y la Secretaria de Educación

Pública (SEP) para la realización de libros de texto en popoluca y castellano para los niños de Sayula. Éstos a su vez, me dieron referencias de los líderes de las organizaciones que habían realizado alguna actividad para el fomento de la cultura indígena; para elaborar las entrevistas seleccioné, en ese momento, sólo a los líderes de las organizaciones. Mi interés era conocer qué acciones desarrollaron (o desarrollan) para “recuperar la cultura popoluca”, los conflictos que en dado caso tuvieron con otros grupos, y las relaciones con algún programa gubernamental con partidos políticos locales. Asimismo, saber cuáles eran los motivos por los que realizaban sus actividades y qué significaba para ellos ser popoluca de Sayula. Este último cuestionamiento, me permitió conocer la historia de vida de estos líderes en concordancia con sus experiencias en el uso de la lengua y de algunas prácticas indígenas en su vida escolar, laboral y cotidiana.

Asimismo, tanto las personas mencionadas como algunos habitantes de Sayula me indicaban que en años anteriores un grupo de pobladores elaboraron talleres, realizaron el “rescate” de algunos bailes tradicionales y escribieron acerca de la historia de la localidad y de la lengua popoluca, así que me acerqué a ellos. De estos habitantes me interesó saber sus experiencias respecto al fomento de algunas prácticas culturales, y las razones o circunstancias por las que decidieron desarrollar esas acciones.

Por otra parte, a través de las denominadas “redes sociales” en internet logré contactarme con cantantes y grupos de *hip hop* en Sayula, lo que me facilitó acercarme a estos jóvenes y lograr investigar sus discursos y actividades referidas al fomento de la cultura popoluca. Gracias a ese acercamiento realicé observación participante con el Colectivo Altepee (ubicado en Acayucan, Veracruz), esto me permitió percatarme hasta qué medida esta organización influía (e influye) en la apropiación cultural de algunos jóvenes de Sayula para afirmarse identitariamente.

Además, al investigar las celebraciones matrimoniales que algunos sectores tratan de realizar de manera “tradicional”, varios habitantes de la cabecera municipal fueron claves en el desarrollo de la pesquisa, ya que eran adultos y adultos mayores que experimentaron el asentamiento de población originaria de



Alto Lucero, Veracruz. Ello me permitió conocer los discursos en torno a su llegada y determinadas relaciones asimétricas entre los diferentes grupos; de la misma manera pude acercarme a los *alteños* para conocer sus experiencias e historias de vida relativas a su asentamiento en Sayula y a sus relaciones con los pobladores locales.

Sin embargo, a pesar de que dediqué mucho tiempo a los actores mencionados, de la misma manera me enfoqué a investigar otras formas de afirmación étnica que no tienen tanto impacto en Sayula, pero forman parte de las dinámicas locales, por ejemplo, los músicos de Son Jarocho, lo relativo a las celebraciones patronales y los pequeños grupos adheridos a la iglesia católica local. En ese contexto, traté de realizar algunas investigaciones entre los grupos religiosos de los Testigos de Jehová y los pentecostales de la iglesia Emanuel ubicados en la cabecera municipal, con el fin de observar e indagar el uso y reelaboración de la lengua popoluca, las creencias en torno a la brujería y la utilización de determinados símbolos de la cultura local.

Afortunadamente, los propios habitantes de Sayula, quizás debido a este interés por las “tradiciones”, me llevaban hasta los hogares de algún habitante que “conocía” las prácticas culturales locales, o había casos en que me agendaban entrevistas con algún “auténtico popoluco” (adultos mayores); ésto me facilitó la búsqueda de información. Debido al contacto tan cercano que mantuve con algunos de los habitantes, fue que me adoptaron como parte de su familia durante el periodo en el que realice el trabajo de campo.

También tuve el gusto de acercarme a las prácticas y discursos de las “tradiciones”, y percatarme en qué medida estos actores se esfuerzan para realizar éstas tal cual como lo hacían sus “ancestros popolucas”. Me refiero a la tradición oral sobre la brujería, espacios y seres mitológicos (como los chaneques y las chanecas), y las ceibas como lugares donde habita el diablo, y en otros casos como guarida de los chaneques. Además indagué las prácticas de la religiosidad popular de la localidad y ciertos rituales, por ejemplo, las ceremonias funerarias en las que sobresalen determinados elementos sincréticos. También

sobre las mayordomías a los principales santos y vírgenes del ciclo religioso, especialmente a San Isidro Labrador (14 de mayo), San Judas Tadeo (28 de octubre), la Asunción de la virgen (30 de noviembre), la Virgen de Guadalupe (30 de noviembre a 12 de diciembre), y las posadas que empiezan el 12 de diciembre hasta el 25 del mismo mes, realizándose rezos en las casa de los *posanderos* (quienes le dan posada a la imagen del niño Jesús por un día).

Asimismo, la celebración de las “bodas tradicionales” me permitió observar las reinterpretaciones, reelaboraciones y la voluntad de algunos pobladores de la cabecera municipal para revitalizar estas prácticas. El seguimiento de los procedimientos de esta ceremonia me permitió contrastar con lo escrito por Calixta Guiteras Holmes en su etnografía de Sayula en 1952 (con un trabajo de campo con una duración de 74 días) acerca de las bodas “tradicionales”.

Las dificultades que tuve fueron al principio del trabajo de campo, ya que fui considerado como un extraño en la población, lo que generaba entre ellos cierto temor hacia mí, debido al clima de violencia protagonizado por grupos delictivos que asolaban en la región, y de manera indirecta en Sayula. Debido a ello, pese a mis acalorados esfuerzos por conocer las actividades de las organizaciones ganaderas de la localidad, en ningún momento se me permitió entrevistar al líder de la asociación ganadera local.

No obstante, paulatinamente los habitantes de la localidad se percataron de mis objetivos y me permitieron realizar mi investigación con libertad y cumplir los objetivos de la investigación. En el anexo de este trabajo se encuentra una relación de los informantes.

He decidido cambiar los nombres originales de algunos de mis informantes, debido a que puede causarles cierta incomodidad, especialmente lo relacionado con las relaciones interétnicas entre los popolucas y los alteños<sup>3</sup>, como en torno a su posición en el contexto de la política local.

---

<sup>3</sup> Los alteños son un grupo de veinticinco familias aproximadamente originarias de Alto Lucero, Veracruz, asentadas en la cabecera municipal de Sayula. Entre los años de 1946 y 1950 estos pobladores originarios del

Si bien algunos de mis entrevistados me manifestaron su deseo de aparecer en esta investigación con sus nombres reales, otros me compartieron su interés en quedar en el anonimato. Sin embargo, reproducir la identidad real de unos y suprimir la de otros implicaría jugar con la seriedad de esta investigación. Por tal motivo, decidí cambiar los nombres de los entrevistados, sin alterar los demás datos personales necesarios para la investigación, a excepción de Julián Argüelles y Panuncio Isidoro, reconocidos popolucas de la localidad, de quienes sería inútil cambiar sus nombres debido al reconocimiento que tienen en estos ámbitos, asimismo ellos expresaron su deseo de aparecer con sus nombres reales.

En otro contexto, es necesario mencionar que en esta investigación se realizó trabajo archivístico tanto en la parroquia de la cabecera municipal con la revisión de algunos documentos del archivo parroquial y el texto inédito de la historia de la localidad elaborado por el habitante Pablo Vidaña. De la misma manera, en el Archivo General del Estado de Veracruz (AGEV) se analizaron los registros de la Comisión Agraria Mixta (CAM) en relación a la petición de dotación de tierras en el municipio de Sayula de Alemán (1929-1984).

Por otra parte, el título de este trabajo es una frase de la canción “soy de aquí” de los jóvenes raperos de Sayula, *Sector 145. Nuestro combate es salvar tradiciones* define el interés de algunos pobladores de esta localidad para reactivar y fomentar las prácticas culturales popolucas o en las palabras de estos pobladores, “las tradiciones”.<sup>4</sup>

---

Centro de Veracruz se instalaron en la localidad debido al proyecto de colonización y aprovechamiento del trópico húmedo mexicano propiciado por el Estado mexicano (Véase el capítulo I).

<sup>4</sup> En este trabajo entenderemos el concepto de tradición desde la perspectiva marxista de Raymond Williams (1980), ya que su propuesta permite entender la construcción simbólica que elaboran algunos pobladores de Sayula respecto a determinadas prácticas como emblemas de lo “auténticamente tradicional”, sin embargo, este modelamiento subyace a dos tópicos presentes en las relaciones culturales con otras alteridades, y que asimismo obedecen a la dinámicas internas que el grupo social elabora para adaptarse y diferenciarse en el universo de la vida. En este contexto, Williams (1980: 138) considera que la tradición es una selección estratégica de determinados elementos culturales tanto de elementos residuales como emergentes. Williams (1980: 144-149) considera que los componentes culturales residuales son algo diferente a lo “arcaico”, en cambio lo residual es formado en el pasado, pero todavía se halla en actividad dentro del proceso cultural. Por otra parte, los emergentes son formas culturales exógenas incorporadas, pero siempre en la medida en que éstas sean simplemente adaptadas dentro del grupo social. En este contexto, algunos actores en Sayula han utilizado tradiciones emergentes como residuales para concretizar una identidad popoluca “auténtica”. Asimismo, esta pureza de las tradiciones planteada por algunos actores en Sayula es una vía para “movilizar su identidad y acceder a un mejor uso de las oportunidades políticas y sociales, así como para asumirse como

## Las identidades étnicas: Cultura, fronteras identitarias y pertenencias sociales

Partamos desde el principio. Regularmente una etnia es conceptualizada como un conjunto de individuos en minoría, que comparten ciertos rasgos sociales y culturales, así como un sentido de pertenencia hacia un grupo. Asimismo una etnia es definida conforme a relaciones asimétricas con grupos sociales y culturales dominantes (Figueroa, 1992: 128).

La etimología griega refería a la etnia como *ethnos-ethné*, para definir a los pueblos que no adoptaban el modelo político y social de la Ciudad-Estado de la *polis*, así como también a los grupos humanos que se integraban a los Estados, pero que continuaban manteniendo tradiciones y lenguas distintas a la oficial (Gutiérrez, 2008: 14).

Los romanos utilizaban *ethnos* (traducido como *natío*: nativo), refiriéndose a pueblos bárbaros o lejanos (Giménez, 2009a: 35). El colonialismo occidental estigmatizó la expresión etnia como categoría racial, conceptualizándola como un conjunto de individuos diferentes (política y culturalmente) respecto de una sociedad aparentemente homogénea universalista (Gutiérrez, 2008: 15).

Sin embargo, hasta el momento no se han podido establecer unívocamente las directrices que definan la etnicidad de un grupo o colectividad. Diversos investigadores han afirmado que continúa una batalla por definir qué es un grupo étnico y bajo qué componentes se basa la identidad étnica (Río, 2002: 84; Dietz, 1999: 82). Algunos autores consideran de especial importancia lo *objetivo*, es decir, la lengua, la indumentaria o la gastronomía; otros más, lo *subjetivo*: aquellos componentes simbólicos, morales, valores y formas de pensamiento. Sin embargo, estas vías de análisis se han vuelto más una clasificación superficial que

---

entidades más libres, más globalizadas y menos manipulables por las instituciones del Estado y las iglesias” (Rodríguez López, en prensa).

un esfuerzo por esclarecer los elementos que definen un grupo étnico (Stavenhagen, 1992: 61-62).

En antropología han surgido diferentes propuestas para definir a un grupo étnico, por una parte caracterizándolo como una serie de herencias biológicas y culturales desde tiempos primordiales; otros consideran a éste como una construcción social. A continuación expondré estas posturas teóricas.

La propuesta primordialista, considera que los grupos étnicos se basan en la herencia de códigos y prácticas culturales (Stavenhagen, 1992: 63-64). Para los primordialistas, la cultura era la frontera de una identidad étnica, que a su vez se encontraba estática y perpetua.

Uno de los exponentes y defensores de la propuesta primordialista es Clifford Geertz (1996), para quien las lealtades étnicas “representan un hecho dado de la existencia social antes que un aspecto de la organización social” (1996: 222). Geertz consideraba que las identidades del grupo étnico se basan en una serie de elementos culturales que son heredados de generación en generación (Giménez, 2009a: 36), existiendo por tal motivo una especie de sucesión socio-biológica que le daba sentido al grupo étnico (Dietz, 1999: 56). El pensamiento de Geertz planteaba que

Las etnias se basan en vínculos o afinidades primordiales como las que conjuntan a las unidades familiares y a los llamados `grupos primarios`, y que deben ser distinguidos de los vínculos meramente civiles. Los vínculos étnicos serían entonces en cierto modo ‘natural’ y mucho más profundo que los demás vínculos sociales, porque implican una solidaridad fundada en lazos de sangre (Giménez, 2009a: 43).

Por otro lado, los teóricos del primordialismo consideraban que la cultura se asemeja a una sustancia que era adquirida *a priori* por los miembros del grupo étnico. Además manifestaban que esta “cultura dada” era homogénea y compartida por todos los individuos. De este modo, rechazaban la multiplicidad de identidades y reinterpretaciones de la cultura por parte de sus miembros en la acción social (Río, 2002: 87).

Para Gunter Dietz (1999) el error de esta propuesta es que no hay una diferencia en los niveles *etic* y *emic* en el análisis, es decir, en “la identificación de un determinado grupo con el uso cotidiano de elementos procedentes originalmente de una determinada cultura” (1999: 5), lo que implica que durante la investigación se asume como dada a una identificación cultural, sin tomar en cuenta las distinciones o definiciones de los mismo actores.

La propuesta primordialista supone a los grupos étnicos como estáticos o ubicados en “islas” (Río, 2002: 88). Asimismo, no explica el desenvolvimiento y la adaptación de muchos grupos étnicos que, pese a los cambios producidos por la globalización y la aparente homogenización cultural que pretendían los Estados-nación, continúan reproduciendo sus identidades étnicas. Con esto, en cierta medida, negaban los procesos socio-históricos y las dimensiones políticas de los grupos étnicos. En palabras de Daniel Gutiérrez (2008: 22) “los sujetos no nacen con una identidad étnica, sino que la construyen poco a poco según los procesos históricos y las necesidades de supervivencia en el grupo”.

Otra crítica a esta postura se refiere a la forma en que visualiza a los sujetos dentro de una etnia, pues asumen una homogenización cultural interna, ya que suponen que todos los individuos comparten una matriz cultural o se asumen pasivamente como pertenecientes a un grupo étnico. Ernest Gellner (2001: 21), refiriéndose a la idea de nación y aplicable a este caso, considera que ningún individuo puede asumir la cultura pasivamente, sino que en el mismo acto de reproducción hay una apropiación activa, que implica inevitables cambios. La cultura se encuentra en permanente proceso de producción y reproducción por parte de los individuos, razón por la cual es complicado imaginarla como estática y homogénea (Balslev y Gutiérrez, 2008: 7).

La propuesta primordialista puede ser factible hasta cierto punto, sólo bajo el entendimiento de que sus mismos actores asuman como factor esencial determinada herencia cultural y socio-biológica en ciertos contextos históricos o de opresión social (Bartolomé, 2014: 96). Como asegura Díaz-Polanco (2010: 220), esta primordialización es utilizada por algunas comunidades indígenas como

justificación y explicación de sus orígenes étnicos, para legitimar su pertenencia identitaria. Por ejemplo, los mixtecos del estado de Oaxaca consideran que los lazos de sangre han sido heredados desde tiempos inmemorables, esto les ha permitido conservar sus límites étnicos (Bartolomé, 2014: 60).

Por otro lado, algunos autores como Gilberto Giménez (2009b) coinciden con la propuesta primordialista, pero con cierta cautela, pues considera que hay elementos culturales que son adquiridos en la unidad doméstica, cuando un individuo conoce el universo de la vida bajo ciertos valores, códigos o prácticas aprendidas en la familia.

Un análisis primordialista puede limitarse exclusivamente en los componentes culturales. Así pues, “definir y asociar la cultura como único elemento definitorio del fenómeno de la etnicidad, hace que ésta se considere como un dato en sí mismo aislado de los otros aspectos de la sociedad, constituyendo una apología de la reedificación de la cultura como un sistema cerrado y fijo” (Gutiérrez, 2008: 25).

Frente a esta posición se encuentra la propuesta *constructivista*, planteada principalmente por Fredrick Barth (1976) en su famosa “Introducción” a *Los grupos étnicos y sus fronteras* en 1969 -traducida al castellano en 1976-. En esta introducción, critica la posición culturalista de la etnicidad, ya que planteaba que la cultura no necesariamente es el factor principal de la pertenencia étnica, sino las construcciones que realizaban los miembros de un grupo frente a otros, es decir, en “fronteras étnicas” que daban un sentido de pertenencia a los mismos individuos, y una ubicación identitaria respecto de los demás.

La crítica de Barth al primordialismo era básicamente que no explicaban completamente la persistencia de los grupos étnicos y era ambiguo el análisis para comprender la identidad étnica, pues los estudios sólo se enfocaban en la morfología cultural y no en el proceso de identificación social de los integrantes del grupo étnico. El autor pensaba que:

Al hecho de compartir una cultura común le es atribuida generalmente una importancia central. En mi opinión, mucho se ganaría si se considerase este rasgo tan

importante más bien como una implicación o un resultado que como una característica primaria y definitiva de la organización del grupo étnico (Barth, 1976: 12).

Barth insistía en que la cultura no era determinante en la identidad étnica, sino más bien la organización social y la construcción de pertenencia de los actores, pues “en la medida en que[...] utilizan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros con fines de interacción, forman grupos étnicos en este sentido de organización” (Barth, 1976: 15).

Es por esta razón que la propuesta constructivista barthiana permite analizar el ámbito étnico con mayor flexibilidad de análisis. No obstante, algunos teóricos de las identidades étnicas precisan que los avances respecto a la utilidad teórica de Barth deben ser medidos diacrónica y sincrónicamente, de acuerdo a las dinámicas de relaciones de poder, y los contextos económicos e históricos en los que se han desarrollado los grupos étnicos (Dietz, 1999: 68). Por ejemplo, considerar como determinante la organización interna del grupo étnico, puede ser superficial hasta cierto punto, pues con base en esto se podría catalogar como grupo étnico a un grupo corporado (una pandilla, un colectivo, etcétera) tan sólo por las relaciones internas, valores, roles y estatus. Para superar este error metodológico es necesario adaptar la teoría y el análisis a la realidad local del grupo étnico (Bartolomé, 2014: 54).

Asimismo, esta tendencia constructivista ha sido criticada por sus excesivas propuestas relacionadas con la *rational choice* (elección racional) (Dietz, 1999: 45-58), donde pareciera que la organización social de una etnia y sus tradiciones no obedecen más que a un simple propósito racional e instrumental, dejando de lado sentimientos subjetivos de pertenencia hacia el grupo. En este sentido, se ha cuestionado la tendencia reduccionista e instrumental *constructivista*, donde los actores sólo actúan como sujetos estratégicos, completamente desligados de los contextos simbólicos (Río, 2002: 89).

La versión metodológica y teórica de Barth evidentemente sirvió de mucho para establecer una nueva forma analítica, desapegada y crítica hacia lo cultural como algo dado y definitorio. No obstante, la propuesta barthiana se ha



radicalizado a extremos donde se plantea que los individuos sólo actúan por una manipulación calculada, instrumental y arbitraria de la etnicidad, ordenada por una racionalidad extremadamente individual. A este respecto Río (2002: 91-92) considera que esta forma radicalizada proponía a los miembros de un grupo étnico:

[...] como meros grupos de intereses y el consiguiente tratamiento de la etnicidad como una mera asociación selectiva basada en cálculos de intereses y ventajas normalmente económicas. Y también la concepción de la solidaridad étnica como el producto de decisiones, acciones y actos de conocimiento individuales por parte de agentes liberados del peso de la historia y cuyo compromiso hacia los elementos heredados de identificación comunitaria (desde la indumentaria usada hasta la lengua empleada) se diluiría allí donde comienza la frontera entre el beneficio esperado y el coste cosechado.

Partiendo de lo señalado arriba, se ha tratado de esclarecer las principales perspectivas de análisis en torno a los grupos étnicos; esta discusión también es útil para esclarecer conceptualmente la identidad étnica. Diversas posturas teóricas recurren a especificar que la identidad social parte de una construcción social, de relaciones de poder y asimetrías con otras alteridades, en otras palabras, de *fronteras* que determinan el distanciamiento entre el *nosotros* y el *ellos* (Halla, 2011: 20). Asimismo, la elaboración subjetiva de pertenencia de los miembros de un grupo, juega un papel preponderante que problematiza a las herencias culturales como base de distinción entre individuos, tal como lo plantean los *primordialistas*.

En seguida, se describirán los elementos para definir las identidades étnicas partiendo de tres puntos que algunos autores han propuesto: la cultura, las fronteras interétnicas y la pertenencia social, y que de la misma manera aparecen en el campo social y en la configuración identitaria de los popolucas de Sayula.

Es necesario aclarar que mi interés es abordar conceptualmente las identidades étnicas, para ello partiré de una definición de identidad que me permitirá iniciar la discusión teórica. No obstante, el modo en que he pensado iniciar obedece a que mi objetivo es abordar los factores que confluyen en la

definición de identidad étnica y no profundizar en el concepto mismo de identidad; asimismo, muchas de las propuestas en ciencias sociales para definir identidad se basan en las perspectivas *primordialistas* (culturalista) y *constructivistas* (organización social), las cuales ya se han abordado brevemente arriba.

En principio, es pertinente aclarar qué estoy entendiendo por actor social en esta investigación, ya que esto ayudará a comprender de mejor manera el peso de determinados individuos en la construcción identitaria de los popolucas de Sayula.

Denominar a los sujetos sociales como actores implica entender en este contexto que las prácticas de afirmación, relaciones ante el Estado y la creación de organizaciones locales están siendo llevadas a cabo por determinados actores pensantes y reflexivos que elaboran estrategias frente a ciertos contextos políticos y sociales. Entiendo, pues, al actor social como sujeto agente con la capacidad de conocer, justipreciar y organizar respuestas apropiadas en zonas de relaciones de poder (Giddens, 1995: 44-45; Long, 2007: 442).

Considerar el papel de los actores sociales en las construcciones de las identidades étnicas es de crucial importancia, pues permite entender por qué últimamente la diferencia étnica se ha vuelto de vital importancia en los movimientos sociales y como sujetos de interés para el Estado. Al asumirse bajo la diferencia identitaria determinados sujetos han sabido resolver, a partir de respuestas de tipo estratégico en contra de la aparente homogenización cultural y frente a los contextos socio-políticos y económicos. Este tipo de reacciones son *agencias* –en términos de Norman Long (2007) – pues implican el desarrollo de estrategias:

La noción de agencia atribuye al actor individual la capacidad de procesar la experiencia social y diseñar maneras de lidiar con la vida, aún bajo las formas más extremas de coerción. Dentro de los límites de información, incertidumbre y otras restricciones (por ejemplo, físicas, normativas o político-económicas); los actores sociales poseen ‘capacidad de saber’ y ‘capacidad de actuar’. Intentan resolver problemas, aprenden cómo intervenir en el flujo de eventos sociales alrededor de ellos, y en cierta medida están al tanto de las acciones propias, observando cómo

otros reaccionan a su conducta y tomando nota de las varias circunstancias contingentes (Long, 2007: 48).

Al afirmarse como pertenecientes a un grupo étnico, los actores sociales toman conciencia del valor de su identidad. En algunos casos, incluso, cuando su reflexión llega a considerar que el bagaje cultural se está perdiendo, juzgan necesario poner en juego su agencia mediante diversas acciones: realizando proyectos de rescate cultural, manteniendo estratégicamente un discurso integrado por emblemas culturales. Gilberto Giménez (2009b) considera a este respecto que:

Los actores sociales -individuales o colectivos- tienden, en primera instancia, a valorar positivamente su identidad, lo que tiene por consecuencia estimular la autoestima, la creatividad, el orgullo de pertenencia, la solidaridad grupal, la voluntad de autonomía y la capacidad de resistencia, la solidaridad grupal, la voluntad de autonomía y la capacidad de resistencia contra la penetración excesiva de elementos exteriores (Giménez, 2009b: 44)

Dicho lo anterior, me abocaré ahora a puntualizar cómo estoy entendiendo a las identidades étnicas:

Las identidades étnicas se basan en construcciones objetivas y subjetivas de un grupo, es decir, tanto en manifestaciones culturales tangibles, por ejemplo, la lengua, vestimenta y gastronomía, entre otras, como en valores, simbolismos y significados de determinadas prácticas que reproducen un grupo étnico (Bartolomé, 2014: 99). Una identidad étnica se basa en la construcción continua y dinámica de los individuos que integran a un grupo étnico, contextualizada en dinámicas sociales, económicas y políticas en las que se relacionan. De esta manera, una identificación social con énfasis en la etnicidad se reconstruye constantemente en la acción social de los individuos que se asumen diferentes frente a una cultura o sociedad dominante.

De acuerdo con Barth (1976), existen varios factores que definen a los grupos étnicos y sus identidades:

1) La identidad es el resultado de una construcción social que pertenece al orden de las representaciones sociales, y por lo que no debe considerarse como un dato objetivo. 2) Tratándose de una construcción que se realiza no de manera arbitraria y subjetiva, sino dentro de marcos sociales constreñidos que determinan las posiciones de los agentes y orientan sus representaciones y opciones. 3) En cuanto “constructo”, la identidad se elabora dentro de un sistema de relaciones que oponen a un grupo de otros, con los cuales se está en contacto. 4) La identidad se construye y se reconstruye constantemente en el seno de los intercambios sociales; por eso el centro del análisis de los procesos identitarios es la relación social (Hall, 2011).

Para explicar la identidad étnica es necesario ubicar tanto los mecanismos de interacción que experimentan los actores como las prácticas culturales, ya que a partir de estos fenómenos los actores establecen las fronteras colectivas (Giménez, 2009b: 132). En efecto, la identificación de un grupo étnico es un proceso de interacción entre un actor y los *otros*, a partir de elementos exógenos y endógenos (Jodelet, 2008; Hall, 2011: 19; Grimson, 2000: 19). Al respecto, Barth (1976) precisa que un grupo étnico “posee un grupo de miembros que se autoidentifican y son identificados por otros como pertenecientes a una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden” (1976: 10-11). En este contexto, el límite distintivo entre individuos construye las fronteras interétnicas, por lo tanto una identidad étnica se elabora en dinámicas de relaciones asimétricas entre distintos individuos y grupos sociales (Cardoso, 1992; Barth, 1976: 22).

Una identidad étnica necesita de un contraste con otros individuos o grupos, pues las construcciones identitarias no se crean aisladamente, necesitan de la confrontación y la relación con los *otros* (Cardoso, 1992: 55; Grimson, 2000: 10). Gilberto Giménez (2009a: 38) considera que no basta con que las personas se perciban como distintas bajo algún aspecto, también tienen que ser percibidas y reconocidas como tales. Toda identidad (individual o colectiva) requiere del reconocimiento social para su existencia social y pública: “la identidad de un actor social emerge y se afirma sólo en la confrontación con otras identidades en el

proceso de interacción social, la cual frecuentemente implica relación desigual y, por ende, luchas y contradicciones” (Giménez, 2009b: 29).

Las estadísticas recientes en México aseguran, después de los cambios metodológicos de los organismos estatales para registrar a la población indígena (Carrasco y Alcázar, 2009), la existencia de poblaciones en las que el número de hablantes en lengua indígena es proporcionalmente menor a la población total que se asume e identifica como indígena, lo que implica que no necesariamente se tenga que dominar una lengua originaria o compartir determinadas prácticas culturales para definirse como integrantes de una etnia. Sin embargo, una definición identitaria tampoco se funda espontáneamente, sino que recurre a ciertos componentes étnicos y culturales sopesados por dinámicas de relaciones de poder y procesos socio-históricos ante otros grupos mayoritarios y en correspondencia con el Estado (Bartolomé, 2014: 46).

Sin embargo, según Bourdieu (1991: 118) el sentido de pertenencia hacia un grupo social se basa de acuerdo a la posesión y el manejo del capital cultural del grupo étnico, como requisito indispensable.

La pertenencia hacia un grupo étnico también se caracteriza a partir de factores subjetivos ubicados en una matriz cultural. Desde la perspectiva de Giménez (2009) una matriz cultural está contenida por:

Los elementos y configuraciones básicos internalizados por los individuos durante su infancia y adolescencia, los cuales constituyen el principio de su identidad, un acervo de saberes, unas pautas de respuestas actitudinales y conductuales, un abanico de alternativas de acción, emoción y pensamiento, en fin, una lógica específica materializada en un idioma (2009b:171).

En ese sentido, las subjetividades juegan un papel referencial en la construcción de las identidades, pues esa matriz cultural se haya interiorizada en los sujetos. Ésta se cristaliza durante las relaciones que mantienen con otros grupos o bien reafirmando en ciertos contextos, a través de actitudes, conductas y reacciones de los individuos ante determinadas situaciones.

En otras palabras, la identidad étnica se encuentra sujeta a “estructuras estructurantes” (permeado tanto por la matriz cultural y los contextos socio-culturales en las que interactúan), que condicionan las acciones de los actores en el momento de diferenciarse ante los otros, pero de la misma manera los actores influyen en las estructuras. Asimismo, esta dialéctica permite la incorporación, la reelaboración y la reinterpretación de códigos y prácticas externas a la matriz cultural, dinamizándolas en correspondencia con caracteres endógenos del grupo. Este mecanismo obedece a la mutua relación con otras culturas. En este sentido Dietz (1999) considera que:

Las prácticas habitualizadas y reproducidas de una generación a otra como la cultura de un grupo determinado constituyen ‘estructuras estructuradas’ que en situaciones de contacto e interacción con otros grupos humanos desencadenan fenómenos de etnicidad –procesos de reorganización, resignificación y renormativización de lo que es considerado como propio y ajeno- (Dietz, 1999: 69).

Bajo esta postura teórica la distribución desigual del capital cultural en el espacio social es resultado de las diferencias entre un actor y otro, pues este conjunto de la matriz cultural no está completamente dispuesta para todos los integrantes de un grupo (Dietz, 1999: 69). Es por esta razón que es necesario distinguir competencias en los espacios sociales de reproducción de la etnicidad, ya que los actores utilizan y seleccionan sólo de lo que disponen del capital cultural.<sup>5</sup>

En la cabecera municipal de Sayula, los habitantes que se encuentran interesados en la cultura popoluca han incorporado a sus discursos ideas, definiciones y prácticas culturales externas. Sin embargo, la incorporación de estos elementos exógenos la realizan a partir de su *habitus* que mediatiza los elementos que seleccionan y añaden a su matriz cultural. El actor que tiene suficiente capital cultural para desarrollar estas estrategias selectivas, adapta elementos externos para cumplir propósitos frente a ambientes de opresión, hegemonía o relaciones de poder.

---

<sup>5</sup> El cual se entiende como “el conjunto de bienes culturales incorporados e institucionalizados que le garantizan a los sujetos cierta distinción respecto a los demás miembros de un grupo social” (Bourdieu, 1987: 16).

Entre los popolucas este proceso dinámico se expresa en la heterogeneidad de propuestas y discursos de afirmación étnica, manteniendo siempre una especie de base cultural que Gilberto Giménez (2009b) denomina “zona de persistencia”: elementos diacríticos que forman parte de su matriz cultural, por ejemplo la lengua, los comportamientos, sus relaciones con la tierra, los ciclos rituales, etcétera. Durante este proceso marcan continuamente sus límites con los otros (2009b: 175).

La capacidad de selección de los actores del conjunto de componentes diacríticos de la etnicidad (lengua, prácticas rituales, religión, gastronomía, en fin) obedece a marcos referenciales construidos y dinamizados en un proceso de larga duración, mediados por contextos políticos y económicos que enfrentaron históricamente como grupo étnico. Al respecto Manuel Río menciona que:

No se puede producir etnicidad de la nada. Así, el repertorio de recursos identitarios que tienen a su alcance las elites culturales para movilizar a un colectivo bajo divisorias étnicas es siempre limitado. La politización de diferencias culturales sólo resulta efectiva cuando previamente entre los miembros de una comunidad está asentada la creencia en la significatividad social, así como en el largo alcance histórico sin interrupciones, de las herencias culturales que se despliegan estratégicamente. La movilización estratégica de un acervo diacrítico cultural sólo es posible allí donde estos recursos identitarios estratégicamente desplegados forman parte del ‘depósito intergeneracional’ de una comunidad (2002: 95).

Está claro que las identidades no están cerradas a las incorporaciones de elementos culturales externos. Bajo la óptica de que lo cultural puede ser objeto de interpretaciones, reelaboraciones y reinenciones, es preciso indagar qué, cómo y por qué los actores usan, seleccionan y reinterpretan determinados elementos sobre otros.

En este trabajo abordaré el proceso de afirmación étnica entre algunos popolucas de Sayula a partir de una visión dialéctica entre la postura teórica *primordialista* y *constructivista*. Partiendo de las diversas acciones de los actores en la cabecera municipal, interesados en identificarse como popolucas, se puede observar que existen elementos específicos que han sido seleccionados de la

matriz cultural popoluca pero que son objetivados como una “herencia cultural” de tiempos primordiales; éstos componentes de la identidad popoluca se han convertido en objetos simbólicos y diacríticos esenciales para elaborar fronteras identitarias (Giménez, 2009b: 129).

Por ejemplo, la lengua popoluca es considerada como una herencia de los “antiguos popolucas”. En este sentido, los pobladores que la usan frecuentemente, o por lo menos intentan practicarla, permiten construir una distinción social en la cabecera municipal. Veremos otros ejemplos a lo largo de este trabajo. Lo cual ha sido el interés central de esta tesis.

### **Estructura del trabajo**

En el primer capítulo ubicaremos geográficamente al municipio y la cabecera municipal de Sayula de Alemán, Veracruz. De la misma manera, se describirán las actividades socio-económicas de los habitantes de municipio tratando de abordar aspectos históricos de los popolucas y mestizos de esta localidad, para comprender las dinámicas económicas relacionadas con la ganadería y las actividades agrícolas. Asimismo, haremos un breve recorrido por la historia de Sayula desde mediados el siglo XX, debido a que durante este periodo se realizaron una serie de proyectos económicos en la región que de manera directa e indirecta influyeron en las dinámicas socio-culturales locales.

En el segundo capítulo de este trabajo se describirán las acciones y discursos de algunos profesionistas de Sayula para fomentar las prácticas culturales popolucas. Debido a que algunos de los actores narrados en este capítulo han tenido relaciones con programas gubernamentales, retrocederemos en el tiempo, para analizar el papel de dichas políticas en la localidad.

El tercer capítulo se basa en la descripción y análisis de las actividades de algunos jóvenes de Sayula para reafirmarse étnicamente y llevar a cabo proyectos



culturales. Se trata de la apropiación del hip hop y la utilización de las “redes sociales” en el “rescate” de las tradiciones.

El cuarto capítulo del trabajo consiste en la presentación de las organizaciones de reivindicación étnica en Sayula, dirigidas a las actividades agrícolas. En este espacio se verá de qué manera se utilizan algunos emblemas culturales popolucas para posicionarse en la arena política local.

Finalmente, realizaré algunas reflexiones en torno al proceso de afirmación étnica en Sayula, protagonizado por diferentes actores de la localidad. Daremos, en este sentido, algunas propuestas para explicar la complejidad de dicho proceso en este municipio.

## Capítulo I. “Sayula: el pueblo de la lengua atravesada”. Contextos geográficos, históricos y sociales de Sayula de Alemán, Veracruz.

Lengua enredada es mi dialecto [...] popoluca soy pase lo que pase.

**Sector 145 y Colectivo Altepee**, “Marap”, 2014.

Soy suelo cálido, consuelo de indígenas [...] Bueno me presento, soy Sayultepl que a más de medio siglo lo he visto crecer. La tierra a escoger, testigo de campesinos levantándose a las cinco de la mañana para cortar café y ganar un incentivo, de los tiempos de campo para cultivar cosecha que hasta la fecha muy pocos me aprovechan. Soy el suelo heredero de una lengua madre, con raíz olmeca que brindaron el dialecto.

**Sector 145**, “Soy suelo”, 2015.

En el presente capítulo ubicaré geográficamente y regionalmente al municipio de Sayula de Alemán, Veracruz, ya que ésto permitirá adentrarnos en los diversos proyectos económicos implementados por el Estado mexicano en esta zona, debido a su riqueza ecológica y su posición de punto estratégico de comunicación. Por otra parte, abordaré el contexto histórico de esta localidad, revisando las actividades productivas desde épocas coloniales hasta la actualidad.

De la misma manera, el objetivo de este capítulo es advertir los principales proyectos económicos que el Estado mexicano ha realizado en todo el Sur de Veracruz y su impacto en Sayula. Asimismo, se describirán las diversas articulaciones entre la economía local (siempre influenciada por proyectos gubernamentales) y determinados procesos socio-culturales de los habitantes de la cabecera municipal, sin perder de vista las diversas comunidades pertenecientes a dicho municipio.

Me pareció importante elaborar este capítulo de esta manera ya que las diversas manifestaciones de afirmación étnica en Sayula, están relacionadas con las dinámicas económicas. Por ejemplo, algunos de los popolucas consideran que la crisis agrícola en los años de 1980 y 1990 generó la emergencia de nuevas formas de sustento económico, estimulando una intensa migración regional, nacional e internacional, provocando a su vez un impacto en las manifestaciones culturales. Veamos pues de qué manera se ha desarrollado este proceso.

### **1.1 Ubicación geográfica, el entorno ecológico y algunos aspectos socio-económicos del municipio de Sayula de Alemán**

El municipio de Sayula de Alemán<sup>6</sup> se encuentra ubicado en el Sur del estado de Veracruz, y en la zona del Istmo Central Veracruzano (Léonard, 2009: 501).<sup>7</sup> Se encuentra limitado geográficamente en la parte Norte con el municipio de Acayucan, al Noreste con Oluta, al Oeste y Este con Texistepec y San Juan Evangelista, y al Sur con la localidad de Jesús Carranza. (Véase el mapa 1).

El municipio se encuentra integrado por la cabecera municipal y cinco congregaciones: Almagres, Aguilera, Santa Rosa de Amapan, El Juile y Medias Aguas. Además está compuesto por veinticuatro rancherías: Cruz del Milagro, Adolfo López Mateos, Emilia Zapata, San Isidro, Lázaro Cárdenas, Los Reyes, San Luis, Nueva Esperanza, El Rosario, Alto Lucero, El Mixe, Romero Rubio, El progreso, Rancho Nuevo, Macaya, La Florida, San Francisco (El Moral), Santa

---

<sup>6</sup> Sayula es una reducción de la palabra náhuatl Sayultepetl (“cerro de las moscas”). En 1955 se le adhirió el apellido del presidente Miguel Alemán Valdés, personaje originario de esta localidad descendiente de una familia ganadera de clase media (Léonard, 2009).

<sup>7</sup> A pesar de que no hay consenso de cómo definir esta área del sur de Veracruz, algunos investigadores le denominan Sotavento, Veracruz Meridional o Istmo veracruzano. Para este estudio contextualizaremos a nuestra zona de estudio como Istmo veracruzano, ya que no sólo se comprenden las relaciones multiétnicas, socio-económicas y políticas en una porción sino en gran parte de Istmo veracruzano, es decir, “desde el volcán de San Martín Pajapan hasta el río Tonalá, limitando con la parte occidental del estado de Tabasco. Abarca los ríos de Coatzacoalcos y comprendiendo los municipios de Acayucan, Cosoleacaque, Chinameca, Las Choapas, Hidalgotitlán, Hueyapan de Ocampo, Ixhuatlán del Sureste, Jáltipan, Jesús Carranza, Mecayapan, Minatitlán, Moloacán, Oluta, Oteapan, Pajapan, San Juan Evangelista, Sayula, Soconusco, Sotapan, Texistepec y Zaragoza” (Münch, 1983: 15).

Teresita, La Piedad, El Alicante, San José Palmar, El Encanto Núm. 2, la victoria y Pascual Pacheco.



Mapa 1. Ubicación geográfica del municipio de Sayula de Alemán, Veracruz.

Sayula de Alemán cuenta con 31 mil 974 habitantes asentados en todo el municipio, mientras que en la cabecera municipal se hallan alrededor de 13 980 personas. El índice de hablantes de lengua indígena en todo el municipio es de 4 236 personas bilingües (castellano y mixe-popoluca) y alrededor de 3 monolingües asentados en la cabecera municipal (Cuadernillos municipales, 2014: 3). En el siguiente cuadro presento las comunidades pertenecientes al municipio de Sayula, con mayor índice de habitantes que practican la lengua popoluca:

Localidad	Número de habitantes por localidad	Número de hablantes popolucas bilingües	Número de monolingües
Sayula de Alemán (cabecera municipal).	13 980	3 355	3
Aguilera	2866	119	0
Santa Rosa de Amapan	137	119	0
Colonia Nueva Esperanza	95	86	0
Emiliano Zapata (Sayulita)	104	68	0
Almagres	1921	65	
Lázaro Cárdenas (antes colonia Adolfo Ruiz Cortines)	261	53	0

Cuadro 1. Comunidades con mayor índice de hablantes de la lengua popoluca. Elaboración propia a partir de los datos de INEGI (2010).

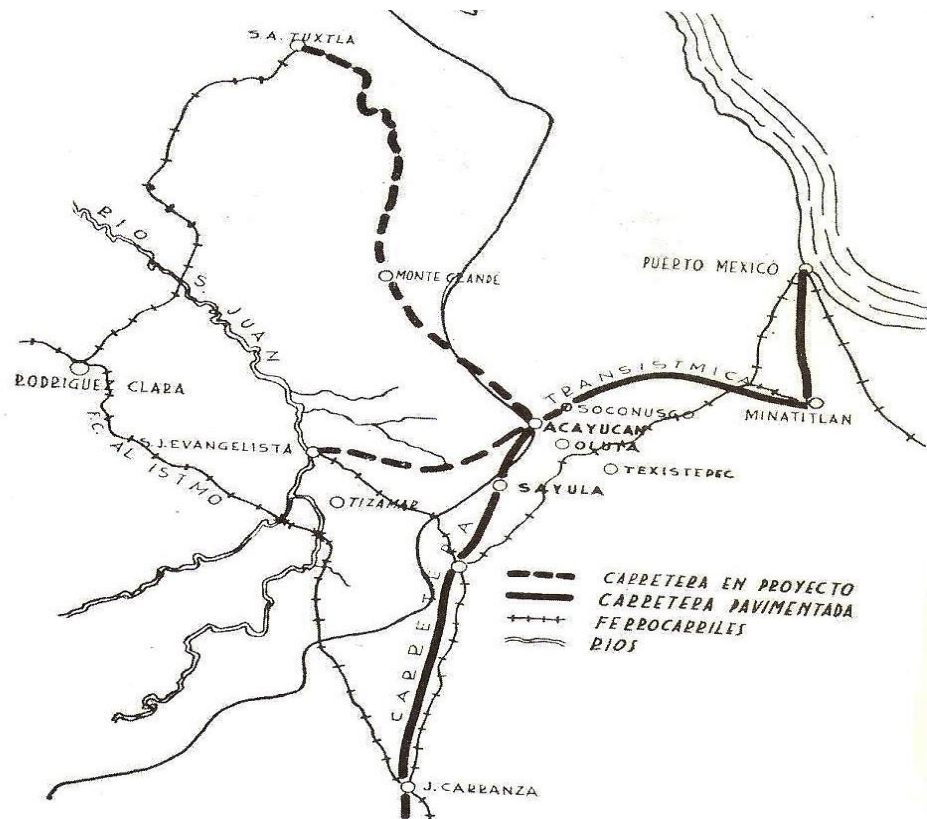
Respecto a las condiciones de vida de los habitantes de este municipio, el 79.2 % del total de la población reside en hogares con piso y cimientos de concreto; el 14.9 % habita en hogares con piso de tierra y muros con embarrado.<sup>8</sup> Por otra parte, el 69.7 % de los pobladores cuenta con servicios de agua entubada y el 92.5 % con drenaje. Asimismo, el 94.5 % tiene servicios de energía eléctrica en sus hogares (Cuadernillos municipales, 2014: 5).

Las condiciones climatológicas son cálidas subhúmedas con una temperatura media de entre 24 y 26 grados centígrados, sin embargo, durante el

<sup>8</sup> El embarrado es una mezcla alborada a partir de lodo arcilloso y lianas de zacate utilizadas para formar los muros de algunas casas.

verano hay un aumento hasta los 30 grados centígrados. Existen dos temporadas de lluvias, la primera se realiza entre los meses de junio-julio, y la segunda entre julio-noviembre con elevadas precipitaciones (Cuadernillos Municipales, 2014: 1).

El municipio se encuentra ubicado en una zona de intensa precipitación pluvial; que está rodeado por numerosas corrientes, estando entre las principales el río Tatagalpa, que señala el límite municipal con Texistepec, el noroeste y suroeste del municipio forma parte de la Cuenca del río Papaloapan, mientras que el resto del territorio integra la Cuenca del río Coatzacoalcos.



Mapa 2. Ubicación geográfica de la cabecera municipal de Sayula y las diversas vías de comunicación. Imagen tomada de Guiteras ([1952] 2009: 163).

Es importante destacar que actualmente el 90% de la extensión territorial del municipio está cubierta por pastizales (zacate llano, camalote y grama natural). Existen pequeños sectores de selva (4%) y de bosque (1%). El 1.5% del territorio está dedicado a la agricultura, con cultivos de arroz, frijol y maíz principalmente, aunque existen pequeñas áreas donde se siembran café, caña de azúcar, plátano y cítricos. El 4.5 % restante es ocupado por la mancha urbana (Cuadernillos municipales, 2014).<sup>9</sup>

Por otra parte, entre las principales especies vegetales del municipio están la caoba, el amate, el huapaque, el jinicuil, el macayo, el palo de agua, la rosa morada, el bari, el zapote de agua y el barboso. La fauna silvestre está compuesta por poblaciones de armadillos, tlacuaches, ardillas, conejos y tuzas.

Cabe destacar que la posesión de grandes franjas de territorio están en manos de ganaderos mestizos que comercializan sus productos (carne y lácteos) en compañías regionales y nacionales en los estados de Chiapas y el Distrito Federal (Santarini, 1982: 32; Léonard, 2009), aunque también existen pequeños ganaderos originarios de Sayula que poseen de cinco a quince cabezas de ganado. Como mencioné, la mayoría de las extensiones de tierras están ocupadas en pastizales; ésto se debe a que la mayoría de los campesinos con propiedades ejidales decidieron rentar estos espacios, asimismo dejaron de ser campesinos para incorporarse como empleados de los empresarios ganaderos. Por ejemplo, don Laureano Hernández es dueño de extensión de terreno de 15 has, las cuales arrienda para pastizales de grandes ganaderos; su trabajo consiste en el pastoreo del ganado vacuno.

---

<sup>9</sup> Hasta el año 2010 se sembraba con mucha frecuencia el mijo (*Panicum miliaceum*) (cereal de semilla pequeña), ya que esta planta era utilizada para la fabricación de escobas. Sin embargo, debido a que los adultos mayores eran los que se ocupaban de esta artesanía, en la actualidad muy pocos sayuleños se dedican a esta labor. En este contexto, la fabricación de este artefacto doméstico es considerado como una actividad “tradicional”, hace diez años algunos pobladores (entre ellos mestizos interesados en las prácticas culturales indígenas) propusieron crear una asociación civil para integrar a los artesanos de la cabecera municipal y ofrecerles contratos con pequeñas empresas regionales para la venta de este producto, sin embargo, debido a diferencias de tipo partidista entre los interesados (ya que la dirigencia del PRI de la localidad decidió apoyarlos a cambio de adherirse a sus filas) no se llegó a crear dicha asociación.

Existe una forma especial de contrato entre los empresarios ganaderos y los habitantes de Sayula (mestizos y popolucas) con posesiones ejidales. Por ejemplo, la remuneración se basa en el pago de una vaca o dos cada seis meses por los servicios laborales. Sin embargo, dicho animal en el transcurso de su crecimiento puede fenecer o adquirir infecciones, la curación corre por cuenta del ejidatario.

En efecto, los campesinos de la cabecera municipal arriendan la gran mayoría de sus terrenos para pastizales de ganado vacuno, sin embargo, en pequeños espacios siembran frijol, maíz, ciertas especias y café para su autoconsumo. Caso contrario, los habitantes de las rancherías y congregaciones de este municipio siembran frijol, maíz y arroz para su comercialización en la localidad y en Acayucan.

Es por esta razón que la mayoría de suelo del municipio se encuentra dedicado a las labores de la ganadería, lo cual explica por qué el 47.25 % de la población se dedica al sector terciario, y un 35.1 % se ocupa en labores primarias. Por otra parte, el 17.2 % de la población labora en el sector industrial (Marcos Ruíz, 2012: 23; Cuadernillos municipales, 2014).<sup>10</sup>

En la actualidad, en la cabecera municipal de Sayula existen dos asociaciones ganaderas locales, apoyadas con recursos económicos federales, que integran a todos los ganaderos del municipio. La Asociación Ganadera Local (AGL) creada desde 1960; se encuentra integrada por ganaderos en su mayoría mestizos y con gran número de cabezas de ganado. La Asociación Ganadera de Sayula (AGS) alberga a pequeños ganaderos que recientemente van adquiriendo animales vacunos. Si bien no pude observar alguna problemática entre las asociaciones o los integrantes de éstas, la AGL ha apoyado desde los años de 1970 talleres, cursos y eventos relativos a las tradiciones popolucas.

---

<sup>10</sup> De acuerdo al estudio de Santarini Stivalet (1982), entre 1979 y 1980 el 78.50% de los habitantes de Sayula se dedicaban al sector primario, mientras que sólo el 2.39% laboraba en el sector secundario, lo que refiere en un marco comparativo que paulatinamente los grandes ganaderos se han posesionado, a través de la renta de terrenos, de gran porción del territorio del municipio para la ganadería.



### **1.1.1 Algunos datos socio-económicos e infraestructurales de la cabecera municipal de Sayula de Alemán**

Dicho lo anterior, a continuación abordaré algunos aspectos generales de la cabecera municipal de Sayula, espacio donde se desarrolla esta investigación. Esta localidad semi-urbana alberga alrededor de 13 mil 980 habitantes, es decir, el 66.2% de los habitantes totales del municipio. De acuerdo a los estudios censales del INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía) y el CONAPO (Consejo Nacional de Población), registran que la cabecera municipal de Sayula es una población con “presencia indígena”, ya que según sus registros habitan 9, 256 indígenas, es decir, 66.2 % de la población total (13 980 personas), sin embargo, sólo 3, 355 habitantes habla el popoluca (y el castellano) (INEGI, 2010).

La cabecera municipal de Sayula es una especie de “pequeña capital”, pues es un espacio de comercialización de diversos productos provenientes del campo y la ganadería de las diferentes localidades adheridas a Sayula, además de alojar a las dos Asociaciones Ganaderas Locales, ya mencionadas arriba, encargadas de regular y adherir a sus integrantes a programas del gobierno federal. Asimismo, en ésta se localiza el Ayuntamiento Municipal facultado para administrar jurídicamente al territorio del municipio.

Es por esta razón que en esta localidad gran parte del día se observa un constante flujo de personas, tanto habitantes de la cabecera municipal, como provenientes de las congregaciones y rancherías aledañas que pertenecen al municipio, ya sea realizando algún trámite en el palacio municipal o vendiendo sus productos en pequeños puestos improvisados en la parte trasera del parque principal.

La localidad cuenta con los servicios de luz eléctrica, agua potable, y la mayor parte se encuentra pavimentada y con alumbrado público. Asimismo, ésta cabecera municipal se encuentra dividida espacialmente por la Carretera Transístmica (que une los puertos de Coatzacoalcos-Salina Cruz) construida justo en medio del municipio entre los años de 1945 y 1950. Esta vía de comunicación sirvió para fortalecer las relaciones comerciales y económicas de las distintas poblaciones del Sur de Veracruz, principalmente con Acayucan (centro rector y capital de la región, ubicado a diez kilómetros de distancia), donde los habitantes de Sayula comercializaban productos como café, frijol, arroz y maíz (Ochoa, 2000a: 63; Melgar, 1995: 244).

En la actualidad, las dos principales actividades laborales de la población son por una parte mano de obra en empleos informales (principalmente en la ciudad de Acayucan), y por otra en la elaboración de productos provenientes del cerdo que son vendidos en los municipios de Acayucan, Minatitlán, Coatzacoalcos y en los estados de Tabasco y Oaxaca. En menor proporción, algunos pobladores trabajan en los complejos petroquímicos ubicados en Minatitlán y Coatzacoalcos. En contraste, son los adultos mayores quienes se dedican a las labores del campo, pero sin la intención de comercializar sus cosechas sino para el autoconsumo (especialmente maíz, frijol y arroz), caso contrario al de los habitantes de las localidades pertenecientes a Sayula que se dedican a la agricultura y se contratan como jornaleros de empresarios ganaderos.

Por otra parte, en esta localidad existe una clínica de salud asociada al Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) denominada Beatriz de Velasco Alemán (construida en 1950), donde la atención a los habitantes es por parte de médicos generales; en los casos en que se necesite de tratamientos y medicinas especializadas son dirigidos al Hospital General Miguel Alemán González, ubicado en el municipio de Oluta.

En cuanto al ámbito educativo, en la localidad existen cinco centros de educación básica: una preescolar, dos primarias y dos secundarias. Asimismo, existe una unidad de enseñanza media-superior: el Colegio de Bachilleres, plantel

16 (COBAEV 16). En ese contexto, la juventud habitante del municipio con aspiraciones a convertirse en profesionales necesita trasladarse a la ciudad de Acayucan, municipio en el cual se ofrecen diferentes ingenierías, licenciaturas y carreras técnicas. De la misma manera, algunos jóvenes con mayores recursos económicos se trasladan a las ciudades de Coatzacoalcos y Minatitlán.

Por otra parte, existe en la cabecera municipal de Sayula un albergue dedicado al resguardo de veinte niños originarios de las diferentes rancherías y comunidades de la municipalidad. Sólo dos de ellos son de origen popoluca de Santa Rosa de Amapan. Este espacio es apoyado con recursos económicos de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).

## **1.2 Los popolucas de Sayula. Delimitaciones étnicas y lingüísticas**

En este apartado describiré las caracterizaciones sociales que los pobladores de la cabecera municipal de Sayula de Alemán están construyendo para delimitar las fronteras identitarias entre los diversos grupos sociales asentados en la localidad, y de la misma manera para distinguirse de los habitantes de las congregaciones y rancherías pertenecientes a este municipio. Para ello abordaré las propuestas académicas acerca del contexto etno-lingüístico de los popolucas de Sayula, para esclarecer y puntualizar el parentesco con los zoque-popolucas y los mixe-popolucas de Oluta, asentados en el Istmo veracruzano, asimismo para entender las diferencias culturales e identitarias.

Es de especial importancia esclarecer estas diferenciaciones, debido a que en cada uno de los discursos de los actores que se afirman como popolucas en Sayula constantemente se dibujan diferencias para autoidentificarse e identificar a los pobladores “originarios” (popolucas) de los “otros” pobladores (alteños y sayuleños de las demás congregaciones pertenecientes al municipio). Un ejemplo de esta construcción, se hace evidente cuando los pobladores de la cabecera municipal que se afirman como popolucas denominan a los popolucas de Santa Rosa de Amapan como *amapences*, a pesar de que los habitantes de esta

congregación son originarios de la cabecera municipal y emigraron a mediados del siglo XX durante la dotación de tierras. Es decir, también son popolucas de Sayula, pero en la construcción de discursos que legitiman la autenticidad como indígenas, los pobladores de la cabecera municipal segregan a otras comunidades emparentadas y pertenecientes al municipio.

Dicho lo anterior, considero oportuno denominar a los habitantes de la cabecera municipal que se afirman étnicamente, como popolucas de Sayula; asimismo para no confundir denominaremos a su lengua como popoluca de Sayula.

Las investigaciones académicas acerca de los mixe-popolucas y zoque-popolucas del Sur de Veracruz, salieron a mediados del siglo XX con las investigaciones de Foster (1943), Benjamín Elson (1947), Calixta Guiteras (1952 [2009]), Roberto Williams (1961) y Báez-Jorge (1973) (Báez-Jorge y Báez Galván, 2005). Antes de este periodo regularmente se asignaba a los zoque-popolucas y los mixe-popolucas genéricamente como “popolucas”, sin ninguna distinción lingüística y cultural. Durante esta época en algunos informes censales del Gobierno del Estado de Veracruz, se les llamaba como *popolucos* del Sur de Veracruz, y de la misma manera generalizaban una sola procedencia cuando eran diferentes grupos étnicos, con formas culturales y lingüistas específicas (Melgar, 1995: 242). Al respecto Báez-Jorge y Báez Galván (2005) consideran que “la investigación lingüística ha corregido errores con respecto a la filiación étnica del popoluca, incluso en los censos oficiales registraban a varios grupos [étnicos] bajo la etiqueta general de ‘popoloca’ [traducción propia] (Báez-Jorge y Báez-Galván, 2005: 141). Muy probablemente es por esta razón que actualmente la mayoría de los adultos mayores originarios de la cabecera municipal de Sayula le denominan a su lengua y su origen étnico como *popoluco*, ya que todo parece indicar esta denominación fue apropiada y reproducida debido a la influencia de agentes del gobierno estatal.

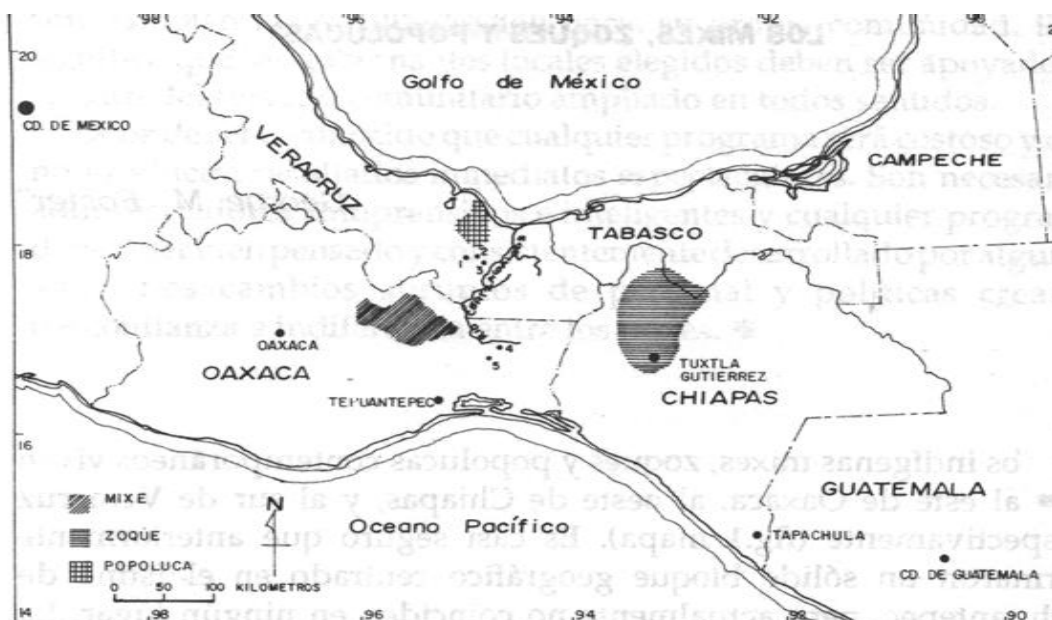


FIG. 1- DISTRIBUCIÓN MIXE ZOQUE POPOLUCA. Comunidades Popolucas. 1, Sayula 2, Oluf 3, Texistepec. Comunidades Zoques 4, Santa María Chimalapa 5, San Miguel Chimalapa.

Mapa 3. Distribución geográfica de la familia lingüística mixe zoque popoluca.<sup>11</sup>

De la misma manera, algunos académicos referían que los popolucas de Veracruz descendían directamente de los Olmecas prehispánicos debido a que sus asentamientos poblacionales se encontraban cercanos a sitios arqueológicos (Münch, 1983: 22). Sin embargo, las investigaciones de carácter lingüístico y antropológico (mencionadas arriba) refutaron dicha propuesta al considerar que los popolucas del Sur de Veracruz (divididos en zoque-popolucas y mixe-popolucas) pertenecían a una gran familia étnica que migraron de los estados de Tabasco, Chiapas y Oaxaca hacia distintos puntos del Sur de Veracruz.<sup>12</sup>

Los popolucas del Sur de Veracruz, están integrados por dos grupos étnico-lingüísticos: los zoque-popolucas y los mixe-popolucas. Los zoque-popolucas están asentados principalmente en la Sierra de Sotapan y en los

<sup>11</sup> Mapa tomado de [www.cdi.gob.mx/pueblos\\_mexico/popolucas.pd](http://www.cdi.gob.mx/pueblos_mexico/popolucas.pd). [21 de diciembre de 2015, 8: 58 horas.].

<sup>12</sup> Para un análisis lingüístico con mayor profundidad véase: Hasler citado en Gómez Ramírez (2011); Gutiérrez (2011) e INALI (2012).

llanos de Texistepec. Son un grupo emparentado y originario de los zoques del estado de Chiapas. Por otra parte, los mixe-popolucas se encuentran entre los municipios de Oluta y Sayula de Alemán, este grupo descende de los mixes del estado de Oaxaca (García de León, 1976; Brizuela, 1998:11).<sup>13</sup>

En una perspectiva histórica, Münch (1983) considera que el idioma de los popolucas del Sur de Veracruz (mixe-zoque) se diferenció de los grupos que descendían directamente (de Oaxaca y Chiapas) alrededor del año 1200 a.C. Asimismo, este autor propone que la diferencia lingüística entre el mixe (de Oaxaca) y el mixe-popoluca hablado en Sayula de Alemán ocurrió en el 1200 d.C. (Münch, 1983: 23).

A la par de las diversas propuestas académicas, los mismos popolucas han elaborado una serie de autodefiniciones y narraciones que se conservan a través de la tradición oral para explicar su origen y las diferencias culturales y lingüísticas entre los diversos grupos étnicos asentados en el Sur de Veracruz. Por ejemplo, algunos adultos mayores de Tatahuicapan (de origen zoque-popoluca) reproducen una serie de narraciones para explicar el parentesco lingüístico y étnico con los popolucas de Sayula de Alemán, pues argumentan que ambas poblaciones vivían armónicamente en un sólo pueblo, pero debido al hurto de la campana de la parroquia de Tatahuicapan por un grupo de pobladores, éstos fueron expulsados y posteriormente se asentaron en la actual cabecera municipal de Sayula, lo que más tarde generó la existencia de una lengua distinta a la de ellos pero emparentada.<sup>14</sup> Establecen de esta manera una construcción narrativa de las diferencias culturales y lingüísticas entre estos grupos étnicos.<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> En este contexto, el INALI (Instituto Nacional de Lenguas Indígenas), ha propuesto que la lengua mixe y zoque popoluca están agrupadas en una familia: mixe-zoque, y ésta a su vez está subdividida en mixeano (mixe, tapachulteco, sayuleño, oluteco) y en zoqueano (zoque del golfo, texistepeque, ayapaneco y popoluca de la sierra) (2012).

<sup>14</sup> Este relato mitológico se asemeja al encontrado por Foster (1943) y analizado con mayor profundidad por Báez-Jorge (2009) entre los zoque-popolucas de San Pedro Soteapan, acerca de *Agustín Matehua (o Agustín Mateo)* personaje mítico que de acuerdo a la cosmovisión zoque-popoluca se encargó de trasladar la campana desde la ciudad de Roma (en el Vaticano) a la parroquia local (2009: 89). En Sayula no registré alguna narración mitológica respecto a la campana de la parroquia, sin embargo, algunos adultos mencionan que hace por lo menos setenta años “la campana hablaba”, es decir, el campanero elaboraba determinados ritmos y tonos para dar aviso a reuniones, decesos, bautizos o lazos matrimoniales. Debido a la falta de teléfonos u otros medios de comunicación en la comunidad ésta era una forma de comunicar ciertas eventualidades. Esta

En este sentido, algunos investigadores han descrito la forma de definir su lengua entre algunos popolucas: Jesús Morales (1971) registró entre los popolucas de Soteapan que la palabra popoluca *nutajiyi* refiere a “el idioma del pueblo”; de igual modo Brizuela (1998: 9) encontró la expresión *güi oot* “palabra buena” entre los zoque-popolucas de Texistepec como autodesignación de la lengua “correcta”. Asimismo, de acuerdo a Gutiérrez (2011: 13) entre los popolucas de la Sierra le designan *nundajööyi* “nuestra palabra verdadera”, y *angmaatyi* “nuestra manera de hablar” a su idioma.

De acuerdo al Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), los popolucas de Sayula denominan a su lengua como *t- kamaya* [yámay] (“el idioma que se habla aquí”) (2012). Sin embargo, en la actualidad debido al proceso de afirmación identitaria que se describirá adelante, es complicado establecer una autoasignación (étnica y lingüística) general que defina a los popolucas de Sayula, pues se denominan como *popolucos*, “auténticos popolucas”, “popolucas” o “mixe-popolucas”, dependiendo del sector social y el capital cultural que poseen respecto a su origen étnico.

Más allá de las propuestas académicas en torno a las diferencias étnicas de los popolucas del Sur de Veracruz, determinados actores se encuentran elaborando una serie de construcciones en torno a su origen y las diversas alteridades con las que interactúan, muchas veces formulando nuevas definiciones, fronteras sociales y reconstruyendo diferencias identitarias. Así pues, de esta manera en el siguiente apartado abordaré de qué manera se autodefinen los habitantes de la cabecera municipal de Sayula y con respecto a los demás grupos sociales asentados en este municipio.

De acuerdo a Bartolomé y Barabas (1996: 22), en algunos casos las investigaciones en torno a los grupos indígenas de México establecen identidades y composiciones grupales de manera homogénea, sin considerar la capacidad de

---

campana aún se conserva, y de acuerdo al sacristán tiene el nombre de *sayulita*. Este artefacto tiene grabados donde se presentan la fecha de elaboración (1815) y el título de propiedad a nombre del pueblo de San Mateo Sayultepeitl.

<sup>15</sup> Entrevista realizada a Carlos Bibiano, 15 de julio de 2015, a través de medios electrónicos.

agencia de los actores, quienes plantean en ocasiones la elaboración de categorías identitarias, reformulan fronteras sociales con respecto a las diversas alteridades con las que interactúan y en cierta medida matizan los planteamientos de la academia, la cual muchas veces se vuelve obsoleta respecto a una realidad social en constante dinámica y movimiento.

El caso de los popolucas de Sayula corresponde a lo señalado por los autores citados, debido a que los diversos actores caracterizados en este trabajo se encuentran elaborando definiciones identitarias heterogéneas. Asimismo, como se verá adelante, establecen categorías intra-grupales que aluden su capital cultural y simbólico respecto a su origen étnico, a través de autoasignaciones como “auténticamente popolucas” (es decir, aquellos sujetos que utilizan la lengua popoluca y manejan el repertorio cultural tradicional) o la formulación de diferencias identitarias dependiendo del uso de determinadas prácticas culturales (el idioma, la gastronomía, simbolismos en ciertos rituales, la música, entre otras).

Partiendo de lo señalado anteriormente, los popolucas de Sayula designan a los adultos mayores como “auténticos popolucas o auténticos *popolucos*” ya que estas personas tienen un amplio conocimiento de las diferentes prácticas culturales originarias y utilizan el idioma con mucha frecuencia. Mientras tanto los *popolucos* o popolucas (términos utilizados indistintamente) son los sujetos que tienen y practican ciertos conocimientos del repertorio cultural, asimismo entienden pero no utilizan la lengua popoluca en la cotidianidad. En contraste, el sector de los profesionistas interesados en los procesos de afirmación, se autodenominan “mixe-popolucas”, debido a que han adquirido conocimientos a partir de diversas investigaciones de carácter antropológico. Cabe destacar que estas autodefiniciones son compartidas y reproducidas entre los mismos habitantes de Sayula.

Por otra parte, existen habitantes que a pesar de manejar el idioma y conocer diversas prácticas culturales popolucas rechazan su origen étnico. A estas personas se les denominan en la localidad como *sayuleños*. El término *sayuleño* es utilizado tanto para referirse a todos los habitantes que nacieron en la



cabecera municipal pero que no tienen orígenes popolucas, como de la misma manera a quienes niegan su pertenencia étnica. Es decir, es una categoría que establece divisiones sociales e identitarias en la cabecera municipal.

Esta diferenciación identitaria se elabora con mayor énfasis con respecto a los originarios de Alto Lucero, Veracruz. Los *alteños*, como les denominan los popolucas y los sayuleños, son habitantes asentados en la cabecera municipal desde la década de los años cincuenta del siglo XX, atraídos por el proyecto de colonización agraria y ganadera durante el mandato presidencial de Miguel Alemán Valdés. Estos pobladores se encuentran integrados por veinticinco familias aproximadamente, ubicadas en mayor proporción en la parte norte y alrededor de la zona centro de la población. Asimismo, su sistema de parentesco es endogámico, razón por la cual la mayoría de ellos tienen los apellidos Vásquez y Aguilar. Sin embargo, también existen relaciones matrimoniales con popolucas y sayuleños.

Las relaciones sociales entre los alteños y los popolucas de Sayula, se han establecido de manera asimétrica desde el asentamiento de aquellos. Los popolucas interpretaron el proceso de colonización sobre espacios inafectables como una “usurpación” y “despojo” de terrenos “ancestrales”. Este conflicto, agudizado por el proceso de dotación de tierras realizado desde el año de 1929 hasta 1973, incentivó la construcción de diferencias identitarias entre estos grupos sociales.

Esta construcción se ha llevado a cabo desde mediados del siglo XX. Los popolucas de Sayula desde el asentamiento de los colonos de Alto Lucero, establecieron una serie de acciones para distanciarse de ellos. Les denominaron *yek alteños* (extraños alteños), asimismo cuando se relacionaban con ellos cotidianamente utilizaban el idioma popoluca, en un acto de hostilidad, que a la postre permitió el aprendizaje de este idioma por parte de los alteños. Por otra parte, los originarios de Alto Lucero en un principio discriminaron la vestimenta tradicional, el uso de la lengua y ciertas prácticas como “las bodas tradicionales” (Véase el capítulo II). Sin embargo, independientemente de las relaciones

asimétricas se establecieron vínculos de parentesco esporádico y algunas relaciones clientelares, como veremos adelante.

En efecto, la construcción de fronteras y la elaboración de estratificaciones sociales en Sayula, están íntimamente articuladas con diversas etapas de la historia de la localidad y de sus habitantes. Desde principios del siglo XX, con los movimientos revolucionarios de la región, se generaron nuevas dinámicas sociales e identitarias que fomentaron las distancias entre los habitantes de la cabecera municipal, y los colonos de las congregaciones de Almagres, Santa Rosa de Amapan, El Juile, La Cruz del Milagro, entre otros más.

Los datos coloniales arrojados por los cronistas y jefes del Cantón de Acayucan (al que pertenecía Sayula de Alemán), indican que los popolucas de Sayula permanecieron asentados en la actual cabecera municipal de Sayula de Alemán, hasta que en la primera mitad del siglo XX con los movimientos revolucionarios de la región fueron obligados a abandonar el pueblo para trasladarse a las zonas selváticas y a otras comunidades cercanas.<sup>16</sup>

Este hecho reconfiguró el territorio ancestral de los popolucas, generando la construcción de diferencias identitarias entre los habitantes de la cabecera municipal y de las demás congregaciones: tras el abandono pasaron cinco años después para que algunos popolucas regresaran a repoblar la cabecera municipal y el actual municipio, apropiándose de varios terrenos (que más tarde serían devueltos a sus dueños originales durante el proceso de dotación agraria). Durante ese proceso, hubo una exclusión deliberada hacia los popolucas que no regresaron sino hasta los estudios que realizó la Comisión Agraria Mixta, es decir, veinte años más tarde; antes fueron considerados como “extraños” (Guiteras, [1952] 2009: 102).

Este proceso se hace evidente cuando los popolucas de Sayula denominan a los pobladores de la congregación de Santa Rosa de Amapan como *amapences*. De la misma manera, denominan *almagrenses* a los popolucas de Sayula que emigraron a la comunidad de Almagres. La emigración de estos popolucas

---

<sup>16</sup> AGEV, CAM, caja 290, exp.882, foja 70.

originarios de la cabecera municipal se debió, por una parte, a la dotación de tierras y al emplearse con los empresarios ganaderos asentados en estas localidades.

Actualmente en el municipio de Sayula de Alemán habitan alrededor de 31 mil 974 personas, de las cuales 4 mil 236 son hablantes bilingües y 5 personas monolingües (INEGI, 2010). Mientras tanto en la cabecera municipal se hallan aproximadamente 13 980 habitantes y aunque no existen registros exactos del uso del idioma popoluca en la cabecera municipal, de acuerdo a mi observación en trabajo de campo los adultos mayores son los únicos que se comunican en el idioma original y en castellano, mientras que los adultos y jóvenes sólo entienden y manejan algunas frases y palabras en popoluca. El uso de un idioma autóctono no implica que determinados actores se asuman, o no, como pertenecientes a un grupo étnico, sólo forma parte de ciertos elementos diacríticos y distintivos de una identidad étnica. Por tal motivo, independientemente de la práctica de determinadas expresiones culturales los sujetos pueden asumirse e identificarse como indígenas, como ya vimos en la discusión teórica en la introducción de este trabajo.

Así pues, a pesar de los registros y censos realizados por el Estado mexicano y la academia para “visibilizar” y “reconocer” a los diferentes grupos indígenas en base al uso de una lengua originaria, existen otras vías de identificación, por ejemplo, a partir de valores subjetivos o la reinterpretación de ciertos elementos tradicionales adaptados a la realidad cotidiana.

En efecto, las identidades étnicas son por naturaleza heterogéneas y se encuentran sujetas a cambios estratégicos realizados y contruidos por los mismos miembros de estos grupos. Entre los popolucas de Sayula, no todos practican el idioma vernáculo y de la misma manera no existen expresiones identitarias homogéneas. Razón por la cual, la práctica de ciertas expresiones culturales no determina qué tanto un sujeto es más o menos indígena; sólo forman parte del abanico de elementos diacríticos que definen, hasta cierto punto, la identidad étnica.

### 1.3 Breve repaso histórico de Sayula de Alemán

[...]El pueblo de Sayula se encuentra ubicado en terreno alto en relación al resto del municipio. Al subir y descender por las anfractuosidades de la tierra seca se antoja llamarla "Sayula, la polvorienta". La tierra blanca lo cubre todo, excepción hecha de las laderas o bajadas que conducen a los pozos, donde la tupida vegetación con sus tonalidades de verde, constituye un descanso para los ojos del sol deslumbrante y abrazador que, a fuerza de desnudar las cosas, imprime un sello de desolación al medio día del pueblo. Personas y animales se refugian a la sombra fresca de las casas de embarrado o de los cobertizos de palma y berijao (Guiteras, [1952] 2009:30).

De esta manera describía Calixta Guiteras, en 1952, la cabecera municipal de Sayula, durante la realización de su estudio etnográfico. La autora cubana, no sólo venía acompañaba de su diario de campo, "su cuaderno y lápiz que nunca soltaba" dice don Julio Hernández (uno de sus informantes durante su práctica de campo), sino que además junto a ella se aproximaban a Sayula diversos proyectos educativos, económicos e infraestructurales, dirigidos desde el gobierno del entonces presidente Miguel Alemán Valdés (1946-1952) para el desarrollo de la localidad, su pueblo natal.

Durante la segunda temporada de campo de Calixta Guiteras Holmes (1951), en la cabecera municipal se observaba el movimiento continuo de albañiles, ingenieros, peones y "gente extraña" (médicos, maestros provenientes del gobierno federal, y misioneros culturales), que entraban y salían de la localidad apresurados, como si el tiempo fuera el enemigo de la modernidad. Este aspecto se debía a que en 1949-1950 el proyecto gubernamental de construcción de la Carretera Transístmica, trajo de la mano la implementación de una serie de aparentes beneficios para los colonos cercanos a esta vía de comunicación terrestre. Esto implicaba la construcción de escuelas, hospitales, centros de enseñanza para nuevos oficios, y la introducción a la economía nacional a partir del apoyo a la agricultura y la ganadería en la localidad con recursos económicos provenientes de organismos estatales.

En la actualidad esa “modernidad” quedó en un mito, olvidada como el principal proyecto de la localidad: La Casa de Artes y Oficios (ubicada a un costado de la Carretera Transístmica), que tenía el objetivo de enseñar nuevos oficios a los popolucas de la cabecera municipal, y que generó, desde la perspectiva de algunos habitantes, “el abandono de las tradiciones”, pues implicó adherirse a nuevos estilos de vestimenta, pensamientos y formas de sustento económico, aparentemente alejados a los sistemas tradicionales.<sup>17</sup> (Véase lámina 2).

Más de sesenta años después de la primera etnografía sobre la cabecera municipal, esta localidad dejó de ser “Sayula, la polvorienta” como la denominaría Guiteras ([1952] 2009: 30), pues la mayoría del espacio urbano ahora se encuentra pavimentado. En las zonas que rodean a la cabecera municipal se localizan grandes extensiones de pastizales dedicados para el ganado vacuno. Asimismo, a primera vista los campos de cultivo no se ubican con facilidad ya que son contados y se encuentran situados a gran distancia de la cabecera municipal, cercanos a las congregaciones y rancherías de este municipio.

---

<sup>17</sup> Entrevista realizada a Panuncio Isidoro, 20 de agosto de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz; Entrevista a Don *Tolo* Martínez, 23 de diciembre de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz; Entrevista a Julio Hernández, 16 de noviembre de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz; Entrevista a Julián Argüelles, 20 de diciembre de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz.

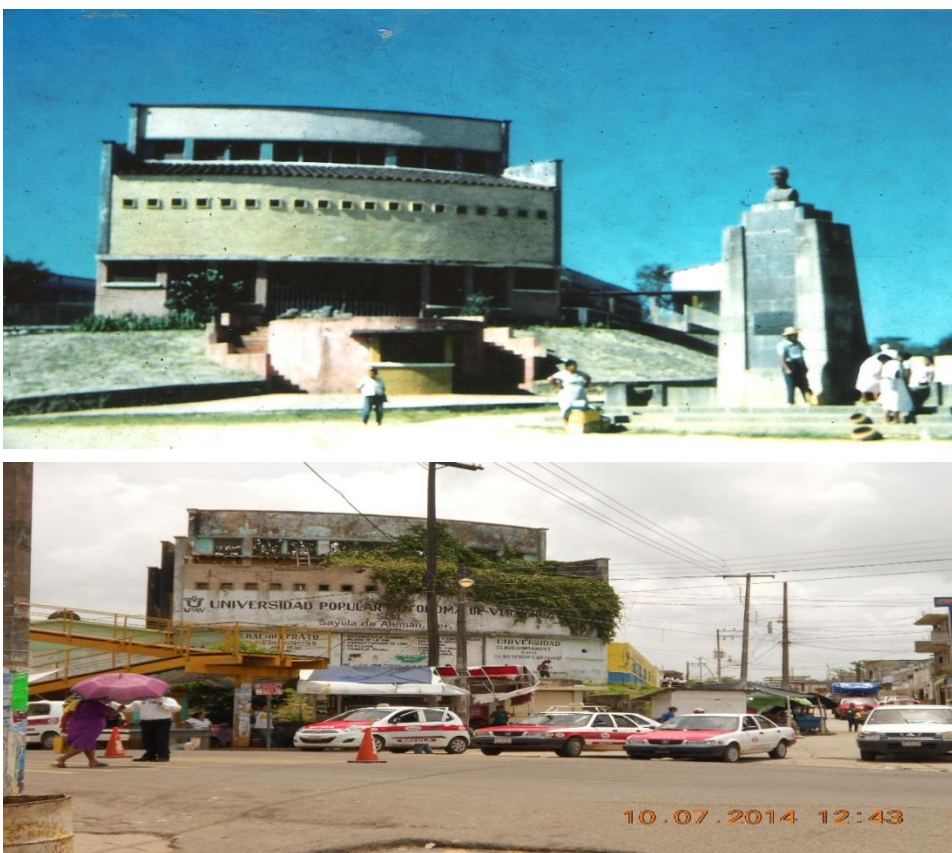


Lámina 1. Una comparación de la Casa de Artes y Oficios, entre 1960 (imagen superior) y 2014 (imagen posterior). Imágenes tomadas del acervo fotográfico de Javier Sulvarán.<sup>18</sup>

En efecto, como ha señalado Léonard (2009) este panorama visual que es característico del Istmo Central, región a la que pertenece la cabecera municipal de Sayula, obedece al “paradigma de la especialización ganadera del trópico mexicano” (2009: 501), ya que en este espacio se llevaron a cabo una serie de proyectos impulsados por el Estado mexicano a mediados del siglo XX, relacionados con la creación de colonias agrícolas y el reconocimiento de la pequeña propiedad en la región. Estos proyectos afectaron de manera sustancial

---

<sup>18</sup> La estatua de Miguel Alemán Valdés erigida en la inauguración de la Carretera Transístmica en 1950, junto a la Casa de Artes y Oficios, fue reubicada en el año de 2005 en la plaza principal del parque municipal. Por otra parte, corre la versión, entre los adultos mayores de la cabecera municipal, que en la mencionada Casa de Artes y Oficios, para la inauguración de este espacio, el artista Diego Rivera realizó en el interior un mural alusivo a las “costumbres” popolucas, sin embargo no hay referencias físicas ni documentales de la visita de algún trabajo del artista mexicano. Este relato quedará en el cajón de los misterios y leyendas locales, hasta que se realice una investigación profunda que esclarezca tanto la veracidad de la visita, como la existencia del mural mencionado.

las propiedades comunales de los popolucas de Sayula e influyeron en el cambio del suelo para la ganadería.

Este proceso derivó en conflictos entre los comuneros popolucas y los ganaderos mestizos asentados en Sayula, ya que éstos últimos no respetaban las propiedades donde se encontraban los cultivos de los popolucas. Debido a la implementación, por parte del gobierno del entonces presidente Miguel Alemán Valdés, del proyecto de “colonización ganadera” de espacios inafectables y sin uso, tuvo lugar la llegada a Sayula de ganaderos de Alto Lucero, Actopan y San Rafael (localidades del Centro de Veracruz) (Revel-Mouroz, 1980).

Ante esas situaciones, los popolucas de Sayula quisieron garantizar la conservación de sus tierras y el respeto de los límites a través de la dotación ejidal. Sin embargo, este proceso duró poco más de cuarenta y cinco años (1929-1974), lo que implicó constantes confrontaciones violentas a lo largo de estos años entre los ganaderos y los indígenas.

Las problemáticas territoriales de los popolucas de Sayula con ganaderos mestizos y el asentamiento de migrantes del Centro de Veracruz, generó la construcción de fronteras identitarias y una serie de relaciones asimétricas entre los habitantes. Dicho proceso socio-económico modificó profundamente la vida cotidiana, ritual y cultural de los popolucas. Es por esta razón que la mayoría de los adultos mayores que experimentaron estos eventos en la actualidad argumentan sus versiones en torno a la dotación de tierras, la colonización ganadera de los alteños, la disminución de la agricultura (especialmente la escasa producción de café y maíz) y el aumento de las rentas de tierras para la ganadería. Para ellos, estos fueron los puntos críticos que detonaron el abandono de la “cultura” y las “tradiciones” auténticamente popolucas.

Pero todos esos procesos a su vez fortalecieron mecanismos de reelaboración y reafirmación identitaria, recurriendo a la memoria colectiva para entender las diferencias étnicas, contextualizadas en ambientes de relaciones de poder y confrontación con los ganaderos mestizos y la población originaria del Centro de Veracruz, especialmente de Alto Lucero.

Por tal motivo, es necesario describir el proceso de dotación de tierras, las problemáticas y diálogos con el Estado mexicano y los diversos grupos sociales asentados en Sayula, para identificar el proceso de construcción de fronteras entre los popolucas. Veamos a continuación brevemente las dinámicas laborales y el proceso económico de la localidad, desde una perspectiva histórica.

De acuerdo con los registros censales y económicos de los siglos XVI y XVII, los popolucas se dedicaron a la agricultura, especialmente a la siembra y cosecha de maíz. Los pobladores de Sayula, pueblo denominado en ese tiempo como San Andrés Sayultepeque, tenían que dar como tributo a la corona española una carga de leña, cinco de camotes y veinte de huevos (Báez-Jorge, 1973: 51). Debido a las extenuantes labores para completar los tributos, y a las epidemias, hubo un drástico deceso de popolucas. En 1580 Suero de Cangas y Quiñones en *La relación de la Villa del Espíritu Santo*, pedía la disminución de carga de trabajo para los habitantes de Zayoltepeque (Sayula), pues no se daban abasto al carecer de mano de obra (citado en Melgar, 1995: 214).

Villaseñor y Sánchez en 1746 registra que en San Andrés Sayultepec había 140 familias de indígenas, asimismo que esta población recibía sólo cada domingo la visita de un cura debido a la lejanía y las dificultades para llegar a Sayula. En este contexto, este autor menciona que en Acayucan (cantón del Sur de Veracruz) “tenían una iglesia con cura y vicario que hablaban el náhuatl y desde la cual visitaban las poblaciones de San Pedro Xocotapa, Mecayapan, Santiago Soconusco, San Juan Oluta, San Miguel Thesistepec, San Andrés Zayultepec” (Villaseñor y Sánchez, 1952: 366).

En 1803, Nicolás Fernández de Ocampo describe que en Sayula habitaban 156 familias indígenas, y todos se dedicaban a labores de cosecha de maíz (*milperos*, según menciona Fernández) (en Báez-Jorge, 1973: 52). En 1831, José María Iglesias (Alcalde mayor de Acayucan), describe en su registro que los pobladores de San Andrés Sayultepeque (Sayula) ascendían a 1206 personas y de los cuales “sus producciones se reducen a maíz, caña, elaboración de panela,



alguna azúcar triguera, y en cada casa en vasijas de barro destilación de maíz fermentado de una a dos botellas diarios para el uso” (Iglesias, 1968: 48).

De acuerdo al autor precitado, los popolucas de Sayula “poseen terrenos propios en comunidad; que según sus títulos constan de 3 leguas de latitud del Este al Oeste, y 8 hasta el pueblo de Oluta de Sur a Norte: tiene doce matrimonios [...]” (Iglesias, 1968: 49). De acuerdo a lo anterior, los popolucas de Sayula estuvieron asentados en el actual sitio de la cabecera municipal, sin embargo, poco a poco sus territorios pasaron a manos de terratenientes beneficiados por la Corona Española. Sayula estuvo rodeada por las Haciendas de Corral Nuevo, Jomate, Santa Rosa de Amapan, El Salado y Almagres, que frecuentemente se apropiaban de espacios propiedad de los popolucas, cobrando rentas elevadas por la utilización de estas tierras.<sup>19</sup>

En 1886 con el deslinde de los terrenos nacionales del Istmo de Tehuantepec, y con la expedición de la ley agraria para la división de los terrenos de las comunidades indígenas en estado de Veracruz en 1889, fueron afectados una gran porción de terrenos comunales pertenecientes a muchos grupos étnicos asentados en esta región, entre ellos los popolucas de Sayula (Velázquez, 2006: 130).<sup>20</sup> La venta de estas tierras afectó a los popolucas de Sayula, ya que a pesar de contar con títulos primordiales tenían que pagar una renta por la utilización de estos espacios, principalmente en la hacienda de Jomate y Santa Rosa de Amapan, que rodeaban la cabecera municipal.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> De acuerdo a Guiteras ([1952] 2009: 58), en 1911 los terrenos comunales de los popolucas abarcaban una superficie de 1936.00 has, incluyendo el fundo legal. En este sentido la autora menciona que “en Sayula se conserva un plano fechado el 6 de enero de 1911, levantado por el ingeniero militar Luis Vélez Arriaga, para el fraccionamiento de estas tierras en cuatrocientos lotes que nunca fueron dotados. Lo mismo se proyectó con respecto a una tierras conocidas con el nombre de El Potrero, al sur de Sayula, entre las haciendas de Santiago Jomate y Los Almagres, donde se repartirían otros cuatrocientos lotes en una superficie de 1391 has, 17 áreas y 60 centráis. La mayor parte de estas tierras siguen siendo consideradas como comunales” ([1952] 2009: 59).

<sup>20</sup> Bajo el título de “propiedades baldías” el gobierno de Díaz cedió grandes porciones de terrenos a la familia Romero Rubio (entre ellos Corral Nuevo), sin embargo, en 1886 fueron vendidos a la compañía Pearson (Báez-Jorge, 1973: 86). Al respecto Azaola (1982) menciona que en 1902 las hijas del licenciado Romero Rubio, entre las que se contaba la esposa del presidente Porfirio Díaz, decidieron hacer valer los títulos de las propiedades que su padre había adquirido en el Istmo veracruzano, las cuales ascendían a 149 404 has distribuidas en los cantones de Acayucan (a la que pertenecía Sayula) y Minatitlán.

<sup>21</sup> AGEV, CAM, caja 219, exp. 882, foja 502.

De la misma manera la venta de la hacienda de Corral Nuevo a la compañía de petróleos El Águila propiedad de la sociedad Pearson, afectó a los pobladores de Sayula, pues no sólo les cobraban por la utilización de los terrenos de siembra, sino que además les exigían el pago por el espacio que ocupaban en sus viviendas (Ochoa, 2000a: 42). Azaola (1982: 98-99) menciona que “los indígenas de Sayula se quejaban de que El Águila les cobraba por rentas elevadas para sembrar tierras que les había quitado y que, además les exigía una renta por la casa habitación”. La mayor parte de los popolucas de Sayula vivían y cultivaban en las tierras de los latifundios, trabajando con los dueños de estas tierras o bien rentándolas (Ochoa, 2000a: 42; Guiteras, [1952] 2009: 58).

### **1.3.1 El reparto agrario en Sayula de Alemán. Problemáticas entre los popolucas de Sayula y ganaderos mestizos**

La intención de este apartado es dar cuenta de las diferentes problemáticas de los popolucas de Sayula y los ganaderos mestizos en torno a la tenencia de la tierra. Por tal motivo, es necesario remitirse a los contextos revolucionarios de la región y los pivotes de control del Estado posrevolucionario, con la implementación de la integración de las organizaciones comunitarias a una referencia nacional centralizada a través de la elaboración del reparto agrario (Léonard y Velázquez, 2009: 399-400). Por tal motivo, no nos adentraremos en un análisis completo del movimiento revolucionario del Sur de Veracruz, sino en especificar determinadas influencias en Sayula de Alemán, poniendo especial énfasis en el proceso de dotación agraria en este municipio. Para una lectura profunda de este contexto véase: Azaola (1982); Delgado Calderón (2009); Martínez Hernández (1982); Velázquez (2006); entre otros.

El movimiento revolucionario en el Sur de Veracruz se caracterizó por tener una base agrarista, es decir, por la exigencia de la restitución de tierras, que fueron tomadas por parte de grupos de poder y determinados individuos emparentados con Porfirio Díaz (Azaola, 1982: 119). Al igual que los popolucas de Sayula, muchos indígenas nahuas y popolucas del Sur de Veracruz se adhirieron

al movimiento revolucionario, con el fin de que se restablecieran sus territorios y derogar de esta manera las condiciones económicas en las que vivían.<sup>22</sup>

En 1906 el levantamiento armado en la región se cristalizó con la intención de tomar las tres principales ciudades: Puerto México (hoy Coatzacoalcos), Minatitlán y Acayucan; los principales enfrentamientos se realizaron en las cercanías de Chinameca y en la Sierra de Sotepan. El objetivo de la toma de las principales plazas fracasó; el ejército federal derrotó a los rebeldes y muchos de ellos fueron encarcelados y llevados a la fortaleza de San Juan de Úlúa (en el puerto de Veracruz), Quintana Roo y Las Islas Marías (en el estado de Sinaloa) (Azaola, 1982: 156). El movimiento revolucionario en el Sur de Veracruz entró en un receso por un par de años, sin embargo, los participantes y principales jefes rebeldes mantenían relaciones y reconstruían nuevas redes de apoyo con distintas comunidades indígenas y simpatizantes que libraron el encarcelamiento. Por una parte, Miguel Alemán González reúne a varios popolucas de Sayula para tomar las armas, Marcelo Fernández se moviliza en Sotepan, Platón Cadena en Cosoleacaque, el Doctor Argudín en Acayucan, Manuel Turret en Calería (San Andrés Tuxtla) y Miguel Iglesias en Acayucan (Ochoa, 2000a: 44).

Tras el derrocamiento de Porfirio Díaz y la llegada de Francisco I. Madero con el partido Antireeleccionista, se pensó que habría una restructuración y abolición de monopolios comerciales y terratenientes en posesión de grandes extensiones que pertenecieron a pueblos indígenas. Hubo entonces un distanciamiento y el desconocimiento del mandato de Francisco I. Madero entre los campesinos indígenas del Sur de Veracruz, ya que apoyó a los propietarios de Corral Nuevo y aceptó las concesiones de Pearson (Azaola, 1982: 256-257). Madero, a pesar de que se percató de los problemas agrarios en la región, nunca pudo solucionarlos por su deceso, junto al vicepresidente Pino Suárez, a manos de Victoriano Huerta en 1913.

---

<sup>22</sup> A pesar de que los integrantes de los clubes liberales de Puerto México (Coatzacoalcos), Minatitlán, Chinameca y Acayucan, creados para confortar políticamente y electoralmente al gobierno de Díaz, éstos estaban conformados por obreros del taller del Ferrocarril Nacional de Tehuantepec, maestros, empleados públicos, artesanos, comerciantes y pequeños propietarios, es decir pertenecientes a la clase media y obreros, fueron integrados en mayor proporción por campesinos y grupos indígenas de la región (Prévot Schapira, 1994: 275).

En Sayula, el apoyo de Madero a la compañía Pearson, a Román F. López y a Delfina Filigrana de López, basado en la ley de 1894, y el consecuente otorgamiento de títulos de El Salado a los mismos (con una superficie de 2 295-15-68 has) provocó el desamparo de muchos campesinos popolucas, pues sufrieron la expulsión de los terrenos en los que habían sembrado.<sup>23</sup> Después de la muerte de Madero, se llevó a cabo un litigio para recuperar los terrenos, que formaría parte de la petición de sustitución de tierras solicitada por los popolucas de Sayula. Sin embargo, mientras se llevaba a cabo el procedimiento de dotación ejidal, fue complicada la reubicación de los campesinos en otros espacios.

Mientras tanto, en la región el movimiento revolucionario pudo concretarse en 1913 con el *Manifiesto del Volcán de Los Tuxtlas*, realizado por Hilario C. Salas, Miguel Alemán González y representantes de los cantones de Acayucan, Los Tuxtlas y Minatitlán, con el fin de desconocer el gobierno de Huerta. Sin embargo, el principal punto del manifiesto era, según Azaola (1982: 207), la restitución o dotación de tierras. Más tarde con la muerte de Salas en 1914, Miguel Alemán González quedó a cargo de la dirección del movimiento (Corro, 1945: 71-81). Con el triunfo constitucionalista en 1914, los líderes e integrantes rebeldes se disgregaron. No obstante, aparentemente, cada grupo optó por continuar con las armas, en algunos casos continuaron con la lucha agraria, otros se integraron a grupos políticos regionales o bien decidieron dirigirse hacia las líneas del bandidaje. Este último grupo dejó un escollo entre las distintas comunidades del Sur de Veracruz. En el ambiente violento de este movimiento en Sayula en 1917, se consideraba que todo individuo en los campos de cultivo era rebelde, y por tal motivo objeto de arresto (Calixta, [1952] 2009: 59).

Durante el movimiento delahuertista en el Sur de Veracruz, la cabecera municipal de Sayula fue incendiada en 1918.<sup>24</sup> Esto implicó el abandono de la localidad, provocando que muchos de los popolucas y mestizos asentados en este lugar huyeran hacia Acayucan, a las congregaciones de Sayula y hacia las zonas

---

<sup>23</sup> AGEV, CAM, caja 290, exp. 882, foja 106.

<sup>24</sup> De acuerdo a un informe del Comité Ejecutivo Agrario de Sayula “el pueblo de Sayula en el año de 1918 fue incendiado por los revolucionarios de aquella etapa, el palacio municipal en donde se encontraban guardados los títulos primordiales quedaron reducidos a cenizas” (AGEV, CAM, caja 290, exp. 882, foja 70).

serranas.<sup>25</sup> Hasta 1926 una primera generación de popolucas regresa a reinstalar sus hogares y a reiniciar las labores del campo. Este hecho reconfiguró el espacio en que laboraban y se dio una reubicación de asentamientos, ya que muchos mestizos y popolucas no regresaron a Sayula sino hasta el inicio de los trámites de repartición agraria en 1929. Ello implicó el aprovechamiento de más zonas para el cultivo, aunque como ya he referido antes pagaban una renta a los terratenientes mestizos (que siguieron pagando hasta la dotación en el modelo ejidal), pero éstos no impidieron las actividades de los popolucas.

Una vez instaurado el gobierno constitucionalista, que tenía la intención de centralizar y controlar a las diferentes comunidades de México en el marco de la reconstrucción del Estado pos-revolucionario, se implementó la reforma agraria -y laboral- en 1917 con el fin de ejercer la dotación de tierras al campesinado, en su mayoría de pueblos indígenas (Azaola, 1982: 258). En el Sur de Veracruz, como en otras regiones del país “se instalaron comités particulares ejecutivos que tenían la facultad de realizar los trámites necesarios ante las instancias agrarias. Esta ley autorizaba a los campesinos a solicitar tierras o a la restitución de sus terrenos comunales” (Domínguez, 1996: 24).

Adalberto Tejeda, como gobernador del estado de Veracruz (1920-1924; 1928-1932), favoreció la restitución de tierras a los campesinos de Oluta, Acayucan y otros (en total hubo 25 restituciones agrarias en el estado de Veracruz durante su mandato), sin embargo no sucedió así en Sayula. Debido a que los terratenientes y acaparadores no veían con buenos ojos este proceso, hostigaron constantemente a las comunidades que pidieron la dotación de tierras. Tejeda a cambio, creó un dispositivo de respuesta, organizando guerrillas compuestas por

---

<sup>25</sup> De acuerdo a la Comisión Agraria Local en Sayula, este hecho motivó la creación de colonias agrícolas en el municipio ya que al retirarse por estos hechos violentos, regresaron después de la dotación agraria quedándose, aparentemente, sin tierras. El informe fechado en 1951 de esta Comisión aseguraba que “un grupo de popolucas huyó de Sayula cuando estalló la revolución en la región y se trasladaron a Acayucan, al querer tener tierras por ser originarios de la localidad decidieron hacerlo a través de la creación de una colonia agrícola, que denominaron Adolfo Ruiz Cortines” (AGEV, CAM, caja 290, exp. 882, foja 326). Sin embargo, como se verá en el apartado siguiente de este texto, la creación de las colonias agrícolas obedeció al proyecto de colonización y al reconocimiento a la pequeña propiedad del gobierno de Miguel Alemán y Manuel Ávila Camacho, con el fin de aprovechar los recursos naturales del llamado trópico húmedo mexicano (Revel-Mouroz, 1980). En este sentido, lo mencionado en el documento transcrito, parece indicar que se utilizó estratégicamente, por parte de empresarios ganaderos, el acontecimiento bélico para poder justificar la creación de ciertos espacios con el fin de no generar conflictos con los popolucas campesinos.

integrantes de la Comisión Agraria Mixta y de la población afectada que dependía directamente de la autoridad estatal (Domínguez, 1996: 24-25).<sup>26</sup> No se cuenta con datos que refieran la creación de un grupo de choque en Sayula, sin embargo, existen circulares en los archivos de la Comisión Agraria Mixta que dan cuenta de diversos asesinatos de jóvenes agraristas, que constantemente tenían que ser sustituidos de sus cargos por su deceso a manos de “pistoleros rebeldes”.<sup>27</sup>

En Sayula el proceso de dotación de tierras se realizó desde el año de 1929 y concluyó hasta el año de 1974. En un principio los popolucas de Sayula solicitaron la restitución de tierras, sin embargo, en la localidad se carecía de títulos primordiales que avalaran dicha petición, ya que durante el incendio de 1918 se quemaron estos documentos. Este Comité solicitó una extensión de 14,000 has, comprendiendo tierras comunales (Guiteras, [1952] 2009: 60).

La petición para la dotación de tierras de los pobladores de Sayula (de los cuales sólo había tres personas mestizas y setecientas treinta y cuatro de origen popoluca)<sup>28</sup> se solicitó desde 1929, sin embargo, hasta 1931 se creó el Comité Ejecutivo Agrario en Sayula integrado por campesinos, que tenían la función de establecer redes y servir como puente entre este organismo y la Comisión Agraria Mixta (en adelante CAM) encargada de realizar los estudios correspondientes para el reparto agrario.<sup>29</sup>

El principal problema para crear el Comité Ejecutivo Agrario de Sayula<sup>30</sup>, y por lo cual duró dos años para la concreción de éste, fue la imposición de miembros externos a la localidad a manos de ganaderos mestizos, entre ellos el presidente municipal, quien era impuesto por los ganaderos. A este respecto, en 1935, Tiburcio Román (en ese momento presidente municipal de Sayula)

---

<sup>26</sup> La creación de la Liga de Comunidades Agrarias (integrado por 200 comités agrarios locales de la entidad federativa) en 1923 atajó un golpe a los terratenientes, al mando de Úrsulo Galván la Liga de Comunidades Agrarias se movilizó por casi todo el estado de Veracruz para enfrentar el proceso de la reforma agraria (Domínguez, 1996: 28).

<sup>27</sup> AGEV, CAM, Caja 290, exp 882, foja 502.

<sup>28</sup> AGEV, CAM, caja 290, exp. 882, foja 190.

<sup>29</sup> La Comisión Agraria Local se encargaba de dictaminar las tierras y realizar dotaciones provisionales, ésta a su vez era elegida por la comunidad pero era legitimada por los gobernadores, militares y la Comisión Nacional Agraria (Domínguez, 1996: 23).

<sup>30</sup> Cabe destacar que las reuniones de este comité se realizaban en la escuela primaria estatal “21 de Marzo”.

mencionaba en un informe dirigido a la CAM que “los elegidos [para integrar el Comité Ejecutivo Agrario] para el reparto agrario no deben ser ellos por no convenir a los interés [sic] de la clase proletaria, y ser enemigos naturales de la clase proletaria”.<sup>31</sup> Este malestar se debía a que fue expulsado por los campesinos del Comité, pues defendía los intereses de los terratenientes.<sup>32</sup> Durante esa época, los ganaderos mestizos crearon otro Comité Ejecutivo Agrario para defender sus propiedades, sin embargo, fue disuelto después de las denuncias de los campesinos y las investigaciones de la CAM.<sup>33</sup>

La petición de dotación agraria estaba fundada en un intento por tratar de recuperar extensiones de tierra de las haciendas que, de acuerdo a los campesinos, eran propiedad del “pueblo” para utilizarlas de manera comunal. Parte del territorio de Sayula se encontraba ocupado por las haciendas de Almagres, Corral Nuevo, El Salado, Santa Rosa de Amapan y Santiago Jomate. Sin embargo, como mencioné anteriormente, los campesinos de Sayula no contaban con títulos primordiales, lo que generó un largo proceso hasta que finalmente la CAM logró recuperar algunos documentos que permitieron otorgar determinados terrenos a los pobladores.

Una vez iniciado el proceso de dotación agraria los dueños de las haciendas mencionadas arriba, al percatarse de la petición de tierras, aumentaron drásticamente las rentas que exigían a los campesinos popolucas y mestizos por la utilización de ciertas franjas de las haciendas. Al no sufragar los excesivos arriendos, decidieron expulsarlos a pesar de tener fincas de café y sembradíos de maíz.<sup>34</sup> El pago se basaba en una cuota de “dos *tzotles* [ochocientas mazorcas] de maíz, hasta un pedacillo de labor”.<sup>35</sup> A este respecto, en 1945 el Comité Ejecutivo Agrario mencionaba, después de los aparentes atropellos de los terratenientes de las diferentes haciendas, que: “Estos hechos privan la libertad de las tierras a los

---

<sup>31</sup> AGEV, CAM, caja 290, exp. 882, foja 48.

<sup>32</sup> AGEV, CAM, caja 290, exp.882, foja 52.

<sup>33</sup> AGEV, CAM, caja 290, exp. 882, foja 56.

<sup>34</sup> El 26 de diciembre de 1945 los pobladores de Santa Rosa de Amapan piden “se apresure el proceso de dotación de tierras porque ya no quieren pagar rentas” (AGEV, CAM, caja 290, exp. 882, foja 90), aunque en el documento no se menciona quienes exigían el pago, es la compañía Pearson quien exige dicha renta.

<sup>35</sup> AGEV, CAM, caja 290, exp.882, foja 93.

campesinos y cuanto antes se haga conocimiento ante el C. Gobernador del Estado, Comisión Agraria Mixta y otras dependencias [...] que es justo que los compañeros organizados se les devuelvan sus tierras de labor de acuerdo al código agrario y el artículo 27 de la constitución”.<sup>36</sup>

A lo largo del proceso del reparto agrario en Sayula, existieron múltiples problemas entre los ganaderos mestizos y los campesinos, casi todos de origen popoluca, debido a las constantes invasiones de tierras de ambas partes. Los acaudalados ganaderos violentaban a los integrantes del Comité Ejecutivo Agrario y a los agricultores extendiendo sus posesiones en sembradíos de café y maíz, destruyendo el único sustento económico de los habitantes de Sayula, mientras que el campesinado de Sayula (protegidos por la CAM) frecuentemente invadía terrenos propiedad de los ganaderos y hacendados que bajo el pretexto de “estar amparados en la ley agraria han decido posesionarse de tierras sin que se haya terminado el litigio del reparto”.<sup>37</sup>

En este contexto, desde la primera mitad del siglo XX existieron relaciones asimétricas entre grupos de ganaderos mestizos (terratenientes y hacendados) y el campesinado de origen popoluca. Por si esto fuera poco, desde el año de 1946 el Estado mexicano implementó una serie de proyectos económicos y sociales para el aprovechamiento de la zona, en el que aún frescas las asperezas por la problemática de la tierra, los popolucas de Sayula tuvieron que adaptarse a nuevos modelos económicos y relaciones sociales, y continuar a marchas forzadas el proceso de dotación de tierras (tema que se verá en el siguiente apartado).

En 1974 terminó el proceso de dotación agraria, sin embargo, a través del Programa de Certificación de Derechos Ejidales y títulos de Solares (PROCEDE) se dio la parcelación definitiva para cada campesino en la década de 1990, sin embargo, esta delimitación no fue de acuerdo con lo que los habitantes esperaban, ya que les otorgaron terrenos en porciones similares de diez a quince has. Algunos de ellos trabajaban desde los años 1920 hasta 25 has, por lo que

---

<sup>36</sup> AGEV, CAM, caja 290, exp. 882, foja 88.

<sup>37</sup> AGEV, CAM, caja 290, exp. 882, foja 302.



pensaron que se les otorgarían las mismas cantidades. Determinados campesinos decidieron ampararse para continuar poseyendo la misma extensión, aunque ya no los utilizaban para cosecha sino que la mayoría era destinados para pastizales. Sin embargo, el costo de un abogado para realizar el procedimiento era muy alto y el ánimo de estos habitantes, después de más de cuarenta años, generó que desistieran de este proceso legal.

### **1.3.2 La colonización ganadera en Sayula. Antecedentes de las relaciones interétnicas entre popolucas y alteños**

Durante el modelo económico estabilizador del presidente Miguel Alemán Valdés (1946-1952), originario de Sayula y descendiente de la elite ranchera (Léonard, 2009: 504)<sup>38</sup>, se agudizó el apoyo al sector agropecuario. Sin embargo, el proceso de dotación de tierras fue trasladado a un segundo término para dar cabida a la tecnificación de la agricultura de las grandes obras de irrigación (Medin, 1997: 123).

En este contexto, el mismo Miguel Alemán Valdés en 1975 aseguraba que “el problema fundamental era el de repartir las mejores tierras disponibles sin afectar a la pequeña propiedad y sin menguar tampoco a la producción agrícola del país” (Tomado de Medin, 1997: 123). Esta cuestión permitía el cobijo a empresarios agrícolas y ganaderos para que utilizaran grandes extensiones de tierra a partir de la “pequeña propiedad”. De esta manera, el “paraguas terminológico de la ‘pequeña propiedad’, término que contaba con la legitimidad revolucionaria, cubriría y escondería a menudo la acelerada conformación de la burguesía agraria mexicana, a la par que se daba el constante ataque al ejido colectivo y la relegación a segundo plano del ejido en general” (Medin, 1997: 124).

Para dar paso a los apoyos agropecuarios se creó en 1946 la Ley de Colonización (Revel-Mouroz, 1992: 162), la cual tenía como objetivo “promover la

---

<sup>38</sup> Durante su juventud Miguel Alemán Valdés laboró en el ámbito administrativo en la Compañía Pearson. Información personal del Dr. Félix Báez-Jorge, 2015.

creación de pequeñas propiedades. Esta ley facultaba a los colonos establecer plantaciones de hasta 300 has y ranchos ganaderos, diferenciándolos de los ejidatarios que no podían poseer más de 20 has” (Velázquez, 2006: 335).<sup>39</sup>

La Ley de colonización fue usada para sustraer de la Reforma Agraria latifundios que fueron colonizados en pequeñas propiedades y tierras nacionales (Revel-Mouroz, 1980: 164).<sup>40</sup> De esta manera, se fomentó la creación de colonias agrícolas destinadas principalmente a la ganadería y utilizadas por grandes empresarios ganaderos que fueron favorecidos con extensiones de tierras superiores a las que trabajaban los campesinos; en palabras de Revel-Mouroz “beneficiaba a las altas esferas, financieros y políticos, y amenazaba con bloquear todo desarrollo del ejido existente dentro del marco geográfico de las zonas agrícolas ya explotadas” (1980: 165).

En el Sur de Veracruz se concretizó el apoyo a la pequeña propiedad a través de la Comisión del Papaloapan.<sup>41</sup> En 1947 se crea la Comisión Ejecutiva del Papaloapan (dependencia autónoma de la Secretaría de Recursos Hidráulicos), con el fin de planear y ejecutar obras para el aprovechamiento del río Papaloapan e impulsar el desarrollo de las poblaciones ubicadas en la cuenca del río Papaloapan (Velázquez, 2006: 334).

En este contexto, la política estatal impulsó la ganadería y la producción agrícola, como también a la propiedad privada con el fin de promover mecanismos

---

<sup>39</sup> De acuerdo con la Reforma Agraria promovida por Miguel Alemán, “se considera pequeña propiedad agrícola la que no exceda de cien hectáreas de riego y humedad de primera o sus equivalentes en otras clases de tierras en explotación. Se consideran asimismo como pequeña propiedad las superficies que no excedan de doscientas hectáreas en terrenos de temporal o de agostadero susceptibles de cultivo [...] Se considera pequeña propiedad ganadera la que no exceda de la superficie necesaria para mantener hasta quinientas cabezas de ganado mayor o su equivalente en ganado menor [...] (tomado de Revel-Mouroz, 1980: 163). Esta ley concluyó hasta el año de 1962.

<sup>40</sup> Revel-Mouroz (1980:164-165) menciona que “la colonización se había declarado de utilidad pública, tanto en lo que se refiere a las tierras nacionales como para las privadas. Solamente no era colonizables ‘las reservas o zonas forestales protegidas’ la nueva ley habría la posibilidad de crear ‘pequeñas propiedades’ (de 30 has) en tierras nacionales, mientras que los ejidatarios no tenían derecho más que a parcelas de 20 has”.

<sup>41</sup> En este sentido, el Sur de Veracruz fue privilegiado con los proyectos de inversión federal, con la construcción de infraestructura, creación de escuelas, hospitales, centros educativos (Escuela de Artes y Oficios, dirigida por una delegación de la Misión Cultural proveniente de la Secretaría de Educación Pública), y el otorgamiento de créditos dirigidos a la producción privada y ejidal (Velázquez, 2006: 334).

para la explotación del trópico mexicano. Este proceso atrajo a un gran número de inmigrantes atraídos por el proyecto de colonización.

Revel-Mouroz (1980: 203) menciona que entre 1947 y 1950 la zona del Sur de Veracruz fue precursora en el aprovechamiento del trópico húmedo mexicano, con los apoyos recibidos por parte de la Comisión del Papaloapan, la creación de nuevos ejidos y la explotación privada, lo que implicó más tarde el aumento de la producción agrícola y el recibimiento de 18 000 productores inmigrantes.

En Sayula, durante el proceso de dotación de tierras requerida por sus pobladores desde el año de 1929, éstos se encontraron en constante conflicto con los ganaderos mestizos. Una vez establecida la política estatal de aprovechamiento del trópico húmedo, se dotó a inmigrantes y empresarios agrícolas y ganaderos de terrenos de hasta 30 has, muchas de las cuales estaban siendo utilizados en fincas de café y cultivos de maíz por los campesinos de Sayula. Esto problematizó el reparto agrario, ya que las tierras dadas a los nuevos colonos estaban en litigio.

Desde la óptica de los campesinos popolucas, el proyecto gubernamental respecto a las tierras aparentemente inafectables, otorgadas a empresarios y comerciantes inmigrantes, aumentó las problemáticas durante el proceso de dotación de tierras. Quizás debido al desconocimiento de los objetivos económicos del Estado o como una forma de respuesta, los campesinos de Sayula constantemente acusaban ante la CAM o al gobierno estatal, la creación de colonias agrícolas (que se utilizaban como parcelas para ganado) por parte de “gente extraña” que se amparaba jurídicamente para poseer tierras a través de la pequeña propiedad (Léonard, 2009: 527).

Así, desde 1952 se empezó a oficializar la creación de pequeñas propiedades para la irrigación de ganado en grandes cantidades en extensiones de 30 has. Las denuncias del Comité Ejecutivo Agrario de Sayula exponen los casos de particulares que “tratan de despojar de terrenos a los campesinos

[formando grupos] de colonos”<sup>42</sup>. En este contexto, el presidente municipal de Sayula, quien era impuesto por terratenientes y ganaderos mestizos, otorgaba los títulos de propiedad a los empresarios ganaderos; tal procedimiento se hace evidente en una notificación del Comité Ejecutivo Agrario de Sayula a la CAM, donde desconocía el proyecto de colonización y acusaba al representante constitucional de la localidad: “El presidente municipal, sin que hasta que haya terminado el proceso de dotación agraria ha adjudicado en arrendamiento las partes que nuestros socios trabajan para su agricultura a personas que se dedican a la ganadería, a estas razones suplicamos intervengan en la solución de este conflicto.”<sup>43</sup>

Pese a las denuncias y las confrontaciones que realizaban los campesinos de Sayula, ya sea solicitando ayuda a la Procuraduría de Asuntos Indígenas (con sede en Orizaba, Veracruz)<sup>44</sup> o invadiendo los terrenos propiedad de los empresarios ganaderos, el dispositivo legal amparado por el Estado les permitía a estos colonos asegurar los terrenos que utilizaban. Al respecto Léonard (2009:551) menciona que:

Durante las dos primeras décadas de colonización, las ‘concesiones de inafectabilidad ganadera’ otorgadas a dueños de predios privados o, con frecuencia, a usuarios de terrenos nacionales, constituyeron un recurso legal comúnmente empleado para amparar el acceso de los grandes ganaderos a la tierra. Estas concesiones estaban establecidas para un periodo de 25 años y protegían a sus beneficiarios tanto de las demandas de grupos agraristas como de las estrategias de ocupación de terrenos nacionales desarrolladas por otros ganaderos.

En efecto, estas circunstancias abrían un campo de oportunidad para el funcionamiento de los mercados, reforzando la ganadería y las estrategias para la concentración de los recursos agrarios (Léonard, 2009: 506). Léonard (2009: 512) considera que estos aspectos “funcionaron como canales y vectores de asignación del conjunto de los programas y créditos de desarrollo agropecuario, y en sentido

---

<sup>42</sup> AGEV, CAM, caja 290, exp. 882, foja 323.

<sup>43</sup> AGEV, CAM, caja 290, exp. 882, foja 321.

<sup>44</sup> AGEV, CAM, caja 290, exp. 882, foja 340.

inverso como vocales exclusivos de las expresiones políticas de las sociedades campesinas”.

Respecto a los inmigrantes apoyados por el proyecto estatal, particularmente durante los mandatos de Miguel Alemán Valdés y de Adolfo Ruiz Cortines (1948-1951) en la gubernatura del estado de Veracruz, existieron apoyos estructurales a los empresarios ganaderos. Asimismo altos funcionarios del gabinete de estos personajes, “apadrinaron” la instalación en el Sur de Veracruz de un grupo de rancheros acomodados de tierra caliente de Guerrero y Michoacán (en la colonia Nuevo Morelos, perteneciente al municipio de Jesús Carranza). Calixta Guiteras relata el asentamiento de estos migrantes, aunque refiere que son del estado de Coahuila: “se dice que hay 100 colonos procedentes de *Coahuila*, establecidos en tierras no lejos, y otro grupo que se describe como ‘que llevan un sarapito al hombro’ y no se sabe de donde son” [cursiva mía] ([1952] 2009: 130). Asimismo, la autora citada antes manifiesta su preocupación respecto a la colonización de algunas zonas de la región, entre ellas Sayula: “Se ha propuesto la colonización de determinadas zonas dentro de la región, con gentes de fuera, tal vez del centro de la Republica o de partes del estado de Oaxaca. Esta proposición parece buena, pero, antes de traer campesinos de otros lugares, es indispensable resolver el problema de los que habitan la región” ([1952] 2009: 76).

Durante esta época el gobierno estatal dio apoyo para el asentamiento de empresarios ganaderos provenientes de los estados de Michoacán y Guerrero, así como del Centro de Veracruz. Al respecto Ochoa (2000a: 52) menciona que:

A partir de 1950, también contribuyó notablemente al desarrollo de la ganadería en el Istmo Veracruzano el arribo de ganaderos procedentes de la región de Alvarado, quienes llegaron a colonizar las selvas de los alrededores de Acayucan, San Juan Evangelista, Sayula, Minatitlán y Jesús Carranza. También llegaron ganaderos de San Rafael y Alto Lucero, localidades del centro de la entidad veracruzana, otros ganaderos que se asentaron en la región que procedían del Estado de Michoacán.

El apoyo a la ganadería por parte del gobierno federal provocó la emergencia de nuevos empresarios que se introdujeron rápidamente a las lógicas del mercado,

pero ésto provocó el acaparamiento de terrenos usados por los popolucas para la agricultura y ahora dirigidos hacia el uso en pastizales, conllevando constantes disputas entre estos sectores sociales. Algunos adultos mayores refieren que los Maitret, Martínez, Alvaradeños y “la gente de afuera” (se refieren a los alteños), “les quitaron sus tierras” al posesionarse de 2200 has en la congregación del Invisible, terrenos que fueron utilizados en pastizales para ganado, cuando estaban siendo utilizados en fincas de café.

Los empresarios ganaderos supieron aprovechar las ventajas que el gobierno de Miguel Alemán desarrolló en el Sur de Veracruz, tales como la construcción de la Carretera Transístmica (eje de comunicación del puerto de Coatzacoalcos al Puerto de Salina Cruz en el estado de Oaxaca), y la ubicación de los terrenos para pastizales cercanos al río Coatzacoalcos. Estos dos aspectos beneficiaron la comercialización de productos de la ganadería, especialmente lácteos y carnes, y el traslado para la venta y compra de cabezas de ganado provenientes de los estados de Chiapas y Tabasco (Léonard, 2009). Al respecto Ochoa (2000a: 73) considera que:

[...] A principios de los años cincuenta los campesinos y ganaderos de Acayucan gozaban de los beneficios del Alemanismo en cuanto a apoyo económico se refiere. También por esos años la ganadería de los municipios de Acayucan, Sayula, San Juan Evangelista y Jesús Carranza se desarrolló más debido a la llegada de ganaderos de San Rafael, Alto Lucero y Alvarado quienes contaban con más conocimientos tecnológicos e hicieron prosperar en mayor medida la ganadería.

De acuerdo con Münch (1983: 180), en 1976 existían en Sayula 180 mil cabezas de ganado para abastecer el Valle de México y el Distrito Federal. Asimismo, menciona que en 1976 la Asociación Ganadera Local de Sayula, creada con créditos estatales y dirigidos por Manuel Maitret (eminente comerciante ganadero del Sur de Veracruz), habían alrededor de 612 socios: 40 % ejidatarios con 20 reses, 20 % con 150 vacas aproximadamente, 27 % con más de 500, 10 % con 5000 cabezas de ganado y 3 % con más de 15 reses (véase también Léonard, 2009: 535).

Durante el proyecto estatal de colonización en Sayula entre 1946 y 1950, se asentaron en la periferia de la localidad cinco familias originarias de Alto Lucero, Veracruz. Llegaron a establecerse porque venían como trabajadores de grandes ganaderos que fueron beneficiados con el programa propuesto por el Estado.

Los alteños se instalaron en esta localidad junto con sus esposas e hijos, además venían con ellos jóvenes que más tarde se casaron entre ellos. En esta colonia todos tienen los mismos apellidos (Aguilar y Castillo), y podría decirse que conforman una gran familia. Asimismo, en la actualidad se encuentran áreas específicas donde habitan el mayor número de alteños; éstas se encuentran alrededor de la zona centro de la cabecera municipal y en la parte sureste del municipio. Además, se localiza una rancharía que en años anteriores sólo era habitada por alteños, pero por razones que desconozco dejaron de habitarla; esta rancharía se denomina Alto Lucero y se encuentra al noroeste de la cabecera municipal de Sayula, habitada en la actualidad por sayuleños.

La llegada de los colonos de Alto Lucero provocó cierto rechazo por parte de los popolucas; los tomaron como intrusos, y el usufructo de parcelas como un despojo de sus tierras. Este rechazo se manifestaba a través de algunas acciones de los popolucas hacia los alteños; por ejemplo, en la década de 1940 la mayoría de los popolucas eran bilingües, no obstante, cuando los alteños tenían que realizar algunas compras en la cabecera municipal o cuando asistían a la iglesia principal, los popolucas les hablaban en su lengua vernácula. Los alteños tomaban ésto como una burla, pues además les decían en la calle *yeeks* (extraño, fuereño), mencionándoles palabras altisonantes en su idioma original.

#### **1.4 El cambio del uso del suelo, la crisis agrícola y la incorporación a las lógicas socio-económicas regionales**

En el siguiente apartado describiré de manera breve las diversas percepciones de los popolucas de Sayula respecto al cambio de la utilización del suelo (de la agricultura a la ganadería), la incorporación a las lógicas del mercado capitalista

(la incursión a la industria petrolera como peones y empleados) y el proceso migratorio en la localidad. Estos procesos socio-económicos experimentados en diversas épocas en la cabecera municipal, subyacen a la implementación de diversos proyectos económicos en la región Sur de Veracruz tanto por dispositivos gubernamentales como por intereses de compañías extranjeras.

En este sentido, en los siguientes apartados se mostrará la articulación entre la integración a las nuevas dinámicas mercantiles por parte de los popolucas de Sayula y las prácticas culturales propias. En palabras de los popolucas de Sayula, este proceso, que metafóricamente manifiestan como “la pérdida del café”, detonaron la aparente “pérdida de la cultura y la tradición auténticamente popoluca”, es decir, la disminución de las prácticas indígenas.

#### **1.4.1 El cambio en el uso del suelo en la localidad (de la agricultura a la ganadería)**

Durante la implementación de programas estatales para el fomento a la producción agropecuaria desde el año de 1946, la Ley de Colonización y los apoyos económicos para la ganadería y la agricultura a través de los bancos Nacionales de Crédito Ejidal y Nacional de Crédito Agrícola en Acayucan, tanto los nuevos colonos como los campesinos del Sur de Veracruz tuvieron la oportunidad de adquirir cabezas de ganado e implementar estrategias de producción para aumentar las cosechas.



En Sayula, se menciona que gracias a estos apoyos crediticios las cosechas de café aumentaron las ganancias de los poblucos de Sayula al grado de ser considerado como el “oro negro”, pues permitía producciones de hasta \$800.000.00 pesos en 300 a 350 has (Guiteras, [1952] 2009: 88). Cuenta Calixta Guiteras que en esa época “en Sayula la cosecha-dinero más importante es la del café; toda compra extraordinaria se realiza a fin de año, después del corte de café; un muchacho refiriéndose a sus zapatos nuevos dijo: ‘Esto lo hizo el café’” ([1952] 2009: 77).



Lámina 2. Secado del café al sol en 1980, Sayula. Acervo fotográfico de Javier Sulvarán

La comercialización del café en Sayula generaba una relativa estabilidad económica. Guiteras en su etnografía de Sayula realizada en 1949-1952 menciona que un 80% de la población tenía una finca que podía ser de media hectárea o hasta de seis hectáreas de café (Guiteras, [1952] 2009: 87). El 75% de la producción cafetalera se comercializaba principalmente al beneficio de café de

Acayucan (actual ex fábrica Azufrera) o bien a la familia Barragán, que acaparaba la compra-venta de café de la región para revenderla a comerciantes provenientes de las zonas de Córdoba, Veracruz. Uno de los habitantes que experimentó este “esplendor económico”, menciona que

En ese tiempo no era necesario salir en busca de trabajo, todo mundo se dedicaba a sembrar sus maicito, su frijol, arroz. Las familias, papá, mamá e hijos, se iban al campo [...] alcanzaba para lo necesario. El café en Sayula hizo grande y rico a este pueblo. Se veían los camiones por las noches saliendo del pueblo con rumbo al beneficio de café ubicada en Acayucan, uno tras otros cargados de café. Ya la gente iba con su dinerito feliz a su casa.<sup>45</sup>

Sin embargo, como ya se recalcó arriba, los colonos inmigrantes provenientes principalmente del Centro del estado de Veracruz (Martínez de la Torres, Actopan, San Rafael y Alto Lucero) fueron beneficiados con el otorgamiento de ejidos y mayor apoyo económico para la irrigación de ganado en extensiones de tierras de hasta 30 has, en las zonas de San Juan Evangelista, Jesús Carranza, Playa Vicente, Almagres, Sayula y otras comunidades (Ochoa, 2000a: 73).

A pesar de que los créditos gubernamentales estaban enfocados a la producción agrícola y a la ganadería, esta última actividad se fue ubicando como la ocupación principal del Sur de Veracruz. Especialmente en las áreas dotadas con el proyecto de colonización y adquiridos por grandes ganaderos del Centro de Veracruz y ganaderos ricos de Acayucan, Sayula y municipios cercanos a San Juan Evangelista (como la familia Barragán y Herrera), se ofrecieron facilidades para la adquisición de cabezas de ganado (en los estados de Tabasco y Chiapas). Asimismo, para la comercialización de sus productos en el estado de México; sus tierras se localizaron cerca de las riberas de los ríos Coatzacoalcos y Papaloapan (Ochoa, 2000a: 1973).

Asimismo, en la de cada de 1970 se crea en Acayucan el Banco de Crédito Rural del Golfo, en conjunto con el Banco Nacional de Crédito Ejidal, la Sociedad Nacional de Crédito y el Banco Agrícola. Esta fusión “significó un impulso a la ganadería ejidal pues este banco habilitó sobre todo a ejidatarios. En los años

---

<sup>45</sup> Entrevista realizada a Panuncio Isidoro, 13 de diciembre de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz.

setenta, ochenta y noventa otorgó muchos créditos para ganado, además de impartir y proporcionar asesoría técnica” (Ochoa, 2000: 75).

De esta manera, para los años de 1970 existían en el municipio de Sayula alrededor de 30, 914 cabezas de ganado, mientras que una década antes tan sólo había 9, 305 vacas. Este aumento en la ganadería, aparentemente se debió a que en la década de los setenta el precio del café bajó, implicando con ello la búsqueda de recursos económicos por parte de los campesinos de Sayula con la tala de árboles y fincas de café para sembrar pasto, así que para la siguiente década los productores de café eran muy pocos (Ochoa, 2000: 57-75). En este sentido, Eric Léonard (2009: 502) menciona que las cosechas de café, principal actividad agrícola de los campesinos de Sayula, periclitaron entrado el siglo XX, debido a las turbulencias recurrentes de los mercados internacionales, a las dificultades crónicas y los costos de abastecimiento de mano de obra.

Para finales del año de 1980 e inicios de 1990 la comercialización del café ya no operaba como la actividad principal de los popolucas. Por una parte, una infección llamada “chamusco” afectó las plantaciones de café y maíz, y por otra, “la ruinosa competencia entre compañías transnacionales” (Léonard, 2009: 503) provocaron que disminuyeran drásticamente las cosechas, dejando de ser Sayula un centro de comercialización del café.

Aunado a esto, a principios de la década de los noventa el INMECAFE (Instituto Mexicano del Café) anunció en reunión con agricultores y pequeños comerciantes agrícolas que se dejaría de comprar café. Por tal razón se implementó una especie de subsidio a largo plazo para no dañar la economía de los pequeños agrícolas; este incentivo llegaría cada cinco meses (aunque luego tardaría hasta un año en concretarse el pago). Actualmente este pago continúa llegando a las oficinas de las administraciones del Ayuntamiento Municipal de Sayula; el monto de estos pagos es en muchos casos de \$500 pesos.

De acuerdo con lo anterior, un gran número de campesinos de Sayula (mestizos y popolucas) fueron afectados directamente por contextos tanto externos (debido al abaratamiento del café a causa de las competencias de

compañías transnacionales) como internos (infecciones en las plantaciones de café y maíz), los cuales influyeron en el cambio del uso del suelo, es decir, de la siembra de semillas a la utilización de la tierra en extensiones de pastizales para ganado, pero en mayor proporción para servir como “aparceros para la engorda de ganado en sus propias parcelas, debido a la falta de créditos destinados para reemplazar sus métodos atrasados [sic] de trabajo por la técnica moderna y el uso de fertilizantes” (Hartwing, 1986: 109).<sup>46</sup>

En efecto, no sólo existió un cambio en el aprovechamiento de la tierra de las actividades agrícolas a las ganaderas, sino que además las actividades laborales fueron influenciadas directamente por este cambio, pues la gran mayoría de los campesinos se adhirieron a las filas de la producción ganadera en masa, y además clientelar con grandes ganaderos de la región (Del Ángel Pérez, 1994: 213). Asimismo, esta relación entre ganaderos empresarios y los campesinos ahora dedicados a ganadería, o pequeños ganaderos, implicaba relaciones de poder, es decir; a los grandes ganaderos ésto “les confiere un control sobre ellos [la comunidad y los pequeños ganaderos] y en décadas pasadas les evitaron afectaciones agrarias, por lo que se puede decir que los vínculos [...] significan para el ganadero terrateniente mecanismos de control social y económico” (Del Ángel Pérez, 1994: 216).

Por lo tanto, la economía del campesinado de Sayula (popolucas y mestizos) establecida ahora en las actividades ganaderas, implicó que dejaran de lado la producción agrícola, conllevando la exclusión de las nuevas generaciones e incentivando de esta manera la búsqueda de nuevas formas de empleo: la integración a la industria petrolera y posteriormente la migración regional, nacional e internacional. Veamos en el siguiente apartado este proceso.

---

<sup>46</sup> A este respecto, Del Ángel Pérez (1994: 214) considera que la relación laboral entre campesinos “ganaderos” y ganaderos privados (empresarios), es distinta en cuanto a la relación con las lógicas mercantiles, ya que: “La producción de carne y de leche es controlada por los ganaderos privados, quienes aparecen como los canales de comercialización más accesibles para los ganaderos campesinos, ya que éstos en su mayor parte carecen de infraestructura o medios (transporte, enfriamiento de leche, etc.) para ofertar la producción fuera de la localidad o en temporadas definidas”.

#### **1.4.2 La búsqueda de nuevos empleos: incorporación a los proyectos petroquímicos en el Sur de Veracruz y el proceso de migración**

Los diversos proyectos petroquímicos iniciados con los yacimientos petroleros descubiertos en el Istmo veracruzano en 1901-1920 a manos de la Compañía Pearson and Son ctd, significaron el inicio de nuevas oportunidades de empleo en la región (Hartwing, 1986: 107). La apertura de los complejos y refinerías asentadas en la cercanía de los nuevos centros rectores económicos desde los años treinta hasta los noventa (Coatzacoalcos-Minatitlán) necesitó de mucha mano de obra que migró desde las zonas circunvecinas, entre ellos los grupos étnicos de la región, incluso de otros estados de la república (Ochoa, 2000b: 64).

En este contexto, muchos grupos indígenas que habitaban -y habitan- en el Istmo veracruzano también se trasladaron a estas zonas industrializadas con el fin de obtener mejores recursos, impactando verticalmente y secundariamente en su economía, lo que a la postre generó una fuerte concentración de población indígena en centros petroquímicos (Prévôt Schapira, 1994: 268).

En efecto, como asegura Hartwing (1986: 106-107), la industria petrolera en esta zona influyó de manera directa e indirecta la economía de las localidades cercanas o que mantenían cierta relación con los complejos petroquímicos. La relación directa sucedía cuando la mano de obra reclutada entre la población lugareña era utilizada como peones u obreros, es decir, eran incorporados a las nuevas dinámicas laborales, mientras que la correlación indirecta correspondía al cambio en la economía y la inclusión de comunidades tradicionales, a través del ensanche del mercado regional de la producción agrícola y artesanal de la población indígena. Al no integrarse como obreros, la otra opción era comercializar productos provenientes de sus localidades cercanas a las zonas industrializadas. Incorporarse a estas industrias significaba ser contratados como peones, especialmente requeridos en las actividades de exploración. Al respecto Uribe (2008: 16) menciona que:

Los campesinos zapotecas y, en menor medida, los nahuas y popolucas de la región que- como señalábamos anteriormente procedían de los poblados de Cosoleacaque, Jáltipan, Chinameca, Oluta, Sayula y San Pedro Soteapan principalmente- carecían de clasificación para el trabajo industrial, eran empleados en las áreas de exploración y explotación de los campos petroleros y como peones, barrenderos, ayudantes de albañearía, tuberos, etc., durante la construcción de plantas.

En los años ochenta se vive el momento de mayor apogeo en la zona industrial. Pero no todo fue luz y riqueza. Al desarrollarse la industria petrolera, la población continuó migrando a estas zonas, a pesar de que se finalizaban las construcciones de los complejos petroquímicos y las exploraciones. Para 1990 paulatinamente empiezan a cerrar algunos complejos petroquímicos y a realizarse recortes de personal a grandes escalas. Para muchos de los habitantes de Sayula (mestizos y popolucas), este hecho no sólo significó la pérdida del empleo, sino de una forma de subsistencia. Muchos de ellos decidieron vender sus terrenos que años anteriores eran de cultivo. Al respecto, Ochoa (2000b: 75) menciona que en la región del Istmo veracruzano:

Fueron frecuentes los casos en los que los ejidatarios, por ir a trabajar a la industria petrolera petroquímica, rentaban o vendían sus parcelas a pequeños propietarios o ganaderos, lo que ocasionó que la parcela sólo sirviera al ejidatario como complemento de su ingreso, o que lo perdiera y ésta quedara en manos de pequeños propietarios o ganaderos.

Aunado a este proceso, muchos de los popolucas y mestizos de Sayula que decidieron emigrar a estas zonas, vendiendo productos o laborando como empleados de manera externa a los complejos petroquímicos, carecían de terrenos para laborar en la localidad pues se encontraban siendo utilizados para ganado por parte de sus familiares.

Para finales de la década de 1980 y principios de los años de 1990, la crisis económica a lo largo de todo el estado de Veracruz (Velázquez, 2013), y en el municipio de Sayula, provocó que muchos pobladores vieran en la migración una salida viable para buscar mejores oportunidades de empleo, trasladándose así a las ciudades del norte del país, y algunos otros insertándose en los flujos

internacionales, específicamente a Estados Unidos. Sin embargo, no sólo el factor económico contribuyó a la migración de mucha población de Sayula, sino también algunas percepciones acerca de la vida rural, por ejemplo, el hecho de que permanecer era sinónimo de continuar trabajando en el campo, sin tener más esperanza que contar con lo mínimo para sobrevivir.

Los habitantes de Sayula se trasladaron principalmente a las maquiladoras de Ciudad Juárez, pues esta ciudad se convirtió en un polo de atracción importante para la población mexicana en búsqueda de empleo. Como parte de una estrategia común al desarrollo de la migración en el estado, estos habitantes de Sayula fueron atraídos por “enganchadores”, quienes prometían una serie de “beneficios”, ofreciéndoles pasaje y hospedaje, que pagarían poco a poco con la obtención de sus primeros salarios. Fue así que, se fueron creando las redes que permitían el desarrollo de una migración más intensa, la cual consistió en hombres solos y en menor medida mujeres que vieron en la migración una salida ante la imposibilidad de obtener empleo en su comunidad. De acuerdo con las referencias que me dieron algunos pobladores de Sayula que retornaron definitivamente a la localidad, en Ciudad Juárez existe una colonia conformada principalmente por popolucas llamada Independencia, y uno que otro migrante de los municipios vecinos de Texistepec, Oluta y Soconusco.

La mayoría de los pobladores de Sayula, que se dirigieron a Estados Unidos están asentados en la ciudad de Nueva York y tienen empleos muy variados. Familiares de estos migrantes refieren que hay alrededor de treinta personas de origen popoluca que conviven a menudo, hablando su lengua indígena. Otro informante que estuvo en Nueva York y regresó a Sayula, reitera que hay un pequeño grupo de popolucas que hablan el idioma y están orgullosos de las prácticas indígenas que recuerdan con añoranza.

En este proceso, las prácticas culturales de los popolucas de Sayula sufrirían un drástico e irremediable olvido, provocado por la migración regional, nacional e internacional. Influyó también la incorporación a las dinámicas económicas de la región (desde la ganaderización del suelo hasta la influencia

directa de la industria petrolera) y la aparente asimilación de los popolucas a la sociedad nacional (el aumento en los índices de bilingüismo y la pérdida definitiva de la lengua vernácula, así como la incorporación a las lógicas económicas hegemónicas). En tal sentido, Münch (1986: 31) planteó que en esta zona:

La modernización rompe los vínculos tradicionales de las sociedades indígenas, destruyendo sus sistemas de pensamiento y acción, es decir, su cultura. El impacto de la economía industrial genera nuevas formas de vida que tienden a desplazar los elementos propios al sustituirse por las pautas de la sociedad mestiza. Las expresiones culturales propias de cada grupo indígena desaparecen rápidamente por el violento cambio sufrido durante los últimos años. En algunos pueblos han desaparecido: el leguaje, la danza, la música, la construcción de la casa, el vestido, la cosmovisión, la filosofía de la vida, los valores, la medicina tradicional, las normas de comportamiento, la ayuda mutua, el trabajo colectivo y otros rasgos característicos de las sociedades indígenas.

El argumento de Münch (1986) expone hasta cierto punto la realidad de múltiples comunidades indígenas en el Sur de Veracruz, que se hacen visibles en el abandono de las prácticas culturales tradicionales. Sin embargo, a más de treinta años de ese panorama planteado por Münch, a pesar de las influencias de los cambios en el uso del suelo y la incorporación a nuevas lógicas económicas. No desapareció “la cultura de las sociedades indígenas” (lengua, cosmovisión, etcétera.). Antes bien, se desarrollaron mecanismos selectivos de ciertos elementos culturales que sirvieron de base tanto para incorporarse a las lógicas económicas y socio-culturales, como para no perder completamente su identidad étnica. Pensar de manera contraria nulificaría el sentido de agencia, estrategia y dinamismo de los grupos indígenas frente a los inevitables cambios.

En la actualidad en Sayula, el impacto en la cultura tradicional, lejos de desaparecerla o “destruirla”, ha provocado que se reinvente, se reelabore y se redefina en mutua correspondencia con estilos de vida influenciados por la economía capitalista y los mensajes de la globalización o la “modernización”.

Ejemplo de ello se manifiesta en el contexto de la migración internacional, donde han surgido proyectos y discursos de revitalización y concientización de su



identidad étnica. En algunos casos, los migrantes de retorno, apoyan iniciativas para fomentar la cultura popoluca en Sayula, ya sea económicamente o discursivamente, o bien retoman algunos ejemplos de las ideas y proyectos observados en otros contextos durante sus experiencias migratorias (Véase al respecto el caso de Gerson Rivera, en el capítulo IV de este texto). Así pues, el proceso de migración ha servido para algunos habitantes de Sayula como un mecanismo de concientización de su identidad étnica. Las remesas vienen acompañadas de percepciones sobre el territorio y la etnicidad que enriquecen los discursos (de manera práctica y narrativa) sobre el fomento a las prácticas popolucas.

En conclusión, considero que el proceso socio-económico experimentado en Sayula el siglo XX, influyó determinadamente en el olvido de determinadas prácticas culturales, sin embargo, ésto no implicó el abandono total del acervo cultural popoluca.

Las dinámicas experimentadas en Sayula a lo largo del siglo pasado, si bien modificaron aspectos estructurales, también fortalecieron el sentido de pertenencia identitaria y promovieron la construcción de fronteras sociales con respecto a las diversas alteridades con las que interactuaron e interactúan en la actualidad.

\*\*\*

A lo largo de este capítulo hemos visto los diversos problemas territoriales en el que los popolucas de Sayula estuvieron inmersos, en un primer momento con las rentas que tenían que dar a los acaparadores de las haciendas de Almagres, El Salado, Santiago Jomate, Santa Rosa de Amapan y parte de Corral Nuevo. Como muestran las referencias de los cronistas, citados arriba, desde el siglo XVII hasta el porfiriato tuvieron que adaptarse a los diversos cambios administrativos respecto al territorio que ocuparon. Por si esto fuera poco, durante la dotación ejidal mantuvieron relaciones asimétricas con ganaderos mestizos, debido al desconocimiento de estos últimos de las delimitaciones territoriales realizadas por

la Comisión Agraria Mixta. Ello provocó constantes asesinatos de campesinos popolucas que defendían sus terrenos, pero además un tipo de relación fragmentada entre los ganaderos mestizos y los popolucas de Sayula.

Asimismo, durante el apoyo gubernamental hacia la ganadería y la producción agropecuaria con la creación de nuevos ejidos y a través de las colonias agrícolas que fueron aprovechadas por empresarios ganaderos inmigrantes (en su gran mayoría de Alto Lucero, Veracruz), se encrudecieron las problemáticas en torno a la tenencia de la tierra, así como el malestar de los popolucas de Sayula.

El proceso histórico de los popolucas de Sayula, casi siempre en confrontación con diversos grupos sociales, ha generado o posibilitado diversas reelaboraciones y acciones dirigidas a afirmarse bajo una identidad étnica por parte de los jóvenes, los profesionistas y los adultos mayores.

Recordando a Cardoso de Oliveira (1992) y Frederik Barth (1976), entre los popolucas de Sayula en la actualidad no se compite por el territorio frente a los grandes ganaderos, sino lo que está en juego es el complejo simbólico atrás del proceso de apropiación de tierras por parte de ganaderos mestizos. La construcción de la identidad popoluca de Sayula en la actualidad, obedece a la competencia por el recurso simbólico alusivo en las problemáticas agrarias de mediados del siglo XX.

Los conflictos por el territorio de los “antiguos popolucas”, son reutilizados para generar un sentido de pertenencia étnica, que lejos de ser imaginaria se visualiza cotidianamente en las relaciones económicas y políticas con los alteños asentados en la cabecera municipal, que en apariencia son armónicas, pero en la profundidad continúan expresando asimetrías sociales. Ejemplo de ello, son las reuniones matrimoniales de tendencia endogámica, donde se manifiestan discursos de exclusión y discriminación (véase el capítulo II de este trabajo). Estas y otras situaciones que veremos más adelante implican la construcción de fronteras identitarias entre los “auténticos popolucas” y los *yek alteños* “personas extrañas o de afuera”.

La crisis agrícola de la región, relacionada con la falta de créditos generó el cambio de las actividades de la agricultura a la renta de terrenos para pastizales, influyendo en la incorporación a las lógicas del mercado y adhiriéndose a las filas de la construcción de complejos petroquímicos en la segunda mitad del siglo XX. Sin embargo, al igual que en toda la región del Sur de Veracruz en los años de 1980-1990 se desató una época de despidos masivos, lo que generó el proceso paulatino de emigración de pobladores de Sayula hacia el norte de la república mexicana y a los Estados Unidos.

De alguna forma, como manifiestan los popolucas de Sayula “la pérdida del café” fue la causa del “olvido de las tradiciones auténticamente popolucas”, aunque en realidad se refieren al proceso histórico de cambio del uso del suelo (agricultura-ganadería), a la crisis agrícola y al proceso de incorporación a las lógicas del mercado capitalista y las dinámicas socio-económicas de la región.

En los siguientes capítulos veremos la emergencia y propuesta de individuos y organizaciones locales, que hacen frente a este “olvido”. Tienen en común, la búsqueda de sus raíces, la afirmación de sus orígenes étnicos y la capacidad de agencia frente a su realidad actual.

## **Capítulo II. Profesionistas popolucas en el rescate de la cultura indígena.**

En este capítulo hablaré de los principales gestores profesionales en el desarrollo de propuestas dirigidas al rescate de elementos de lo que consideran la cultura tradicional popoluca, en especial de uno de ellos, el profesor Panuncio Isidoro, quien ha tenido el papel más relevante desde mi punto de vista. Estos actores tienen distintos intereses particulares, sin embargo concuerdan en un mismo fin: volver a poner en práctica unidades específicas de lo que consideran que constituye el acervo cultural indígena. Así pues, hablaré de las acciones y significados que construyen en torno al uso de la lengua, la indumentaria, la gastronomía y la narrativa acerca de la historia local. Esta última forma parte de las herramientas discursivas para legitimar sus proyectos y actividades en la localidad.

En este sentido, para que el lector pueda identificar los mecanismos de selección, reelaboración y reinterpretación de la matriz cultural popoluca por parte de estos actores (Giménez, 2009b: 124), al final de la exposición identificaré, de manera comparativa, de qué forma estos profesionistas popolucas intentan reactivar fragmentos del repertorio cultural indígena. Explicaré, además el proceso por el cual se convierten en “reactivadores culturales” al reafirmar su identidad étnica para distanciarse de la imagen del “indio marginado”. Hablaré también de las relaciones que han entablado con agencias del Estado, lo que les permite adquirir prestigio y una cierta posición en las relaciones de poder en el interior de la localidad (Morales Carbajal, 2014: 15).

La intención de esta descripción es advertir el interés de estos agentes hacia las prácticas culturales popolucas, pero también los procesos de selección e

incorporación de elementos culturales externos. Ésto permitirá comprender la construcción de las narrativas (materializadas en talleres y organizaciones locales) acerca de lo “propio” y “auténtico” en confrontación con la alteridad “moderna” y “de fuera”. Además, elegí describir las prácticas de estos actores por las siguientes razones:

- a) Se trata de personas reconocidas en la cabecera municipal de Sayula por su interés en el rescate de las tradiciones, ya que en determinados periodos promovieron talleres o crearon organizaciones con este fin.
- b) Debido a ello, han ganado cierta autoridad y liderazgo entre la población local, lo que les otorga poder de convocatoria cuando realizan actividades de rescate y promoción de la cultura indígena.
- c) Finalmente, las agencias y discursos de estos actores se encuentran influenciados por los proyectos culturales del Estado, a partir de las relaciones que han construido con instituciones como el desaparecido Instituto Nacional Indigenista (INI), el Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Culturales (PACMyC), la Comisión Nacional para el Desarrollo de los pueblos Indígenas (CDI) y la Dirección General de Culturas Populares, Unidad Acayucan (DGCP-Acayucan). Por ello, será de utilidad aclarar, hasta qué punto los programas del Estado han influido en sus actuales propuestas de afirmación identitaria.

La presentación de cada uno de estos casos, no sólo permite escuchar la voz de los actores en busca de la afirmación étnica, sino que además permite observar los ecos de los trabajos etnográficos acerca de esta localidad, en las reelaboraciones y reinterpretaciones de las prácticas culturales. Me refiero a los trabajos de Guiteras ([1952] 2009), Williams (1961) y Münch (1983), principalmente.

## **2.1 Panuncio Isidoro y el rescate de la lengua olvidada. Experiencias y acciones de un maestro bilingüe.**

Cuando algún forastero, generalmente antropólogo, pregunta sobre la historia de Sayula o solicita información acerca de sus “tradiciones”, todos los caminos le llevan a Panuncio Isidoro Rafael. Maestro jubilado, con setenta y ocho años de

edad, se autodefine como indígena *popoluco*. Historiador local, escritor de poesía e historias y leyendas locales, ha participado en muestras del llamado “baile de conquista”, *La Malinche*, en diferentes espacios. En múltiples ocasiones colaboró - y colabora- con lingüistas, antropólogos e historiadores en distintas investigaciones sobre el municipio y la región.

A Panuncio Isidoro lo conocí una tarde tan soleada y calurosa como cualquier otra, en la cabecera municipal de Sayula. Él aguardaba afuera de su hogar, sentado pacientemente (como si su edad le hubiera permitido esa virtud), a la espera de sus alumnos del taller de lengua popoluca, quienes sin ninguna prisa llegaban poco a poco treinta minutos después de la hora indicada. Mientras uno a uno arribaba, me acerqué a él para realizarle las correspondientes preguntas sobre su historia de vida como indígena, y sus diversas actividades en el fomento de lo que considera las tradiciones culturales, con especial hincapié en el *taller de popoluco*, como él y los alumnos denominan a la lengua popoluca.

El taller del maestro Panuncio para la enseñanza de la gramática y la fonética popoluca, se formalizó en el año 2012 y se ha mantenido hasta la fecha, aunque en realidad empezó a operar desde inicios del año 2000 con la asesoría de algunos promotores de la Dirección General de Culturas Populares de la unidad de Acayucan (DGCP-Acayucan). En los inicios de este taller había alrededor de treinta alumnos, pero desertaron más de la mitad. El taller tenía una duración de seis meses y en él se pretendía que el alumno conociera la gramática, el léxico y la fonética, para que en un año los interesados hablaran el idioma con fluidez.

En un principio, el taller del maestro Panuncio no contaba con apoyos económicos de la presidencia municipal, ni con recursos provenientes de algún programa del Estado. Él no cobraba por la enseñanza, a menos que el alumnado insistiera:

Durante el inicio del taller, en esos años, el dinero no era problema ya que la única exigencia que les pedía a los muchachos era que asistieran con regularidad, ya que yo lo hacía por amor a la lengua y las tradiciones, asimismo porque yo ya me había

jubilado, no tenía nada más que hacer y de alguna manera podía sostenerme económicamente.<sup>47</sup>

Hasta el año de 2005 recibió cierto apoyo, por parte de la actual administración municipal, a través de la Casa de Cultura de la localidad. Le ofrecieron un pequeño espacio en este recinto, así como la donación de una veintena de sillas de plástico y la posibilidad de anunciar el taller en el *Palo que habla*<sup>48</sup>, cada hora, durante tres semanas. No recibió honorarios por esta actividad, ya que sólo le darían difusión a sus clases, pues no era un programa promovido por la dependencia municipal.

De igual manera, el presidente de la Asociación Ganadera Local (AGL) le ofreció el salón principal de esta organización para que ahí se realizaran las clases, ya que éste es amplio. Asimismo, donó materiales de oficina (lápices, cuadernos, pizarrones, etcétera.). Sin embargo, el maestro Panuncio rechazó ambos espacios ya que se encuentran a un costado de la Carretera Transístmica, con su ininterrumpido paso de autobuses y camiones de carga, y ubicados a pocos metros de la parada de autobuses y taxis colectivos (quienes a la caza de pasajeros utilizan el claxon a cada instante). Por estas razones el ruido es constante y molesto en esa zona, lo que propiciaría un ambiente poco idóneo para dar y recibir las clases en el taller. Por otro lado, debido a la edad del maestro Panuncio que le impide caminar con frecuencia, decidió que las enseñanzas de lengua indígena se desarrollaran en su domicilio, ubicado a un costado de la plaza principal de la cabecera del municipio.

Al inicio, este taller se realizaba con una asistencia de treinta y cinco alumnos, sin embargo actualmente quedan alrededor de trece alumnos; estos

---

<sup>47</sup> Entrevista realizada a Panuncio Isidoro, 14 de agosto de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz.

<sup>48</sup> *El palo que habla* es una bocina de grandes proporciones que se encuentra instalada encima de una vivienda en la parte suroeste de la cabecera municipal; a través de este aparato se realizan diversos anuncios (noticias locales, informes de reuniones plenarias de organizaciones y del ayuntamiento municipal, decesos o invitaciones a lazos matrimoniales). Por cada anuncio que se realiza cada hora se cobran \$15 pesos. La actual encargada de esta actividad refiere que hasta hace cuatro años no se daba abasto, pues se realizaba a cada hora todos los días invitaciones para laborar en las fábricas de textiles en Ciudad Juárez, cuyo pago era sufragado por empleados de estas compañías. Esta forma de expresar avisos se inició en la década de los años treinta con la llegada de la misión Cultural Núm. 22. Como su nombre lo dice, se moldeó un pedazo de árbol de ceiba debido a su firmeza, altura y resistencia, y se le colocó encima una bocina. En esa década se daban noticias de las actividades de la población (Entrevista con Panuncio Isidoro 12 de agosto 2014, Sayula de Alemán, Veracruz; Guiteras [1952], 2009: 89) (véase también el caso narrado por Velázquez, 2013).

últimos son estudiantes de pedagogía, de distintos centros universitarios de la región. La duración de estas clases es de dos horas, los días martes y jueves (de 16 a 18 hrs.) y los sábados y domingos (de 14 a 16 hrs.); estas últimas son clases intensivas dedicadas a los mencionados estudiantes de pedagogía, todos ellos originarios de Sayula.

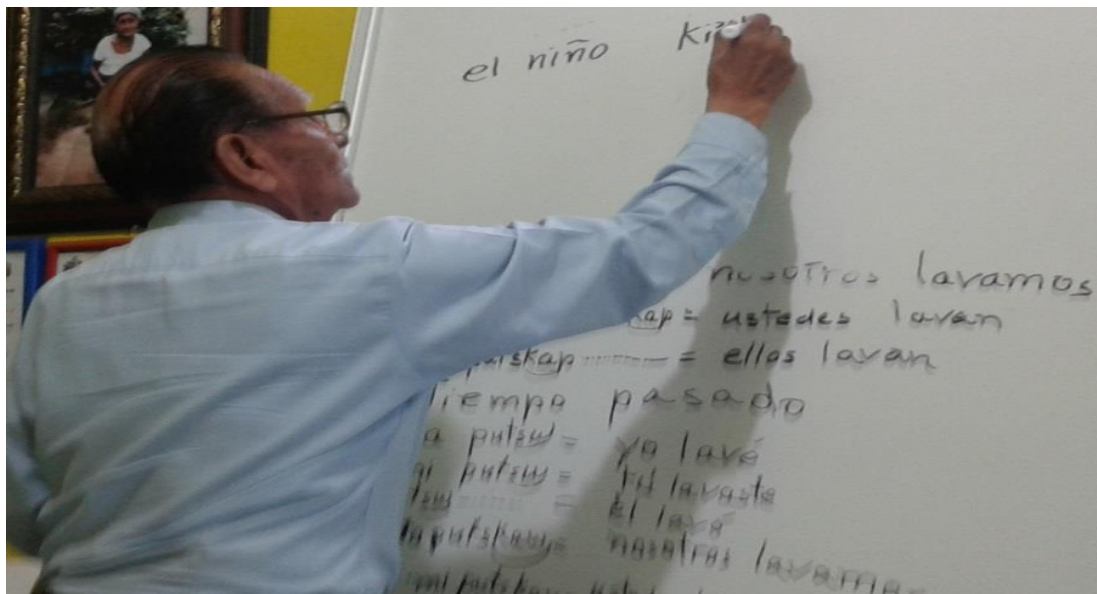


Lámina 3. Panuncio Isidoro impartiendo clases en el taller de popoluca. Foto de José Carlos López López

Asimismo, asisten otros interesados en aprender la lengua: dos niños que cursan la primaria (de 9 y 10 años respectivamente) y tres más que asisten a la secundaria (de entre 13 y 15 años de edad). Estos alumnos fueron motivados por sus padres y por maestros de sus respectivas escuelas de la localidad para que por lo menos, visitaran a Panuncio Isidoro y pudieran conocer la tradición oral y las narrativas sobre los orígenes de los popolucas. Desafortunadamente, el asombro y la admiración que tienen sobre este personaje son efímeros, ya que es irregular su asistencia a estas clases, ya que en principio acuden entusiasmados y poco después brillan por su ausencia, lo que altera el ritmo de la enseñanza del popoluca.



Esta deserción se debe por una parte a los horarios de las clases, ya que los niños y jóvenes encuentran cansado continuar este ritmo de trabajo después de asistir a sus correspondientes escuelas, considerando además que tienen actividades extra curriculares; por esta razón las faltas son recurrentes. Por ello, el maestro Panuncio Isidoro se ve impedido a desarrollar grandes avances en la enseñanza de la lengua originaria de Sayula.

Pero hay otros pobladores, que se han esforzado por participar ininterrumpidamente en las enseñanzas de esta lengua, jóvenes que se esmeran en ser profesionistas en áreas diferentes a la pedagogía, y que buscan entender y aprender el popoluca. Margarita, de dieciocho años, estudiante de Ingeniería Electrónica en el Instituto Tecnológico Superior de Acayucan (ITSA), decidió acercarse a las propuestas del maestro Panuncio porque “vi que la lengua que hablaban mis abuelos se estaba perdiendo y era necesario conocerla antes de que se extinga”.<sup>49</sup> Moisés Torres, de diecinueve años, pasante de la licenciatura en Educación Física en la Universidad de Sotavento en la ciudad de Coatzacoalcos, se incorporó a las clases del maestro Panuncio debido a que “la lengua *popoluca* es lo que nos han heredado nuestros ancestros, el problema es que ahora nadie lo habla y si yo lo aprendo se lo enseñaré a mis futuros hijos”.<sup>50</sup> Ambos estudiantes realizan sus estudios universitarios en el sistema semi-escolarizado los fines de semana, lo que les permite integrarse a las clases sin contratiempos. Finalmente, Manuel Manzano, cuyo caso se describirá con mayor detalle en el capítulo III, asiste a clases en los horarios establecidos, pero además se asesora con Panuncio Isidoro para la publicación de poesías o relatos en la lengua indígena en la página de *faceboock Popoluca Sayula de Alemán*.

Es necesario abordar con detenimiento al grupo de pobladores aspirantes a la profesión de pedagogía que asisten al taller de Panuncio Isidoro, ya que éstos acuden a estas clases con fines distintos a los del “rescate” de la lengua indígena. Sus expectativas son dominar la gramática y la fonética del popoluca para lograr ser maestros bilingües, a través de plazas de la Secretaria de Educación Pública

---

<sup>49</sup> Entrevista realizada a Margarita Mendoza, 14 de agosto de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz.

<sup>50</sup> Entrevista realizada a Moisés Torres, 14 agosto 2014, Sayula de Alemán, Veracruz.

(SEP). Este grupo estudia licenciatura en pedagogía en universidades privadas: la Universidad del Golfo de México (en Minatitlán y Acayucan), y Universidad de Sotavento (Coatzacoalcos).

Panuncio Isidoro se ha percatado de los motivos de estos alumnos, que se encuentran alejados de las intenciones de este taller, es decir, conocer y volver a utilizar la lengua materna como idioma cotidiano. Por tal motivo, el maestro ha decidido apresurar las enseñanzas exclusivamente para este grupo, con el fin de que logren hablar y escribir correctamente el popoluca antes de que se gradúen, pues aprender totalmente el idioma es un proceso que, según él, puede durar por lo menos dos años. A cambio de enseñarles con rapidez, estos alumnos están obligados a colaborar con la traducción de la Constitución Mexicana a la lengua indígena. Este proyecto es realizado en conjunto con el investigador del CIESAS-Golfo, el Dr. Salomé Gutiérrez Morales dentro del programa estatal de la Academia Veracruzana de las Lenguas Indígenas (AVELI). Cuando estaba concluyendo mi trabajo de campo, este documento llevaba un 30% de avance, de acuerdo a los cálculos del profesor Panuncio.

## **2.2 Los proyectos culturales en Sayula y el papel del Estado**

El Estado mexicano ha sido, casi siempre, una especie de ogro filantrópico, a veces condescendiente y otras veces arbitrario con los grupos indígenas, otras más se coloca la máscara dictatorial y en otras asume una modalidad paternalista. Durante el proyecto de nación posrevolucionario, se ideó “mexicanizar” a los diferentes grupos étnicos de México con el fin de integrarlos a la economía nacional y a la sociedad mexicana. Para ello, se desarrollaron programas educativos y culturales que tenían la intención de propagar el discurso nacionalista; a través de la creación de centros educativos especiales para los indígenas, así como la creación de programas para *mexicanizar al indio* (misiones culturales, escuelas federales y programas gubernamentales para introducir a los

indígenas al proyecto político nacional) (Bartolomé, 2014: 28-29; Giraudo, 2007:102; Morales Carbajal, 2014: 23).

Durante la segunda mitad del siglo XX se desarrollaron una serie de programas de *participación* del indígena en la sociedad nacional, en los cuales surgieron organismos como el Instituto Nacional Indigenista (INI) y la Dirección General de Culturas Populares (DGCP), entre otros (Saldívar, 2008; Anguiano, 2003), con la intención de hacer explícito el reconocimiento de los grupos indígenas en la nación. Es decir, se pasó de una visión integracionista, a otra que se basara en el planteamiento de una nación pluricultural.

En el siguiente apartado describiré de qué manera estos organismos influyeron en la vida social y cultural de los popolucas de Sayula. Utilizaré el caso de Panuncio Isidoro para observar cómo estos programas estatales se desarrollaron en la realidad local.

Las acciones de Panuncio Isidoro enfocadas a la revaloración de la cultura y la recuperación de la lengua popoluca, fueron resultado de diversas experiencias de su historia personal. Durante su infancia, una serie de acontecimientos marcaron sus percepciones acerca de su identidad étnica:

Cuando era niño quería ir a la escuela, me entusiasmaba aprender, pero hubieron dos cosas que no me permitían asistir con gusto; primero no podía ir a la escuela siempre porque mi padre no me lo permitía porque necesitaba cada quince días que lo ayudara en la milpa que teníamos, y la otra es que me daba miedo, porque en las clases nos pegaban y nos castigaban por hablar el popoluco [popoluca], el maestro quería que a fuerza nos dirigiéramos con él y participáramos en español [castellano], recuerdo que había ocasiones en las que entre los compañeros nos acusábamos con el maestro de que fulano habló popoluca y ya luego le pegaba el profe. En ese tiempo el maestro no era de Sayula, lo enviaron de la capital [México D.F]. A nosotros nos dieron clases en una casita que nos cubría del terrible sol con tejas. A pesar de que nos obligaban a abandonar nuestro idioma este tipo de cosas me ayudaron a querer y amar más mi cultura, porque pude darme cuenta que nosotros los popolucas valemos más, desde el momento en el que tenemos dos idiomas y tenemos más cultura que la demás gente que no es indígena.

Panuncio estudió hasta el cuarto grado de primaria en Sayula, y en 1951 se trasladó a Acayucan para concluir el nivel básico, lo que le hizo acreedor de una beca para estudiar la carrera de maestro de primaria en la ciudad de Xalapa en la Normal Veracruzana (apoyado por la entonces presidenta municipal de Sayula, Gelacia Ceballos). En 1957 terminó sus estudios y volvió a Sayula para impartir clases en la escuela primaria “Beatriz Velasco de Alemán” (nombrada así en honor a la esposa del presidente de la república Miguel Alemán Valdés). Desde ese momento emprendió una serie de estrategias para enseñar la lengua popoluca en Sayula a la par de las demás materias escolares.

El caso de Panuncio es sólo una voz de entre las de muchos popolucas que experimentaron los cambios a partir de la implementación de los programas del Estado en la localidad. En este sentido, me parece conveniente profundizar en el contexto de la educación indígena en Sayula, para observar en qué medida tuvo impacto en las prácticas culturales tradicionales.

De acuerdo a la investigación archivística de Laura Giraudo (2007), se tiene información de la primera escuela en Sayula en 1914, en un documento donde se informaba al director general de Educación Federal Gonzalo Mota “las dificultades en que se encontraba el maestro Manuel I. Gómez para recibir su salario [en Sayula]” (Giraudo, 2007: 110). Durante esta época existía una escuela, solamente dedicada a los hombres; ésta pertenecía al gobierno del estado de Veracruz. Más tarde

En 1923, gracias a la intervención del diputado Pavón Flores, la escuela obtuvo una dotación de muebles y material escolar. El mismo año se abrió la escuela femenina. En 1924, el presidente municipal de Sayula, Crescencio Ambrosio, pidió ayuda al gobierno del estado para mejorar el edificio escolar, la cual fue negada por las difíciles condiciones económicas de la entidad (Giraudo, 2007: 110).

De 1924 a 1925, esta escuela estatal denominada “21 de Marzo”, fue dirigida por Juan M. González, originario de Sayula.<sup>51</sup> Este maestro tuvo serias dificultades para laborar, ya que impartía sus clases en el idioma popoluca, lo cual rivalizaba con el pensamiento del entonces presidente municipal José María López, quien lo

---

<sup>51</sup> Entrevista realizada a Panuncio Isidoro, 30 de agosto de 2014, Sayula, Veracruz.

acusó de ser militante en el movimiento delahuertista. El 31 de julio de 1924 algunos pobladores de Sayula enviaron una carta a la Dirección General de Educación, manifestando su apoyo al método de Juan González, considerando que este era

Apto e instruido e ajeno a las políticas de su jurisdicción según sabemos, y creemos, de que prestará muy buenos servicios a la niñez de este pueblo, y hasta el momento no estamos satisfechos [sic], porque nosotros anhelamos ver a nuestros hijitos, guiados por un buen Profesor que los encamine hacia el sendero de la ilustración, y quizá en lo futuro, el progreso y engrandecimiento de nuestro terruño (tomado de Giraudo, 2007: 113).<sup>52</sup>

Juan González renunció ese mismo año a la dirección de la escuela 21 de Marzo, ya que fue elegido para estudiar en la Casa del Estudiante Indígena en México D.F. En enero de 1927 fue nombrado maestro rural federal por la Dirección de Educación Federal del estado de Veracruz y fue enviado para laborar en la comunidad de Cuilonia, en la Sierra de Sotepan, habitada por hablantes de zoque-popoluca. Pese a sus reiteradas peticiones para que le otorgaran su cambio de plaza a Sayula, éste nunca fue aprobado. En 1930 se unificaron las escuelas de niños y niñas de Sayula, convirtiéndose en la Escuela Rural Mixta del estado Benito Juárez. Más tarde, en 1938, se impartieron cursos nocturnos para adultos (Giraudo, 2007: 111).

El caso de Juan M. González es interesante, ya que Panuncio Isidoro encontró en él una inspiración para llevar a cabo proyectos para fomentar la cultura popoluca. Después de que Juan M. González renunció en 1925, muchos pobladores exigieron que las clases se desarrollaran en la lengua originaria, tal como él lo había hecho. Laura Giraudo (2007) comenta al respecto que “varios años después, el uso del popoluca seguía siendo una cuestión pendiente y, a pesar de los intentos de prohibir el uso del idioma indígena entre los alumnos, en 1940 se volvió necesario nombrar a una maestra que conociera el popoluca” (Giraudo, 2007: 113-114).

---

<sup>52</sup> La Casa del Estudiante Indígena, operó de 1925 a 1932 en el Distrito Federal, en la cual “se trasladó a jóvenes de algunos de los principales grupos étnicos del país para ser educados en los ‘valores nacionales’ y enseñarles técnicas modernas de trabajo, de tal manera que al regresar a sus comunidades se convirtieran en promotores del progreso y de la asimilación india de la nación” (Velázquez, 2011: 202).

En 1923 se crearon las Misiones Culturales como parte de los propósitos de los proyectos de construcción del Estado-mexicano posrevolucionario, que tenían como fin acompañar y reforzar la educación en las escuelas rurales, así como implementar estrategias de higiene y creación de nuevos oficios en zonas donde habitaban indígenas. Estas organizaciones empezaron sus labores en 1926 (Santiago, 1987).

En Sayula funcionó la Misión Cultural número 22, desde 1948 hasta 1951, emprendiendo la labor de construir la primera escuela rural federal “Beatriz Velasco de Alemán” en 1950. Los maestros mestizos enviados por el Estado, quienes impartían la enseñanza básica en esta escuela no supieron comprender los contextos sociales y culturales de los popolucas, ya que exigían a los niños la utilización del castellano durante las clases y formulaban opiniones discriminatorias hacia éstos, quienes asistían esporádicamente a las aulas. (Véase Lámina 4).

Además de que para la niñez popoluca era complicado evitar el uso de su lengua materna y aprender el castellano de un momento a otro, las actividades socio-económicas de la localidad les impedían acudir de manera constante a clases, puesto que la mayoría de las familias popolucas se dedicaba al campo y en determinadas épocas toda la familia se trasladaba a laborar en los cultivos. Calixta Guiteras ([1952] 2009) opina sobre las actitudes y percepciones de los docentes mestizos que: “Los maestros, en general, hablan despectivamente de la mentalidad indígena, expresándose con los calificativos de ‘brutos’ y ‘atrasados’; aquellos que son más benevolentes dicen que son ‘como niños’” (Guiteras, [1952] 2009: 238). (Véase la lámina 4).



Lámina 4. Alumnos de la escuela federal Beatriz Velasco de Alemán en 1951. Acervo fotográfico de Javier Sulvarán.

Este tipo de asimetrías sociales, probablemente generaron entre los popolucas ciertas preferencias por la escuela de carácter estatal (paralela a la escuela federal), donde las clases eran impartidas en el idioma materno por el maestro Genaro Osorio en 1951 (originario de Sayula). Los padres de familia manifestaban que “los maestros de las primeras letras deben conocer el popoluca, ya que los pequeños desconocen el idioma nacional” (Guiteras, [1952] 2009: 236.).

En la cabecera municipal de Sayula sólo se tenía acceso a la enseñanza básica (Guiteras, [1952] 2009: 229). No obstante, algunos habitantes se

trasladaban a continuar sus estudios en la Normal Regional de Acayucan.<sup>53</sup> Ésta se construyó en Oluta, Veracruz (de población mixe-popoluca), operando desde 1932 hasta 1941; fue creada con el propósito de “fomentar el bienestar económico y social de las comunidades campesinas que estén dentro de su radio de acción” (Blázquez, 1986: 6430). Una vez que concluían sus estudios podían laborar como maestros rurales en comunidades indígenas para continuar “la labor de extensión cultural que las escuelas rurales modernas deben realizar en los medios campesinos” (Blázquez, 1986: 6430).

Lawrence Clark (1969) recopiló en 1956 el relato de Gaudencio Hernández, quien colaboraba con él en su investigación de la lengua popoluca. En este testimonio manifestaba las asimetrías sociales y el hostigamiento que sufrió por parte de la población mestiza debido a su origen étnico, al salir de Sayula con la intención de estudiar en la ciudad de Acayucan (Lawrence Clark no aclara a qué escuela iba este popolucas en Acayucan, pero sólo existía la Normal Regional para continuar en el siguiente nivel de enseñanza). El relato está narrado en tercera persona:

Cuando él terminó la primaria se fue a (Acayucan). Después de haber completado sus estudios aquí (Sayula), se fue a inscribirse a la escuela secundaria. Cuando salió de ese lugar; algunos de los estudiantes dijeron que lo llevarían al parque. Allí lo agarraron y le empezaron a cortar el pelo. Luego lo llevaron a otro lugar y le empezaron a poner pintura en la cabeza [...] luego se puso una cubeta en la cabeza y regresó (a Sayula). Eso es lo que siempre sucede cuando una persona va allí (a la escuela) (Clark, 1969: 39-45) [paréntesis del autor] [Traducción propia].

Clark se pregunta en este texto si este tipo de prácticas influenciaron las decisiones de algunos popolucas para no continuar estudiando fuera de Sayula: “sin embargo, hay quienes han abandonado la escuela secundaria y uno se pregunta si los ritos de iniciación, mencionados en esta historia, han contribuido a este desaliento por parte del alumno” [Traducción propia] (1962: 38).

La historia de vida de Panuncio Isidoro, tal como el caso de Gaudencio Hernández, está marcada por este tipo de experiencias que, lejos de provocar en

---

<sup>53</sup> Entrevista realizada a Panuncio Isidoro, 14 de agosto de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz.



él un rechazo a su identidad étnica, le permitieron justificar sus acciones en el fomento de la lengua popoluca y crear discursos de pertenencia étnica. Por otro lado, él considera que determinados eventos influyeron drásticamente en las prácticas culturales de los popolucas de Sayula; entre ellos se encuentran los proyectos socio-económicos del Estado mexicano en Sayula durante la segunda mitad del siglo XX.

Panuncio afirma que uno de los factores que determinaron el abandono, el olvido y la pérdida de la cultura tradicional popoluca fue la apertura de la Carretera Transístmica, pues ésto fue el prólogo del inicio de una serie de cambios en la vida cotidiana de la población: “todo empezó cuando Miguel Alemán decidió abrir la Carretera Transístmica. A partir de ese momento la modernidad nos llegó, pero lamentablemente también provocó que muchas personas dejaran de hablar el popoluca, que las mujeres ya no utilizaran sus vestidos tradicionales y que muchos no vieran bien ser popolucas”.

En este sentido, Calixta Guiteras ([1952] 2009) observó que entre 1949 y 1951 (durante la construcción de dicha Carretera) se dieron una serie de cambios en las prácticas sociales de los popolucas: el cambio de indumentaria tradicional por la mestiza, el abandono de la lengua popoluca y la aparente incorporación a la economía nacional a través del aprendizaje de otros oficios distintos a las labores del campo (Guiteras, [1952] 2009: 328). Asimismo, Calixta Guiteras se percató de la aparente división social entre “atrasados” y “adelantados”. Estos últimos:

Asisten con mayor regularidad a la escuela, han comenzado a trabajar fuera del campo: como peones de albañil en la construcción de la escuela y en la carretera; son ellos los que organizan bailes y bailan a la moderna. Los muchachos tienen mayor libertad, sin embargo, en ambos sexos se manifiesta la rebeldía contra los cánones antiguos (Guiteras, [1952] 2009: 328).

Mientras tanto, los “atrasados” eran aquellos que continuaban practicando la lengua originaria, la vestimenta tradicional y continuaban laborando en el campo, no asistían a las escuelas nocturnas para adultos ubicadas en Sayula y no se incorporaban a las actividades “modernas” de la Misión Cultural número 22, es

decir, a las nuevas prácticas laborales y culturales (Guiteras, [1952] 2009: 328). (Véase lamina 5).



Lámina 5. Popolucas de Sayula con vestimenta mestiza en 1952. Acervo fotográfico de Javier Sulvarán.

Estas dinámicas fueron propiciadas por los programas del Estado integracionista. Por una parte, la Misión Cultural Número 22 implementó acciones para que los popolucas aprendieran otras actividades laborales; a los hombres los capacitaron para aprender albañilería y carpintería, y a las mujeres en los oficios de corte y confección. Estas enseñanzas se llevaban a cabo en la nueva Escuela de Artes y Oficios construida por la Comisión del Papaloapan (Guiteras, [1952] 2009: 321). Algunos de los aprendices de esos oficios laboraron como peones en las construcciones de la Carretera Transístmica, el Hospital de Maternidad y la escuela federal Beatriz Velasco de Alemán. Calixta Guiteras advierte que estos popolucas creían conveniente dedicarse a estas actividades: “Estos muchachos

dejaron de cultivar la tierra y dicen que con lo que ganan compran todo lo que necesitan ellos y sus familias y que tienen más dinero que trabajando en el campo” ([1952] 2009: 328).<sup>54</sup>

Por otra parte, la escuela rural federal en Sayula llevó a la práctica el discurso ideológico del Estado de “mexicanizar a los indígenas”, desplegando duras medidas, como castigos por utilizar el popoloca, con el fin de generar entre la población un rechazo hacia las prácticas culturales originarias, especialmente con referencia al idioma indígena.<sup>55</sup>

De manera que las percepciones de los popolucas sobre su cultura se convirtieron en sinónimo de “atraso”; muchos de ellos decidieron negar el uso de la lengua y con ello su origen étnico como estrategia para “entrar” a la nación.<sup>56</sup> Particularmente los jóvenes durante esa época, fueron los principales protagonistas en tratar de integrarse a las actividades de los “adelantados”. Al respecto Calixta Guiteras menciona:

Es necesario establecer diferencias en cuanto a la nueva y las viejas generaciones: la primera está dispuesta a abandonar aquellas tradiciones que les impiden dedicarse a trabajos nuevos y mejor remunerados [...] Por lo observado hasta ahora en Sayula, puede pensarse que las nuevas modalidades, los nuevos valores, los nuevos contactos con la cultura mexicana, no producirán desajustes de la personalidad, ni acarrearán conflictos destructivos, siempre y cuando en cada etapa se les respete en lo que tienen y en lo que son (Guiteras, [1952] 2009: 340).

Quizá con justa razón, Panuncio Isidoro manifiesta que a partir de este momento las prácticas popolucas, hoy consideradas “tradicionales”, se perdieron y se olvidaron. Este periodo fue sin duda un parteaguas. Pero entonces ¿Por qué razón

---

<sup>54</sup> De acuerdo a las referencias de los pobladores de la localidad que experimentaron estos proyectos gubernamentales, los trabajadores de Sayula incorporados como peones en la Comisión del Papaloapan, continuaron laborando hasta el final de la construcción de carretera Transístmica en el puerto de Salina Cruz, Oaxaca, algunos de ellos regresaron a la localidad y otros decidieron establecerse en algunas de las poblaciones aledañas a dicha vía de comunicación terrestre.

<sup>55</sup> La violencia física y simbólica ejercida por los docentes mestizos de las primeras escuelas federales en Sayula generó ciertas reacciones como resultado de los métodos y la prohibición del uso de la lengua popoloca. Como se ejemplifica en la autobiografía de Antonio Miguel García, ex promotor bilingüe de Sayula, perteneciente a la DGCP-Acayucan: “En aquel momento, cuando yo tenía 7 años, me mandaron a la escuela para que yo *olvidara* mi idioma el mixe-popoloca, otras personas me odiaban a mí y yo no les hacía caso, me tapaba los oídos para poder continuar mi camino” (Anguiano, 2003: 65) [cursiva mía].

<sup>56</sup> Entrevista realizada a Carlos Bibiano, 14 de diciembre de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz.

o razones se están desarrollan hoy en día procesos de reactivación de la cultura e identidad indígena en Sayula? ¿Qué tipo de factores influyeron en sus percepciones acerca del valor de su origen étnico?

Desde principios de la década de los años setenta del siglo veinte, el Estado mexicano impulsó programas con el objetivo de desarrollar la economía y las prácticas culturales de los diversos grupos étnicos en el Sur de Veracruz y en todo el país. Esto desembocó en un nuevo impulso enfocado en el reconocimiento de lo indígena; por esta razón hubo una innovación en la política indigenista, tras el fracaso y la crítica de diversos académicos por los proyectos integracionistas (Velázquez, 2011: 210).

El 1 de julio de 1974 se inaugura en la ciudad de Acayucan el Centro Coordinador Indigenista Zoque Popoluca (CCI). De igual manera, se emprendió “el establecimiento de escuelas, la enseñanza de prácticas de higiene occidentales, la introducción de nuevos cultivos y habilidades laborales y el reforzamiento de los lazos con el mundo exterior” (Saldívar, 2008: 65-66). Más tarde, en 1975 se realizó en Acayucan el Primer Congreso Regional Indigenista (producto del Primer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas, celebrado el mismo año en Janitzio, Michoacán), donde se tenía un enfoque de participación de las comunidades indígenas, a través de ciertos líderes que fungieron como representantes (Báez-Jorge, 1985: 13-15).

En 1977 se creó la Dirección General de Culturas Populares (DGCP) que tenía como objetivo impulsar “el desarrollo de las culturas étnicas” (Anguiano, 1979: 580; Velázquez, 2011: 212). Al inicio de las operaciones de la DGCP, Marina Anguiano Fernández propuso que el primer curso de Capacitación de Técnicos Bilingües en Cultura Indígena se llevara a cabo en el Sur de Veracruz y el noroeste de Oaxaca debido a la diversidad de grupos étnicos asentados en esta área. Así pues, fue en la ciudad de Acayucan (Unidad Acayucan) que esta “capacitación” se desarrolló (Anguiano, 2003: 15). Para la DGCP-Acayucan:

El objetivo principal de este proyecto [...] era capacitar a jóvenes indígenas con nivel escolar promedio de primaria terminada, como investigadores, conservadores y

promotores de su propia cultura [...] los estudiantes conocieron los elementos que constituían su realidad étnica y lingüística. Posteriormente, difundieron las investigaciones realizadas en las comunidades para así crear y revalorar su patrimonio cultural. Asimismo, promovieron acciones para que se mantuvieran las expresiones propias que estaban a punto de perderse [...] Otro de los aspectos importantes era el reforzamiento que hicieron de la organización social de tipo colectivo de las comunidades, la cual les ha dado una cohesión grupal para enfrentarse con el exterior (Anguiano, 2003: 13).

Los requisitos que tenían para la selección de estos indígenas era:

Ser hablantes nativos de una lengua indígena, hijos de padres indígenas y que hablasen, además, el español; que se identificarán como indígenas dentro de su grupo; que mostrasen interés en conocer su cultura o que conociesen algunos aspectos de la misma; que mostrasen interés por conocer mejor su idioma y sus relaciones con otras formas de cultura; *no era indispensable que tuvieran estudios avanzados, ya que con frecuencia el contar con una alta escolaridad va en contra de un apego por la cultura nativa y trae un sentimiento de alejamiento para con sus comunidades. El contar con educación primaria era suficiente para los objetivos considerados*; que fueran varones entre los 18 años y los 25 años. No se pensó en mujeres, debido a que en la zona no se veía con buenos ojos que desempeñasen este tipo de trabajos (Anguiano, 2003: 28) [Cursivas mías].

De esta selección fueron elegidos 35 alumnos hablantes de cinco lenguas: 10 zoque-popolucas (originarios de Hueyapan de Ocampo y Soteapan); 2 mixe-popolucas (ambos de la cabecera municipal de Sayula); 13 nahuas (de los municipios de Mecayapan, Pajapan, Cosoleacaque y Oteapan), todos pertenecientes al estado de Veracruz, mientras que del vecino estado de Oaxaca fueron 8 mixes (de los municipio de San Juan Guichicovi) y 2 chontales del estado de Tabasco (Anguiano, 2003: 29-30).

Estos técnicos bilingües fueron capacitados para que fueran promotores culturales en sus comunidades, para “que promovieran el fortalecimiento y el desarrollo de las culturas étnicas, enriqueciendo, de esta manera, la nacionalidad mexicana” (Anguiano 2003, 14). Por esta razón, se creó, como parte de la DGCP, la Unidad Regional de Culturas Populares en Acayucan como un espacio físico institucional para la labor de estos técnicos (Anguiano, 2003: 153).

Dentro de este programa se capacitó a Antonio Miguel García y a Miguel Ángel Osorio Hernández (ambos de 20 años), originarios de Sayula (Anguiano, 2003: 55). Ellos cubrieron los requisitos de la DGCP, con excepción del liderazgo dentro de la comunidad, por ello, según Panuncio Isidoro y Julián Argüelles<sup>57</sup>, sus resultados como técnicos bilingües fueron mínimos. Tanto Panuncio como Julián tuvieron mayor participación dentro de este organismo estatal, pues en innumerables ocasiones mostraron el *Baile de la Malinche* dentro de los eventos de la DGCP-Acayucan. A pesar de que no eran técnicos bilingües, asumieron el rol de promotores culturales en Sayula recuperando los diálogos originales de este baile, a través de entrevistas a los ancianos que en su juventud practicaron dicha danza y que recordaban la indumentaria, la coreografía y los acordes musicales al son de las jaranas.

Panuncio Isidoro y Julián Argüelles publicaron un libro sobre los diálogos del *Baile de la Malinche* y la coreografía, asesorados por Guido Münch y Marina Anguiano Fernández en conjunto con los técnicos bilingües (Anguiano, 2003, 73). (Véase lámina 6). Durante mi trabajo de campo visité las oficinas de la DGCP-Acayucan para revisar los archivos técnicos, sin embargo, no encontré otros trabajos o documentos que hiciera referencia a las actividades de Antonio Miguel García y Ángel Osorio Hernández. Uno de los funcionarios de esta dependencia me refirió que estos técnicos participaban muy eventualmente.<sup>58</sup> Asimismo, traté de ubicar a estos popolucas en la misma cabecera municipal de Sayula, sin embargo, las únicas referencias que me proporcionaron fueron sobre Antonio Miguel García, quien en la actualidad reside en la ciudad de Xalapa, Veracruz.

---

<sup>57</sup> Julián Argüelles, actualmente tiene la edad de sesenta y cinco años, labora como aparcero de ganado en la comunidad de Almagres. En la localidad se ha encargado de realizar el baile de la Malinche desde el año de 1980 hasta el 2005. Ha gestionado recursos para confección de los trajes y el pago retributivo a los participantes con apoyos de la DGCP-Acayucan y de la Casa de Cultura de Sayula en diferentes administraciones.

<sup>58</sup> Plática informal con funcionario de la DGCP-Acayucan, 19 de noviembre de 2014, Acayucan, Veracruz.



El monarca Julián Argüelles López,

Lámina 6. Julián Argüelles vestido de monarca en un evento de la DGCP-Acayucan. Imagen tomada de Münch (1983: 357).

No está claro por qué razón Panuncio y Julián no fueron contratados como Técnicos Bilingües, sin embargo, ellos por sí mismos asumieron este papel en la cabecera municipal de Sayula. Desde 1979 colaboraron con la DGCP-Acayucan, a pesar de que no tuvieron un pues oficial como empleados de la DGCP. Es interesante hacer notar que Panuncio era profesionista en el momento de iniciar su labor de promotor cultural independiente, contradiciendo uno de los requisitos para la selección de técnicos bilingües: “no deberían ser profesionistas porque regularmente esto generaba un desapego hacia sus orígenes étnicos” (Anguiano, 2002: 23). No obstante, como ya narré Panuncio utilizó su profesión para enseñar la lengua indígena en la escuela primaria de la localidad.

Debido en parte a las acciones de Panuncio Isidoro y Julián Argüelles, se generaron nuevas dinámicas en la cabecera municipal de Sayula, en los ámbitos culturales y en la percepción identitaria, ya que trataron de revalorar las prácticas

culturales y proponían que la lengua indígena se utilizara con mayor frecuencia, bajo la idea de “que nuestra lengua no se pierda”, “es necesario recuperar la cultura de Sayula”. Esto chocaba de alguna manera con las experiencias de muchos popolucas respecto a su identidad indígena, la cual había sido reprimida por los maestros federales, por lo menos desde treinta años atrás.<sup>59</sup> Desarrollaron diferentes actividades independientes de la DGCP-Acayucan, tales como muestras de la gastronomía local y reuniones con el fin de “rescatar” diferentes tradiciones y promover un mayor uso del idioma popoluca, entre 1970 y 1980.

Esta nueva etapa del Estado mexicano con relación a los diferentes grupos étnicos del país, permitía el surgimiento de nuevos sujetos sociales con la capacidad de reactivar las tradiciones indígenas y así como percepciones opuestas al integracionismo. El ejemplo de Sayula con respecto a los programas estatales permite observar hasta qué punto existieron consecuencias a partir de los desfases del Estado con respecto a las poblaciones de origen étnico. En un primer momento, el rechazo por parte de los maestros federales hacia la lengua y la cultura de los popolucas, y más tarde, una apertura hacia la participación de los indígenas en el impulso y reconocimiento de sus prácticas culturales con la gestión del INI y la DGCP.

Los proyectos para incorporar y volver participativo al indígena han sido siempre gestionados desde la centralidad del Estado, produciendo diferentes respuestas en las realidades locales. Una de esas respuestas fue el surgimiento de nuevos líderes en las comunidades, lo que algunos autores expresan con el término de “caciques culturales” (Por ejemplo Baronnet, 2009: 305).

En Sayula, Panuncio obtuvo liderazgo debido a su relación con la DGCP-Acayucan ya que fue apoyado económicamente por esta instancia (como veremos enseguida) y desempeñó un papel importante en la difusión de determinadas prácticas culturales. Sin embargo, estas acciones provocaron a la larga confrontaciones con otros popolucas que se resistieron al uso a las propuestas de Panuncio; por ello formularon sus propios discursos y acciones con el fin de

---

<sup>59</sup> Entrevista realizada a Panuncio Isidoro, 30 de agosto de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz.



fomentar las tradiciones popolucas, buscando la manera de legitimarlas como lo “auténticamente popoluca”.

### **2.3 Las contiendas por el control de los bienes culturales**

Las actividades de Panuncio Isidoro lograron que la población de Sayula lo considere hoy en día como un “historiador local”, con cierta autoridad para relatar los significados de las diferentes prácticas popolucas. Este reconocimiento es producto, por una parte, de su capital cultural construido por su experiencia como gestor de la etnicidad (Bourdieu, 2008: 129; Giménez, 2002: 7-8), y por otro lado, de su capacidad para construir redes con diversos actores y programas del Estado (DGCP-Acayucan y PACMyC).

Del año 1995 al 2001, Panuncio estuvo a cargo de la presentación y difusión del *Baile de la Malinche* de Sayula; ello implicaba las confecciones de los trajes de *la Malinche*, *los Españoles*, *Moctezuma* y *los guerreros aztecas*, tratando de conservar la vestimenta original (penachos elaborados de papel china, coronas rematadas con espejos, y la vestimenta cotidiana que vestían las ancianas de la localidad), el arreglo musical de las jaranas que acompañan esta danza de conquista (rasgueos, pausas y contrarritmos) y la restauración de los diálogos en popoluca que se realizan en este drama.<sup>60</sup> Asimismo, estuvo a cargo, junto a Julián Argüelles, de la selección de los participantes y los ensayos de esta danza. Para llevar a cabo todo este trabajo contó con el apoyo económico de la DGCP-Acayucan, y a cambio de ello, se le solicitó que este baile participara en eventos como inicios y clausuras de talleres, exposiciones de bailes, muestra de gastronomía local, apertura de los programas en comunidades indígenas, entre otros que abarcaba el área de trabajo de esta dependencia (Anguiano, 2003: 154).

Si bien esta capacidad de agencia de Panuncio en la movilización del repertorio cultural (Velasco, 2002: 338-339) le ha permitido la adquisición de

---

<sup>60</sup> Entrevista realizada a Panuncio Isidoro, 30 de agosto de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz; Entrevista realizada a Julián Argüelles, 20 de diciembre de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz.

prestigio y autoridad, también ha generado diferencias y confrontaciones con otros habitantes de Sayula, que de la misma manera se definen como indígenas y desarrollan estrategias para “recuperar las tradiciones”.

La labor de Panuncio Isidoro, se apoya en determinadas redes con gestores de los programas del Estado (CDI, DGCP-Acayucan y PACMyC), académicos (como el Antropólogo Alfredo Delgado Calderón, investigador del INAH, quien le ha apoyado con la publicación de poemas y narrativas en castellano y popoluca) y grupos de poder en la localidad (miembros de los partidos políticos PRI, PAN y PRD, así como la Asociación Ganadera Local).

Algunos pobladores de Sayula han criticado este acercamiento con grupos de poder local y los aparentes beneficios económicos que obtiene por parte de los programas del gobierno federal para la promoción de las prácticas indígenas, ya que consideran que estos recursos no son utilizados adecuadamente. Se manifiestan en contra del uso instrumental de la cultura indígena por parte de Panuncio Isidoro, para obtener apoyos económicos. Por su lado, Panuncio ha criticado y obstaculizado los proyectos de otros pobladores de Sayula que buscan desarrollar talleres para preservar la indumentaria indígena y la música de Son practicada en Sayula.<sup>61</sup> Por ejemplo, Maricela Ambrosio propuso a la Casa de Cultura en el año 2010, la creación de un taller de bordado de vestimenta indígena; para que la administración municipal le otorgara el espacio y los recursos económicos para realizar el taller necesitaba de la aprobación de Panuncio Isidoro, ya que él asesoraba las actividades de la Casa de la Cultura a pesar de no contar con un nombramiento oficial. Panuncio rechazó este taller ya que él consideraba que “la enseñanza en este taller no eran de los auténticos *popolucos* [popolucas]”.<sup>62</sup>

Debido a estos desacuerdos, han surgido nuevas propuestas, que si bien no contradicen los significados y las formas en que Panuncio define lo indígena,

---

<sup>61</sup> Entrevistas realizadas a Julián Argüelles, 20 de diciembre de 2014; Pascual Isidoro 13 de diciembre de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz; Entrevista a Juan Palominos, 19 de noviembre de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz.

<sup>62</sup> Entrevista realizada a Maricela Ambrosio, 10 de agosto de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz.

les imprimen nuevas características.<sup>63</sup> La gramática popoluca es un buen ejemplo para señalar estas disputas.

En 1961, el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) publicó el *Nuevo Testamento en popoluca de Sayula* (1966), producto de las investigaciones de la lengua popoluca dirigidas por Lawrence E. Clark en la cabecera municipal de Sayula. Treinta y dos años después se imprimió el *vocabulario popoluca de Sayula* (1995). A partir de estas publicaciones surgieron diferentes posturas en torno al uso de esta propuesta de escritura de la lengua, protagonizadas especialmente por Panuncio Isidoro, Pablo Vidaña<sup>64</sup> y Julián Argüelles.

Panuncio Isidoro colaboró con Lawrence E. Clark para la creación de un diccionario que sentaría las bases para traducir el Nuevo Testamento al popoluca. A principios de 1999, una delegación del INI se reunió con Panuncio para colaborar en la coordinación de un taller de lengua indígena, que no se realizó por la falta de alumnos interesados. En esta reunión “los investigadores [gestores del INI] me dijeron que la lengua que se utilizaba en Sayula era mixe-popoluca, y no *popoluco* nada más, y que ésta estaba emparentada con la lengua mixe de

---

<sup>63</sup> Otro actor que ha criticado las redes con grupos de poder en la localidad y programas del Estado, así como el manejo de algunas prácticas culturales por parte de Panuncio Isidoro, es Josué Marcial (véase a detalle acerca de este actor en el capítulo III). Él considera que la trayectoria de Panuncio ha estado plagada de beneficios económicos que no han fortalecido la cultura indígena, asimismo piensa que el uso de la lengua sólo lo ha utilizado para crear diccionarios y narrativas en lengua popoluca contradiciendo su postura basada en transmitir esa información a toda la población de Sayula. Sin embargo, Josué obtuvo asesoría en la elaboración de canciones de rap por parte de Panuncio, a través de Manuel Manzano. La críticas de este joven hacia las actividades del autoproclamado “promotor bilingüe” manifiestan cierto rechazo hacia las relaciones con el Presidente de la Asociación Ganadera Local, con miembros del Partido Institucional Revolucionario (PRI) local y con la presidencia municipal, ya que muchas veces éstos han apoyado sus proyectos pero a cambio, utilizan esos apoyos como propagandas políticas. (Entrevista con Josué Marcial, 20 de agosto de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz).

<sup>64</sup> Pablo Vidaña Mayo fue presidente municipal de Sayula de 1970 a 1976, derrocando para ello al cacique local Víctor Antonio Reyes. Éste último dirigía la administración municipal desde 1954 hasta su caída electoral. Éste controlaba las decisiones del cabildo. Imponía candidatos en el Partido Revolucionario Institucional (PRI) durante las contiendas electorales. En 1970 Pablo Vidaña fue impuesto como candidato del PRI a la presidencia municipal por órdenes del ex-presidente de México Miguel Alemán Valdés, por esta razón el cacique local rompió relaciones con el partido político PRI, proponiéndose como candidato del Partido Popular Socialista (PPS). Pese a que Víctor Antonio Reyes no aceptó su derrota, recibió órdenes de Miguel Alemán para que se desistiera de cualquier acto violento en contra del entonces presidente municipal de 28 años de edad. Durante su administración realizó una serie de cambios importantes en Sayula, producto del apoyo del presidente Miguel Alemán, originario de Sayula, entre los que destacan la construcción de las siguientes escuelas: Secundaria Técnica Agropecuaria Núm. 60, Albergue Indígena “Niño Artillero” con el apoyo del Instituto Nacional Indigenista (INI) y la edificación de la Escuela Normal Urbana de Sayula. Asimismo, llevó a cabo la pavimentación de las principales calles de la zona centro, y logró instalar los servicios de agua entubada en la cabecera municipal.

Oaxaca. Me enseñaron también otra forma de escribir nuestro idioma a partir de la utilización de acentos en algunas letras”. Es necesario aclarar que se eligió a este popoluca porque era considerado como un “promotor cultural” en la DGCP-Acayucan, lo que le llevó a ser nombrado “representante tradicional” de Sayula.<sup>65</sup>

Panuncio Isidoro adoptó esas sugerencias y las desarrolló más tarde en la escritura de su libro de poemas en popoluca y castellano, publicado con el apoyo del PACMyC y CONACULTA en el año 2000. Ésto provocó las críticas de Pablo Vidaña Mayo<sup>66</sup> quien se opuso a esas modificaciones gramaticales ya que:

No se puede cambiar la escritura del *popoluco* [idioma popoluca] de buenas a primeras, sólo porque unos maestros de fuera [agentes del INI] consideren mejor añadirles acentos para que se vea mejor. El diccionario que hizo Don Lorenzo [Lawrence E. Clark] y el Instituto [Instituto Lingüístico de Verano] es la única manera de escribir correctamente el *popoluco* [popoluca]. Panuncio cometió el error de modificar la escritura a su *antojo*, como si eso fuera de su propiedad y sin que la opinión de otros paisanos no valiera.<sup>67</sup>

Para Pablo Vidaña la manera correcta de autoidentificarse es como “indígena *popoluco*”. Asimismo, piensa que “la esencia de la escritura popoluca” son las cinco vocales y la inclusión de una sexta ʘ, por ejemplo nʘ (agua) [nʘ ´ ʘ], además de la diéresis en las vocales y las palabras que terminen en a˘s˘uʘ (respirar) [asuu], y finalmente el apóstrofe en algunas letras como t ʘyu´mp (robar) [tuuyump].

Por otro parte, Julián Argüelles propuso adherirle la letra *k* en vez de *c* a algunas palabras para complementar la pronunciación. Decidió realizar esta modificación ya que se percató que las comunidades de Guichicovi del estado de Oaxaca y hablantes del mixe, utilizan, según él, esta letra en su fonética y en su ortografía. Julián Argüelles ha participado en varias reuniones organizadas por la

---

<sup>65</sup> Entrevista realizada a Panuncio Isidoro, 20 de agosto de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz.

<sup>66</sup> Pablo Vidaña a la edad de doce años fue integrado al proyecto del Instituto Lingüístico de Verano en Sayula basado en “adoptar a un niño indígena”. Los miembros de este instituto tenían la intención de otorgar becas para niños popolucas de Sayula para que éstos lograran a completar sus estudios hasta el nivel media superior, una vez que estos terminaran esta etapa tenían la obligación de propagar la fe protestante en la misma población y la región. El misionero religioso de origen alemán Alfred Bernhard Lau en 1960 se encargó de la adopción de doce niños en Sayula, incluido Pablo.

<sup>67</sup> Plática informal con Pablo Vidaña Mayo, 13 de noviembre de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz.

CDI para la promoción de las tradiciones indígenas, por lo que ha viajado a diversas comunidades indígenas en los estados de Oaxaca, Chiapas, Guerrero, entre otros.

Este aspecto se debe a que la DGCP-Acayucan lo consideró como un indígena que tenía las capacidades culturales e intelectuales para fomentar la tradición de la localidad. Asimismo, gracias a la recuperación del *Baile de La Malinche de Sayula*, laboró junto a Panuncio desde 1970 hasta que en 1986 rompieron sus relaciones.

Para él las acciones de Panuncio Isidoro persiguen la obtención de recursos económicos. Julián manifiesta que “me di cuenta de que Panuncio se llevaba mucho dinero de los apoyos del INI y la DGCP, por esa razón decidí dejar de trabajar con él”.<sup>68</sup>

Por otra parte, Pablo Vidaña reconoce el liderazgo y la trayectoria de Julián Argüelles en las actividades de revitalización de las tradiciones, pero no acepta el cambio ortográfico. Las confrontaciones por la escritura indígena en Sayula, ejemplifican las disputas por el uso del capital cultural, protagonizadas principalmente por tres actores centrales en las labores de gestión cultural. La tensión entre ellos obedece principalmente a los desacuerdos acerca de la escritura del popoluca de Sayula, especialmente frente a Panuncio Isidoro, cuya propuesta se ve legitimada por su autoridad y liderazgo como promotor cultural.

El interés del Estado por formar sujetos letrados con orígenes indígenas y con algún tipo de liderazgo, para convertirlos en maestros bilingües dio lugar “[al] control procesual del monopolio de la mediación legitimadora del Estado y la redistribución discrecional de favores materiales y simbólicos en las sociedades rurales interétnicas” (Baronnet, 2012: 305). Esto implicó a la postre que estos maestros y promotores indígenas obtuvieran cierto poder dentro de sus comunidades. Luz Olivia Pineda (1993) en su estudio de los maestros bilingües en Los Altos de Chiapas, considera que:

---

<sup>68</sup> Plática informal con Julián Argüelles, 20 de diciembre de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz.

Los maestros líderes saben representar perfectamente su papel de intermediario entre dos culturas. Utilizando la demagogia gubernamental, se ubican en una posición en la que obtiene doble provecho; del gobierno obtienen ingresos, dádivas, reconocimiento y juego político real; de la comunidad obtienen ingresos (a cambio de plazas, favores, etcétera), mujeres, respeto, admiración e influencia. Ambas, caras de una misma moneda (Pineda, 1993: 186) [Paréntesis de la autora] .

Pineda (1993) propone denominar a estos sujetos como “caciques culturales”, ya que éstos no sólo obtuvieron liderazgo y prestigio, sino que además, para mantener esta posición social, dominaron las expresiones culturales de sus comunidades. Ésto ha generado la redistribución del poder político local y el control sobre determinadas prácticas culturales. Al respecto Bruno Baronnet (2009) menciona, en el contexto de los Altos de Chiapas, que “el capital económico y simbólico de estos funcionarios federales indígenas les permite acceder a puestos de poder en las jerarquías de la administración indigenista, y ocupar cargos de presidentes municipales que hace de ellos verdaderos caciques culturales influyentes y controversiales” (Baronnet, 2009: 306).

Retomando lo anterior, propongo que Panuncio puede ser considerado como un *controlador de los bienes culturales*, debido a su protagonismo y liderazgo en el ámbito de la redefinición de las prácticas culturales popolucas. Al igual que en el caso de los tzotziles de Chiapas (Olivia, 1993), este actor, a partir de su incorporación (indirecta) como promotor cultural de la DGCP-Acayucan en 1979, emprendió un proceso de selección del repertorio cultural y más tarde una administración de esas prácticas, con el fin de “rescatarlas”, tal y como observamos arriba con el proceso de recuperación de la danza de *La Malinche* y de la lengua popoluca. Ésto ha provocado confrontaciones entre quienes cuentan con el capital cultural para elaborar propuestas y competir por la legitimación de la cultura indígena.

En este sentido, el caso de Panuncio es distinto a los “caciques culturales”, analizados por Pineda (1993) y Baronnet (2009) en Chiapas, ya que las dinámicas sociales son muy distintas. Asimismo, la relación con el Estado fue diferente; los

maestro bilingües de estas comunidades han asumido roles de cacicazgo económico y político con mayor fuerza.

Es evidente que una cultura no se puede dominar y mucho menos controlar totalmente por agentes locales; pero existen procesos de legitimación de lo propio y local, definido como lo “auténtico”, y determinados sujetos utilizan su capital cultural (heredado y adquirido) (Bourdieu, 2008: 30) para definir lo popoluc. Mediante distintos mecanismos de afirmación y legitimación ejercen un control de significados y prácticas, tratando de imponerlos como “emblemas culturales” (Bartolomé, 2014: 66).

#### **2.4 La traducción del Nuevo Testamento a la lengua popoluc y las disputas por un bien cultural**

En el proceso de revalorización del acervo cultural popoluc de Sayula, la traducción del Nuevo Testamento a la lengua indígena ha cobrado una carga simbólica, distinta, hasta cierto punto, de los propósitos originales. Esta versión se titula *Aye nam acuerdu iwawwat Jesucristo* y fue publicada en 1969 por el Instituto Lingüístico de Verano (en adelante ILV).

En 1954, misioneros del ILV se instalaron en la cabecera municipal de Sayula con la intención de hacer investigación lingüística del popoluc. El propósito era conocer el idioma para llevar a cabo la traducción del Nuevo Testamento “para introducir a los popolucas a la iglesia protestante”.<sup>69</sup>

Las investigaciones lingüísticas estarían dirigidas por Lawrence E. Clark (*Don Lorenzo Gringo* para los habitantes de Sayula por su origen norteamericano), además de Dennis Hul (encargada del estudio léxico-semántico) y Richard Rhodw (a cargo del análisis morfológico y sintáctico). Para llevar a cabo dicha investigación seleccionaron a determinados pobladores hablantes del popoluc en Sayula para que colaboraran en el estudio del idioma indígena. Fue entonces que

---

<sup>69</sup> Entrevista realizada a Pablo Vidaña, 13 de diciembre Sayula de 2014, Alemán, Veracruz.

recurrieron a Carlos Rofino, Catalina López, Panuncio Isidoro y Fortino Vidaña (Clark, 1984: IV). Producto de esta colaboración salieron a la luz en 1984 una serie de narraciones acerca de un incendio que consumió a la localidad durante la revolución, así como leyendas e historias de vida de los mismos popolucas.

A pesar de que esta investigación formaba parte de un gran proyecto dirigido a la conversión religiosa en México y Centroamérica (Hicks, 1984: 18), el equipo de Clark en un principio no reveló estas intenciones, sino que argumentó que la visita era para investigar la fonética y gramática popoluca. Por esta razón, los popolucas seleccionados para colaborar en este proyecto aceptaron con beneplácito. Durante ese tiempo Gelacia Ceballos Gómez era presidenta municipal de Sayula, quien sólo administró el gobierno municipal de 1950 a 1951 debido a su deceso provocado por un infarto. Fue ella quien propuso la participación de los mencionados popolucas.

La traducción del Nuevo Testamento de la Biblia requirió alrededor de ocho meses de intenso trabajo en 1958; cada colaborador tenía el compromiso de trabajar por etapas, con asesoría de los lingüistas. Panuncio Isidoro colaboró con la traducción del Evangelio de San Mateo. No pudo continuar, manifestando que sus labores como maestro de primaria no se lo permitían. Sin embargo, este argumento tan sólo fue una excusa, ya que en realidad al percatarse de las intenciones de proselitismo religioso del ILV, decidió renunciar, aunque continuó colaborando con ellos bajo el acuerdo de no participar en las actividades religiosas que este instituto realizaba.<sup>70</sup>

Como ya se mencionó arriba, el objetivo de esta labor era conseguir específicamente la conversión de los popolucas de Sayula, a partir de la utilización de la lengua. Sin embargo, sus propuestas no influenciaron mucho en el cambio de fe religiosa, ya que de 1970 a 1990 los practicantes evangélicos en la cabecera municipal de Sayula representaron menos del 5% (Melgar, 1995: 284).

Ejemplares del Nuevo Testamento traducido al popoluca llegaron a Sayula en 1971 (dos años después de su publicación); fueron obsequiados a los

---

<sup>70</sup> Entrevista realizada a Panuncio Isidoro, 20 de agosto de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz.



popolucas que decidieron integrarse a la religión difundida por el ILV, además de ponerse en venta para toda la población en el templo Adventista del Séptimo Día, construido por el mismo Instituto (ubicado al poniente de la localidad). Es por esta razón que actualmente esta publicación se encuentra en posesión de un gran número de habitantes de la cabecera municipal, o por lo menos eso es lo que algunos de ellos aseguran.

Este suceso trajo consigo respuestas encontradas: por una parte se aceptó con beneplácito la labor de investigación sobre la lengua indígena; por otro lado, hubo críticas respecto a este resultado, ya que algunos popolucas consideraban que parte de su cultura se estaba “comercializando”.

Actualmente, han surgido diferentes posturas en torno a este documento; para los habitantes de Sayula con orígenes étnicos posee un valor simbólico por el sólo hecho de estar escrito en la lengua indígena, ya que forma parte del acervo material, intelectual y simbólico de la cultura local. Pero para la población integrada a la iglesia de los Testigos de Jehová tiene un significado completamente distinto, como veremos a continuación.

Esta versión del Nuevo Testamento no fue utilizada por ninguna organización religiosa hasta hace por lo menos dos años, por parte de los Testigos de Jehová. Los dirigentes de esta iglesia decidieron utilizar la lengua indígena y el Nuevo Testamento traducido al popoluca en sus oficios religiosos, con fines proselitistas:

La intención de tomar esta biblia y el hablar el *popoluco* [popoluca], tanto en nuestros servicios [reuniones] en la iglesia como al momento de llevar la palabra de Dios a cada hogar de Sayula, es con el fin de predicarles con mayor entendimiento pues muchos de los que hablan este dialecto [sic] entienden mejor las parábolas y conceptos de la enseñanza de Dios que con el español [castellano]. Pensamos nosotros [los Testigos de Jehová] que llegamos a su corazón con mayor facilidad si les hablamos en *popoluco*.

Las actividades de los Testigos de Jehová se basan en el estudio de los Evangelios utilizando sólo el popoluca. Los cultos se realizan dos veces por semana en su templo (ubicado en la parte norte de la cabecera municipal).

Durante el desarrollo de las reuniones religiosas, los hombres portan una pañoleta roja alrededor del cuello, señal, dicen ellos, de “pertenecer a los indígenas de Sayula”. Esta práctica es utilizada también por los mayordomos y sus ayudantes durante las procesiones de la fiesta patronal de San Isidro Labrador, ya que simboliza su condición de campesinos (según la tradición oral local). En cambio las mujeres adscritas a esta iglesia, utilizan estrictamente vestimentas reglamentadas por las autoridades religiosas: faldas hasta debajo de las rodillas, zapatos bajos y blusas sencillas.

Los Testigos de Jehová desarrollan una estrategia peculiar para ubicar a la población hablante de popoluca: durante sus recorridos por la localidad y en las visitas a los hogares de los pobladores de Sayula se comunican en la lengua indígena. Cuando hay una respuesta receptiva, los Testigos de Jehová realizan la invitación a sus cultos. Aunque no estén interesados en la propuesta religiosa, la gente del pueblo casi siempre busca la forma de adquirir el Nuevo Testamento en la lengua indígena.

Algunos popolucas de Sayula manifiestan que “estos ‘hermanos separados utilizan’ a su conveniencia este documento valioso de nuestro pasado como comunidad indígena”.<sup>71</sup>

Sin embargo, también hay habitantes que se manifiestan a favor de estas actividades, como Panuncio Isidoro, quien considera que “es bueno que hagan ésto porque utilizan la lengua popoluca, y eso es bueno porque genera que los jóvenes y niños *separados* [protestantes] aprendan el popoluca”.<sup>72</sup> Precisamente debido al conocimiento del idioma popoluca por parte de Panuncio, ha sido invitado en múltiples ocasiones a impartir clases intensivas sobre este idioma en el templo de los Testigos de Jehová de la localidad. Sin embargo, a pesar de estar de acuerdo en el uso la lengua indígena por parte de esta organización religiosa, no se ha convertido, pues él se considera un católico devoto.

---

<sup>71</sup> Entrevista realizada a Luis Martínez, 18 de noviembre de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz.

<sup>72</sup> Entrevista realizada a Panuncio Isidoro, 13 de diciembre de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz.

Existe un rechazo por parte de los popolucas no protestantes hacia las actividades de proselitismo ya mencionadas, principalmente por parte de quienes participan de las labores de recuperación de las tradiciones indígena. Este cuestionamiento también es una reacción frente a los cambios que los Testigos de Jehová y los pentecostales de Sayula han desarrollado, para frenar ciertas acciones contrarias a su doctrina. Un ejemplo de esto es la prohibición de celebrar los eventos funerarios “tradicionales”, que consisten en colocar siete semillas de cacao, siete nudos alrededor del cuerpo del difunto y siete tortillas para el viaje al inframundo. Pese a la vigilancia, los conversos los realizan de manera escondida:

Quando mi abuelo murió, una de mis tías era *hermana separada* [de religión protestante] y como era la mayor dijo que se iba a celebrar su entierro como su religión se lo decía, así que no hubo ni flores, ni velas, ni nada, todo triste. Nada como tradicionalmente se hace en Sayula: siete cacaos, siete tortillitas y siete nudos en el cuerpo, y si tienes dinero le echas unas cuantas pa´ que le pague allá abajo a los tigres, bueno eso es lo que cuentan. Así que como vi que no iban hacer nada así, antes de que cerraran la tapa [del féretro] para llevarlo al panteón le escondí, como pude, todas estas cosas. Porque pensé que no era justo que si a los *hermanitos separos* [protestantes] no les gusta esto, íbamos a dejar de seguir haciendo esta costumbre. Además, a mi pobre abuelo no le iba a gustar.<sup>73</sup>

De la misma manera, muchos habitantes de Sayula considera que el Nuevo Testamento traducido a su lengua indígena es parte fundamental de su identidad y de su acervo cultural, aunque en las acciones de los Testigos de Jehová una utilización de este bien cultural con fines propagandísticos.

## 2.5 “Las bodas tradicionales” como vías de afirmación étnica

*Los pobladores de Sayula son en su mayor parte indígenas y se rehúsan a dar nombres de las niñas cuando el empadronador los solicita. Cuando a alguno de estos indígenas se le pregunta la causa por la cual se niega a dar el nombre de sus niñas para que concurren a la escuela, contesta que no da nombres porque no desea que sus hijas asistan a la escuela porque “crían mañas y después no se casan”.*

**Manuel Malpica Mortera**, Maestro, misionero y delegado del Departamento de Educación y Cultura de la Raza Indígena, 1922.<sup>74</sup>

---

<sup>73</sup> Entrevista realizada a Rufina Osorio, 19 de septiembre de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz.

<sup>74</sup> Fragmento tomado del estudio de Laura Giraud (2013: 111).

En el este apartado, presentaré una descripción de las prácticas matrimoniales “tradicionales” entre algunos popolucas, quienes tratan de realizar esta ceremonia como “sus antepasados” lo hacían con el fin de reactivar la cultura indígena. Asimismo, en un marco comparativo, describiré de qué manera se desarrollaban las ceremonias relacionadas con las uniones conyugales a mediados del siglo XX, para lo cual utilizaré las referencias etnográficas que dieron cuenta de esta actividad en la localidad. El propósito de dicha comparación es observar las diferencias, las reelaboraciones y los nuevos matices con respecto a las denominadas “bodas tradicionales”, mismas que una porción de la población practica en la actualidad.

Los pobladores que hoy en día desarrollan las “bodas tradicionales” buscan continuar practicando esta tradición propia de los “antiguos popolucas”.<sup>75</sup> Sin embargo, las uniones matrimoniales que se realizaban en la mitad del siglo XX tenían la intención de generar y fortalecer lazos sociales, establecer intercambios económicos y relaciones de carácter político, así como la reproducción biológica y cultural dentro del grupo étnico (Bourdieu, 2004: 44-45).<sup>76</sup> Pese al interés y el esfuerzo de una parte de los pobladores interesados en las prácticas culturales indígenas de hoy, por tratar de reproducir este rito de paso (las bodas) como sus antepasados lo hacían, la función de esta ceremonia es hoy muy distinta. Las

---

<sup>75</sup> Establezco esta fecha porque durante este periodo se realizaron los trabajos etnográficos dan cuenta de las diversas etapas en las que se desarrollaban los lazos matrimoniales, específicamente en los trabajo de Guiteras ([1952] 2009) y Williams (1962). Los datos arrojados por estos autores me permite hacer una comparación entre las ceremonias matrimoniales durante ese tiempo y las actuales. Todo indica que después de esta fecha, producto del avecindamiento de población mestiza y alteña en la cabecera municipal (migrantes de Alto Lucero, Veracruz), se dejó de practicar de acuerdo a los cánones tradicionales.

<sup>76</sup> Las alianzas matrimoniales se establecen por la acción de un conjunto de determinados ordenamientos elaborados por un grupo social. Partiendo de ello, este ordenamiento es la que regula las intermitencias y las condiciones para que se desarrollen los matrimonios, incluyendo pautas, rituales de paso y la elección de los consortes de acuerdo a le reunión de ciertos capitales económicos, materiales y culturales, propicios para las transacciones matrimoniales en el grupo (Bourdieu 1991: 189). El grupo social codifica los símbolos que permiten las transacciones, es decir, los intercambios de dones, servicios, gentilezas, fiestas y ceremonias; estos elementos forman parte de los capitales simbólicos del grupo doméstico, propicios para lograr la reproducción biológica y social del grupo (D´Aubeterre, 2000: 86).

“bodas tradicionales”, como ellos les denominan, se realizan con el fin de cumplir con el requisito de “casarse bien, como debe de ser”.<sup>77</sup>

Las “bodas tradicionales” se realizan por dos razones; la primera es conocida como “promesa”. Ésta es un juramento hecho a los ancianos con liderazgo dentro del grupo doméstico (tíos o abuelos) en el momento en que algún adolescente ha empezado un noviazgo y pretende casarse más tarde. Sin embargo, estos enlaces matrimoniales se realizan hoy en día en menor medida ya que regularmente realizar estas bodas “a la manera tradicional” implica un gasto excesivo que muchas familias no pueden cubrir, aunque las familias de los comprometidos se ayuden tanto en sentido monetario como con mano de obra. Generalmente, los abuelos que tienen propiedades (terrenos o ganado) son los que sufragan la mayoría de los gastos. En muchos casos, como describiré adelante, estas “bodas tradicionales” se realizan hasta un par de años después de que se realizó el matrimonio por la vía legal, ejecutándose estos eventos con el fin de cumplir la “promesa”. La segunda razón es para “continuar con las tradiciones”. Estas prácticas las llevan a cabo los habitantes de la cabecera municipal que se encuentran interesados en “recuperar las tradiciones” o “continuar practicando la cultura indígena” y “no perder la identidad como popolucas”.

Las bodas tradicionales también expresan resistencias frente a las propuestas de las denominaciones evangélicas asentadas en la cabecera municipal, utilizándose como forma contestataria frente a las prohibiciones de los “hermanos separados”, ya que éstos consideran que las fiestas matrimoniales “tradicionales”:

Están mal porque son fiestas que sobrepasan los valores familiares que Dios nos hizo saber a través de la biblia. Los exorbitantes gastos para matar un cochino, una vaca y las borracheras no son propias de las uniones matrimoniales que en cambio, como pensamos nosotros [los testigos de jehová] deben de festejarse en el corazón no en fiestas que duren toda la semana.<sup>78</sup>

---

<sup>77</sup> Entrevista realizada a Emilia Ambrosio, 19 de noviembre de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz.

<sup>78</sup> Entrevista realizada a Javier González, 20 de octubre de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz.

En efecto, hay en la elaboración de estas celebraciones diferentes facetas, con la intención tanto de reactivar las prácticas culturales, como de hacer frente a los juicios de los conversos. Así pues, la alteridad religiosa es uno de los elementos que definen los límites identitarios frente a los otros; la distinción se crea a partir de la reelaboración de tradiciones como las bodas, que permiten marcar la diferencia y excluir a quienes no participan en este proceso.

A fin de esclarecer de qué manera los popolucas realizaban las prácticas matrimoniales, y el significado que le asignaban a esos eventos a mediados del siglo XX, a continuación mostraré las festividades relacionadas con las bodas popolucas de Sayula, a partir de los trabajos etnográficos de Calixta Guiteras Holmes ([1952] 2009) y Roberto Williams García (1961) quienes dedicaron especial atención a dicha práctica en esta población, corroborando estos datos con la investigación de Guido Münch Galindo (1983). Asimismo, describiré también de qué forma se reproducen estas bodas actualmente, para observar las resignificaciones que los actuales habitantes con orígenes popolucas realizan para legitimar esas acciones como genuinamente “tradicionales”.

Al final de este apartado describiré las percepciones de mujeres sayuleñas que experimentaron hace por lo menos veinte años este ritual que incluía el “pago de la novia”, es decir, un arreglo económico entre familias para formalizar los lazos matrimoniales sin que las mujeres tuvieran la libertad de decisión. Estas prácticas en la mayoría de los casos generaron violencia doméstica, lo que provocó un cambio generacional respecto a esas prácticas por parte de las mujeres popolucas. Esto de alguna manera rivaliza y contradice los discursos de revalorización étnica de algunas prácticas consideradas como “auténticas” o “tradicionales”, ya que el significado actual de la celebración de determinados ritos de paso es totalmente distinto. Hoy en día, las “bodas tradicionales” sirven para evidenciar hasta qué punto el discurso de revalorización y rescate de la cultura popoluca se contradice con respecto a los valores cotidianos.

Describiré a continuación el proceso de establecimiento de las relaciones matrimoniales a partir de lo descrito por Guiteras ([1952] 2009), Williams (1961) y Münch (1983), entre otros:<sup>79</sup>

Según los estudios, a mediados del siglo XX se practicaba la poligamia en la mayoría de los grupos étnicos pertenecientes a la familia popoluca (mixe-zoque popoluca) (Münch, 1983: 131). No obstante, en Sayula el varón no podía tener relaciones con otras mujeres una vez establecido el lazo matrimonial, aunque se permitían hasta cierto punto las relaciones sexuales previas con mujeres que habían enviudado o que fueron abandonadas por su pareja. Guiteras ([1952] 2009) menciona a este respecto que en Sayula:

Un muchacho mayor a veces lleva a su casa a una mujer joven cuyo marido la ha abandonado, cohabitando con ella en tanto prepara su matrimonio con otra. Cuando se acerca la fecha de la boda, la despide haciéndole un regalo, que en muchos casos consiste de unos cincuenta pesos. Si ha habido un hijo de estas relaciones, el hombre suele contribuir a su manutención y siempre lo hace registrar con su apellido ([1952] 2009: 242).

Sin embargo, a la mujer le era prohibido mantener relaciones de este tipo antes de los lazos matrimoniales, ya que se ponía en juego su virginidad y por consiguiente la legitimidad de la boda, pues de no mantener la “castidad”, en algunos casos, como describe Guiteras ([1952] 2009: 242), se devolvían todos los gastos realizados por el padre del novio, o bien existía la posibilidad de “intercambiarla” con alguna hermana (aunque no se sabe si esto ocurría en realidad). Asimismo, cuando se unía en matrimonio una muchacha que no era virgen “se regaba

---

<sup>79</sup> Decidí reunir la descripción de las tres etnografías ya que en todas se relata de la misma manera esta práctica ceremonial. No me pareció necesario transcribir la aportación de cada investigación porque sería repetitivo y además no hubo, aparentemente, modificaciones a lo largo de los años comprendidos en estas pesquisas (1949-1980). Sólo se debe destacar que los únicos cambios fueron en el contexto jurídico, pues a partir de 1951 era necesario hacer la unión matrimonial a través del registro civil ubicado en Acayucan. Más tarde, en 1952 se instaló un delegado permanente en el palacio municipal para establecer constitucionalmente las bodas en Sayula. Retomé para elaborar este resumen el texto de Guiteras ([1952] 2009: 249-259), de Williams (1969: 41-44), Melgar Bao (1995: 255-261) y finalmente de Guido Münch (1983: 124-141). Asimismo, utilicé la investigación de Foster (1949) y Báez-Jorge (1973). Además de corroborar con algunos informantes que experimentaron estas relaciones matrimoniales: Blanca Luz (69 años), Doña *Ogotita* de Bibiano (59 años), Doña *Lina* (68 años), Doña Guadalupe Ambrosio (79 años) y Don *Tolo* Hernández (73 años). A todos ellos les realicé entrevistas en la cabecera municipal de Sayula de Alemán, en distintos periodos entre agosto-diciembre de 2014.

almagre, coloreando de rojo el camino que debía seguir desde la casa de la novia a la de su suegra” (Guiteras, [1952] 2009: 332).

Los popolucas consideraban que la edad idónea para que el hombre estableciera un noviazgo era de veinticinco años, aunque tenían relaciones sexuales desde los doce años, a pesar de ser poco frecuentes. A los veinticinco años ya habían heredado un pedazo de terreno donde paulatinamente iban adquiriendo animales de granja y construían sus casas; todo ello se obtenía de las ganancias obtenidas cuando laboraban en el campo, tanto con sus padres como en los cortes de café en las fincas de Sayula.

Mientras tanto, las mujeres se consideraban en edad de casarse después de la menarquia; una vez que esto pasaba, los padres les obsequiaban animales de granja que debían cuidar, así como metates y bateas (recipientes para agua). En muchos casos las mujeres se enlazaban matrimonialmente desde los doce años. Los jóvenes varones acostumbraban hablar a las mujeres en espacios determinados, por ejemplo, en los pozos de agua o los pequeños riachuelos que eran los únicos sitios donde podían adquirir el vital líquido.<sup>80</sup>

*La pedida de la novia.* La siguiente fase se podía desarrollar bajo dos variantes: a) una vez que el joven hablaba a la mujer, ésta podía estar de acuerdo y lo expresaba cuando no miraba a otros jóvenes, manteniéndose cabizbaja al salir de su hogar y al realizar sus actividades fuera de éste. Muchas veces, cuando los padres no aceptaban la unión, los enamorados emprendían la huida o el novio “se la robaba” (más adelante abundaré sobre esto); b) Cuando el joven se sentía atraído por una mujer que observaba en los sitios que mencioné antes, solicitaba los servicios de un *embajador*, quien visitaba la casa de los padres de la joven y empezaban diálogos para concretar la boda. Debido a esta cuestión muchas

---

<sup>80</sup> No existen datos para saber qué ocurrió una vez que se instalaron los servicios de agua potable, a principios de 1973, ya que esto implicó que se modificaran las dinámicas y los espacios para desarrollar noviazgos. De acuerdo a la descripción del agente de la Comisión Mixta Agraria en 1963, en su investigación para la dotación agraria en la localidad, mencionaba que en efecto las únicas formas de obtener el agua eran a través de diversos riachuelos que rodeaban la localidad: “ En el poblado de Sayula de Alemán no cuentan con agua potable para satisfacer sus necesidades por lo tanto ésta la obtienen de pozos artesanales construidos para tal fin y de los arroyos que pasan cerca del poblado pero sus aguas casi siempre están turbias y contaminadas debido al paso de ganado vacuno y caballar en alguno de los puntos de esta población” (AGEV, CAM, caja 290, exp. 882, foja 574).



veces a la joven sólo se le avisaba que se iba a casar y le advertían del compromiso que ello implicaba.

Este procedimiento daba lugar a que en muchos casos los jóvenes no intercambiaban palabras después del acuerdo entre las familias, incluso hasta un año después del matrimonio. Sin embargo, por influencia de la Misión Cultural Número 22 (establecida de 1948 a 1952 en la cabecera municipal de Sayula), se instauró que durante los acuerdos matrimoniales se le preguntara a la joven si aprobaba o desaprobaba la propuesta (Guiteras, [1952] 2009: 254, 332). Esta práctica rechazada al principio por los mismos popolucas, se estableció como *la pregunta*. Ésta se realizaba al mismo tiempo en que llegaba el padre del joven o el *embajador*, para establecer los acuerdos.

La elección del consorte (realizada por ambas familias) estaba establecida por una preferencia endogámica, ya que la intención era entablar relaciones entre familias de la misma cabecera municipal, facilitando la integración del novio al grupo doméstico, pues éste, aparte de trabajar en su propio terreno sembrando, laboraba también junto a su suegro en el campo. No obstante, en algunos casos también tuvieron lugar matrimonios exogámicos pero en menor medida; fue hasta finales de la década de 1940 y principios de 1950 aproximadamente, cuando se asentaron migrantes de Alto Lucero, Veracruz, que se empezaron a realizar con mayor frecuencia.

*El acuerdo.* En el mismo momento en que el *embajador* o el padre del joven visitaban el hogar de la mujer, se establecían los acuerdos con el padre de la novia para dar efecto al lazo matrimonial. Se tomaba café y se comían tamales de cerdo o *chipilie* (*Crotalaria Longirostrata*) durante esta reunión. Asimismo, se daban cita en el lugar, ancianos con determinada autoridad en la cabecera municipal, aparte del *embajador*. Los *apúys* (abuelos) aconsejaban a los novios sobre los compromisos de este acto. A la novia se le decía que “ella iba a estar al cuidado de su hombre, tendría hijos y los cuidaría, así como del cuidado de su hogar”, al novio le manifestaban: “de ahora en adelante estarás a cargo de tu mujer, la cuidarás y le darás todo lo necesario para que no esté desprotegida”. A

la madre del novio se le decía: “tendrás en tu casa a una nueva hija, cuidarás de ella como si hubiera salido de tu vientre, y si tu hijo la descuida tú te harás cargo de ella”.

Establecido el acuerdo, se preguntaba al padre de la novia *la lista*, es decir, lo que deseaba “como pago de su hija”, ya que era necesario que la familia del joven pagara lo que el padre de la novia había gastado por la manutención de su hija; las familias más acomodadas pedían vacas, cerdos o guajolotes, e incluso determinadas cantidades de dinero. Un habitante de Sayula en 1950 mencionaba: “mi hija vale un toro, dos cochinos de dos latas (equivalente a la manteca que se le podía sacar del cuerpo al porcino) y cuatro *totoles [guajolotes]*” (Williams, 1961: 43). Sin embargo, la población con menos presupuesto pedía sólo lo necesario para que se desarrollara la festividad, por ejemplo en 1950 se necesitaba:

1 juego de ropa de novia y un velo, 2 *totoles [guajolotes]*, 5 kilos de carne de res, 1 kilogramo y medio de chile ancho, media arroba de maíz, 3 kilos de café molido, 15 mancuernas de panela, 10 pesos de pan, medio kilo de cebollas, medio kilo de tomates, 1 kilo de sal molida, 1 kilo de azúcar, 2 kilos de manteca, medio galón de aguardiente, medio galón de vino o sea jerez, 2 cabezas de ajo, cincuenta centavos de especias surtidas u pimienta sola [...] Además se pide una guisandera para que vaya a la casa a guisar (Guiteras, [1952] 2009: 248).

Durante la reunión se establecía la fecha de la unión religiosa y civil; un par de días antes de esa fecha se realizaba la entrega de la *lista* (que era el pago de la novia y de los gastos para la ceremonia matrimonial). Esta petición se elaboraba entre toda la familia de la novia para cubrir todo lo necesario para la ceremonia de la boda, y a su vez era recibida por el *embajador* quien se la entregaba a los padres del novio. En muchos casos, el padre del varón no lograba cubrir todos los gastos, así que los demás integrantes de la familia extensa se ofrecían para apoyar con mano de obra o en especie para cubrir la mencionada lista. Cabe destacar, que Don Luis Blas era sumamente requerido como embajador en estas ceremonias, y fungía en casi todas las ceremonias matrimoniales de 1940-1985.

*El entrego.* Dos días antes de la boda, los familiares y amigos del novio se reunían en su hogar para colaborar en la transportación de *la lista*. Todo lo

encargado por el padre de la novia se paseaba a través de la zona céntrica de la cabecera municipal hasta llegar a la casa de la prometida. Al frente de la comitiva iba el vestido de novia que se colocaba en un par de maderas en cruz para exponerlo en la caminata junto a músicos jaraneros o músicos de banda; a continuación venían sus familiares llevando las cargas de leña, el pan, velas, azúcar, especias, etc.; finalmente, iban los animales que serían sacrificados (vacas, cerdos, guajolotes y gallinas), los cuales eran adornados con flores de tulipán (*Hibiscus rosa-sinensis*). Al llegar a la casa de la novia, se recibían los productos. El *embajador* era quien revisaba cuidadosamente que se hubiese cumplido con lo pedido. Después, se comenzaban a realizar todos los preparativos para el día siguiente; para ello colaboraban todos los integrantes de ambas familias.

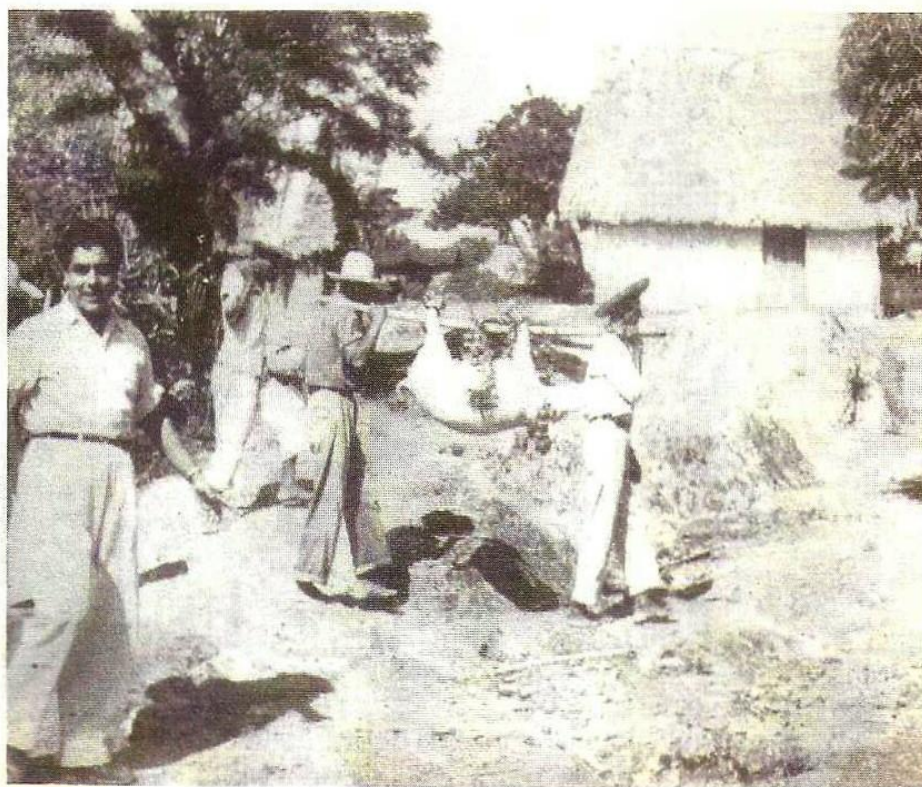


Lámina 7. El entrego de la “lista” de una boda popoluca en 1952. En que se aprecia el cerdo coronado con flores de tulipán. Imagen tomada de Guiteras ([1952] 2009: 183).

*La boda.* A la mañana siguiente se efectuaba el matrimonio religioso en la parroquia de Acayucan (ya que en Sayula sólo existía una pequeña iglesia y era visitada exclusivamente los domingos por un sacerdote misionero procedente de la parroquia). Al regreso de desarrollarse este acto bajo la autoridad religiosa, se daba efecto la unión civil en la Presidencia Municipal de Sayula. Los jaraneros y la banda de música se intercalaban los espacios para amenizar el recorrido desde el Palacio Municipal al hogar paterno de la novia.

*El consejo.* Cuando la caravana regresaba a la casa del padre del novio, los esperaban los *apúys* (ancianos) y el *embajador* en la puerta, con una sábana blanca en el suelo, sobre la cual se arrodillaban los novios y pronunciaban -los apúys junto con el *embajador*- un breve discurso alusivo. Concluida esta pequeña ceremonia, en la casa de los padres de la novia se daba inicio al festín que duraría toda la noche. Mientras tanto, los novios “quedarán en vela”, es decir, no dormirán juntos ni podrán tener relaciones sexuales, hasta el siguiente día que se realice el *entrego*.

*El entrego de la novia.* La novia era entregada al día siguiente de las celebraciones. Ésto se realizaba con una pequeña caminata de la casa paterna de la novia al hogar de su ahora esposo. Ella tenía que vestir un delantal nuevo y caminar descalza, mientras que sus familiares la acompañaban con un cofre de cedro donde se encontraban regalos de su familia y sus pertenencias, además de un metate, una botella de aceite para el cabello, una corona de azahares, un peine, un espejo, una batea para lavar ropa y una banca nueva de cedro. Asimismo, portaban una caja de cartón donde llevaban platos, tazas y un salero; también llevaban una canasta que incluía diversas ollas y utensilios para la cocina; y finalmente, algunos animales de corral y domésticos como perros o gatos. Para concluir el ritual, se llevaba a cabo el entrego de la novia, realizaban un pequeño convivio y los familiares de la novia se retiraban.

Asimismo, según la investigación de Williams (1961), también se practicaba “la entrega del novio”, es decir, la residencia matrilocal, que consistía en que el novio tenía que vivir durante un año antes de la boda en el hogar de la novia,

tiempo durante el cual trabajaba para el padre de ésta. El novio debía traer un arroba de leña (cinco kilogramos), hojas de *berijao* (*Calathea crotalifera*), algunos animales de la caza como jabalí, venado y armadillo y laboraba junto a su suegro en el campo de cultivo realizando una milpa de *tzontle* (ochocientas mazorcas de Maíz). Asimismo, la madre del novio entregaba manteca de *pistle*, jabones, listones y flores que serían obsequiados a la novia. Después del año el matrimonio se establecían en la propiedad heredada del padre del novio.

El rapto de la novia o la huida, era una práctica institucionalmente establecida como una manera de evadir los gastos que implicaba realizar un matrimonio tradicional, o bien en algunos casos se realizaba cuando alguno de los padres estaba en desacuerdo con la relación y la pareja decidía vivir en unión libre. Con el tiempo, el joven le entregaba diversos obsequios al padre de la novia, hasta que paulatinamente éste accedía a “perdonarlos” con la condición de que se casaran por lo menos a través de las autoridades civiles.

Guiteras ([1952] 2009) y Williams (1961) observaron que se procuraba realizar las relaciones matrimoniales de manera endogámica. Por tal motivo, había mayor vigilancia y cuidado en que los futuros esposos pasaran por los pasos previos al matrimonio, ya que había en juego transacciones políticas, sociales y económicas de por medio entre familias (Rodríguez Pérez, 2006: 144). Al ser el matrimonio una:

Institución, un estado práctico y un objeto cultural de gran importancia en la mayoría de las sociedades. No sólo porque es esencial en los procesos de integración social sino también por lo que entraña en cuanto significación cotidiana, afectos y sentidos de vida. En él se cristalizan las normas que definen las relaciones entre los géneros, la división del trabajo y los procesos de reproducción de los grupos domésticos; se definen un conjunto de obligaciones y derechos que, en el marco de la cultura tradicional patriarcal, representan en realidad intercambios y exigencias asimétricas entre hombres y mujeres (Rodríguez Pérez, 2006: 147).

Según el censo de 1950, existían en el municipio de Sayula 1 364 familias, de las cuales 1 319 vivían en casas propias, lo que implicaba que cada grupo doméstico poseía terrenos en los cuales podían habitar las nuevas generaciones (Melgar,

1995: 258). Es por esta razón, que el proceso de unión matrimonial era tan vigilado y riguroso, ya que tenía importantes implicaciones sociales.

A partir de 1960 se empiezan a realizar los primeros matrimonios entre popolucas y alteños, debido al asentamiento de éstos últimos en Sayula desde finales de la década de 1940, por los proyectos de ganaderización en gran parte del territorio perteneciente a este municipio. Posteriormente, la apertura de la carretera Transístmica y el consecuente acercamiento de muchos trabajadores en las obras de infraestructura de la localidad por parte de la Comisión del Papaloapan, originarios de distintos puntos del estado de Veracruz, así como la llegada de maestros que laboraron durante el funcionamiento de la Escuela Normal de Sayula, contribuyeron también a la expansión de los matrimonios exogámicos.

No obstante, antes de estas fechas, según los estudios de Roberto Williams (1961) y Melgar Bao (1995), hubo relaciones mercantiles entre los popolucas de Sayula y los zoque-popolucas de San Pedro Soteapan propiciadas por la construcción del ferrocarril de Tehuantepec que pasaba junto a estas localidades; esto probablemente también dio lugar a relaciones matrimoniales entre ellos aunque en menor escala, ya que los zoque-popolucas preferían entablar relaciones con población mestiza. Al respecto Guido Münch (1983: 129) menciona que “muchos jóvenes indígenas prefieren casarse con mestizas porque piensan que la lengua y las costumbres son motivo de atraso. Es decir, de esta forma tratan de romper con la tradición cultural indígena, pensando ilusoriamente que mejorarán sus condiciones materiales y sociales de vida”.

Los contextos en que se desarrollaban las alianzas matrimoniales estaban regidos por reglas sociales establecidas por acuerdos económicos, territoriales y culturales. No sólo se trataba de una unión, sino del establecimiento de relaciones intergrupales con la intención de formalizar conexiones y acuerdos entre familias, así como fomentar el desarrollo de estrategias de reproducción, de sucesión y de organización social en general (D'Aubeterre, 2000: 31-32).

Actualmente, la celebración de las “bodas tradicionales” carece del sentido social y cultural de tiempos anteriores. Es muy poco probable que hoy en día se hereden terrenos o cabezas de ganado a la nueva pareja, como se hacía de común acuerdo entre las familias, en épocas anteriores. Además, las constantes migraciones de los popolucas de alcance regional e internacional, han dado lugar al establecimiento de relaciones matrimoniales con habitantes fuera de Sayula con mayor frecuencia.<sup>81</sup>

Si bien la realización de las denominadas “bodas tradicionales” ha perdido el significado social, político y cultural que anteriormente las caracterizaba, en cambio han adquirido nuevas formas y simbolismos, producto de las reinterpretaciones y reelaboraciones construidas por los mismos pobladores, interesados en fomentar las prácticas culturales indígenas. Como mencioné al principio, esta práctica de la boda tradicional obedece a dos motivaciones interconectadas, por una parte como una “promesa” con fundamentos morales-religiosos, y por otra con la intención de reactivar la tradición indígena.

A pesar de que esta práctica no es generalizada en la cabecera municipal, quienes la realizan se esfuerzan para llevarla a cabo tal cual lo hacían sus antepasados. En el discurso de los popolucas acerca del olvido de las tradiciones, se manifiesta que esta ceremonia se dejó de realizar porque provocaba la burla de habitantes mestizos y alteños asentados en Sayula, quienes calificaban a esta ceremonia como “práctica de indios pata rajada”. A inicios del año 2000, un sector de profesionistas originarios de este municipio, junto con practicantes católicos, fueron los principales actores que fomentaron la recuperación de esta ceremonia.

Describiré a continuación de qué manera se desarrolla en la actualidad la “boda tradicional”, tomando como ejemplo, dos casos observados en trabajo de campo: las uniones matrimoniales de Luis y Gabriela, y de Hugo y María.

---

<sup>81</sup> Sin embargo, es muy interesante observar que de veinte estudiantes originarios de Sayula (con orígenes popolucas) asentados en Xalapa, Veracruz, todos mantienen un noviazgo con personas originarias de Sayula. La explicación que me mencionaron respecto a esta selección fue: “porque nos entendemos entre sayuleños”; Explicación corta, pero similar en todos los casos. Considero que esto sucede quizás debido a la nostalgia por el terruño y a la búsqueda de relacionarse principalmente con paisanos. Muchas veces como producto de estas relaciones se entablan noviazgos duraderos hasta el matrimonio.

En la actualidad son muy heterogéneas las prácticas del noviazgo en Sayula. Si bien existe una estricta vigilancia sobre las jóvenes para que no comiencen relaciones sentimentales y sexuales antes de los veinte años, hay casos en los que desde la secundaria ya desarrollan noviazgos y actividad sexual. Existen muy pocos casos en los que hay matrimonios a temprana edad (especialmente de mujeres menores de diecisiete años), como los que se desarrollaban hace por lo menos sesenta años. De igual manera, los noviazgos también pueden ser permitidos por los padres. A decir de la encargada del Instituto de las Mujeres en la localidad, Marisol Sánchez (originaria de Sayula), las prácticas matrimoniales han cambiado y son distintas respecto de las que se realizaban hace treinta años; ya no hay casos de acuerdos para casar a una joven sin su consentimiento, sino que cuando se consuma el acuerdo de matrimonio es por intervención de ambos jóvenes y de sus familias. Sin embargo, aún se desarrollan estos procedimientos en los que hay acuerdos para casarse sin el consentimiento de la mujer, por ejemplo en la ranchería de Santa Rosa de Amapan, tan sólo a dos kilómetros de distancia de la cabecera municipal.<sup>82</sup>

*La pedida de la novia y La pregunta.* Hoy en día las parejas que pretenden realizar el matrimonio a la manera “tradicional” tienen que pasar varios años de noviazgo, y los integrantes de ambas familias deben estar de acuerdo con el enlace, dado que los gastos no pueden ser cubiertos completamente por el padre del novio. Por tal motivo, hay un periodo de espera para que se realice dicho matrimonio, que puede durar desde un año hasta cinco, todo ello dependiendo de los recursos económicos disponibles para lograr cubrir los gastos de esta ceremonia. Muchas veces, los abuelos paternos poseen pequeñas propiedades de terreno y algunas vacas que venderán para sufragar los costos de la boda o heredar a la pareja, sin embargo, esto no sucede a menudo.

Actualmente, la práctica de la *pedida de la novia* es protocolaria, ya que los jefes de familia saben con antelación del deseo de la unión matrimonial de sus hijos. A pesar de ello, cuando ocurre el momento de la *pedida*, los padres del joven se reúnen con la familia completa de la futura prometida junto con el

---

<sup>82</sup> Entrevista realizada a Marisol Sánchez, 30 de octubre de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz.



*embajador*, quien debe ser un adulto mayor pues consideran que su vejez es sinónimo de sabiduría y autoridad; en muchos casos son los abuelos paternos quienes asumen este papel. La familia de la joven sabe con anterioridad que serán visitados y elaboran un día antes tamales de cerdo y *chipilie* (*Crotalaria longirostrata*), y café negro, para ofrecerlos durante la reunión. Durante ésta, hablan acerca de la vida cotidiana del pueblo, de la política nacional y local, o del clima; sin embargo, llega el momento en que el padre del novio se dirige directamente al progenitor de la joven diciendo: “Señor, venimos en esta ocasión a tu casa para tratar acerca del casamiento de tu hija con mi hijo. Venimos a pedir la mano de tu hija. Nosotros queremos saber qué es lo que tu dispones, y sí ella está de acuerdo, qué es lo que pides para que ellos se puedan casar”.<sup>83</sup> La respuesta evidentemente es afirmativa (como ya mencioné ambos están enterados de los deseos de sus hijos), sin embargo, no se pide una lista ni un número de animales (vacas, pollos o cerdos) para elaborar la comida en el festín, como se hacía antes. Aunque regularmente quien toma la palabra es la madre, el padre de la novia responde: “lo único que queremos es que, si están en la posibilidad de realizar la fiesta, de ser así ponemos a su gusto lo que deseen dar para que se lleve a cabo la unión de nuestro hijos”.<sup>84</sup>

De esta manera se llega al acuerdo para establecer qué aportará cada familia para realizar la boda y la fecha para efectuar el matrimonio mediante las autoridades civiles y religiosas. Finalmente, el *embajador* o *embajadora* pide hablar con la futura esposa (ella está presente en todo el lapso de la reunión, mientras que el novio no debe asistir a esta actividad) para hacerle la *pregunta*, y realiza un pequeño discurso en que aconseja y le pregunta si está de acuerdo en casarse: “Hija ¿estás segura que quieres compartir tu vida con el hombre de este señor aquí presente? Tienes que saber que de ahora en adelante sólo tendrás ojos para tu esposo y que le atenderás a él como tu futuro marido con todas las fuerzas que dios te da”.<sup>85</sup> En el desarrollo de esta reunión hay una estricta

---

<sup>83</sup> Observación participante, boda de Luis y Gabriela, 19 de agosto de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz.

<sup>84</sup> Observación participante, boda de Hugo y María, 22 de noviembre de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz.

<sup>85</sup> Observación participante, boda de Luis y Gabriela, 19 de agosto de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz.

formalidad, a pesar de que entre ellos se conozcan desde años atrás o tengan fuertes lazos de amistad.

La familia del novio es quien debe estar a cargo de todos los gastos de la boda, sin embargo, al ser costosa toda esta ceremonia, ambas partes contribuyen. Precisamente, esta reunión es para acordar quién pagará la comida, el vestido de la novia, y el pago en la administración municipal para efectuar el casamiento por lo civil, así como la contribución que se dará en la parroquia de Sayula. No obstante, los familiares del novio se esfuerzan para cubrir todos los gastos.

Un par de días antes de la boda los familiares y amigos del novio en una caravana entregan todo lo necesario para efectuar la boda. Parten de la casa paterna con dirección al hogar de la novia. En primer plano van los músicos (pueden ser jaraneros, mariachis o música de banda), atrás de ellos va un cerdo que ha sido sacrificado por la mañana, de color blanco, adornado con flores de tulipán rojo alrededor de su cuerpo, y llevado en el hombro de dos hombres que maniataron las pezuñas para poder introducir un pequeño palo de cedro (por ser una madera muy resistente, ya que el animal puede llegar a pesar hasta noventa kilogramos). (Véase lámina 8). A continuación va la comitiva con las cargas de leña, los condimentos para el guisado, el vestido empaquetado de la novia que es cargado por el *embajador* (éste se ha adquirido con un par de meses de anticipación, y fue necesario que la novia lo eligiera), los utensilios de cocina, las bebidas. En último lugar traen a la vaca que será sacrificada más tarde en alguna parcela del algún conocido (de la misma manera que el porcino, la vaca es adornada con flor de tulipán). Debido a que este animal se encuentra estresado por el movimiento de la gente, se decide llevarlo en alguna camioneta, pues ha habido casos en que el animal se ha soltado y ha provocado accidentes.



Lámina 8. La entrega de la “lista” en una “boda tradicional” en Sayula, en el año de 2014. Foto de José Carlos López López.

Finalmente llegan a la casa de la novia, y los esperan la novia y sus familiares. Cabe destacar, que esta práctica muchas veces es sólo protocolaria ya que la preparación de la comida según la “tradición” debe estar a cargo de la familia de la novia, pero muchas veces este trabajo es realizado en la casa de algún familiar, vecino o habitante que se dedique a la preparación de la comida, ya sea por el poco espacio en el hogar de los padres de la novia o por algún acuerdo que se haya realizado con anterioridad. En ocasiones, por ejemplo, se acuerda que la familia del novio sea quien la realice, como en el caso de la boda de Hugo y María donde la familia de él decidió preparar la comida. Una vez que realizaron “el entrego”, emprendieron el camino de regreso.<sup>86</sup>

---

<sup>86</sup> Hugo y María se conocieron desde cursaron juntos la Secundaria Técnica Agropecuaria núm. 60, en la cabecera municipal de Sayula. A los quince años decidieron tener un noviazgo y hacerlo oficial frente a sus padres. Debido a esto Hugo convivió mucho con ellos y tuvieron una gran cercanía. En 2010 el padre de María decide migrar a los Estados Unidos, a California, donde se encontraría con los familiares de su esposa. Debido a ello, Hugo decidió continuar sus pasos. El costo del trayecto lo sufragó el padre de María, así como también un empleo junto a él. Sin embargo, después de cinco años decidieron regresar a Sayula, ya que la madre de María empezó a tener problemáticas con la familia de su esposo pues al verla sola empezaron a hostigarla para que vendiera algunas propiedades. Al siguiente año Hugo y María decidieron casarse. Con el dinero reunido en Estados Unidos, Hugo pudo juntar para el vestido de la novia, y sus padres colaborarían con el sacrificio de la vaca, mientras que otros familiares se ofrecieron para solventar los gastos de la banda de música, el cerdo y las bebidas; lo demás estaría a cargo de los padres de María.

En el hogar de Hugo ambas familias colaboraron para preparar lo correspondiente para el siguiente día. Los hombres sacrificaron a la vaca y se encargaron de acondicionar el espacio donde se realizaría la fiesta, mientras que las mujeres se dedicaron a guisar. Debido a que “tradicionalmente” se pide que el novio demuestre que es apto para tener una familia, y sustituyendo de alguna manera el trabajo por un año en la milpa de su suegro, como se hacía antes, ahora se le pide que corte cinco arrobas (kilogramos) de leña con un hacha. Esta práctica es también el espacio para la diversión de sus amigos y familiares varones, pues entre cada hachazo se mencionan determinadas frases que remiten al acto sexual. Por ejemplo, cuando la puntería le falla dicen “atínale bien para que tengas puntería al rato”; “no le pegues tan fuerte *cuays* (amigo, compadre) no te vayas a *deslechar*” o en caso de que no logre terminar, le mencionan “¡uy! Si no puedes con esta maderita al rato que te montes te va dar un infarto”.

Una semana o un par de días antes del *entrego*, se llevan a cabo las despedidas de soltero. Esta práctica no es considerada como tradicional. La despedida de soltero del hombre se basa en pasear al novio encima de un burro por toda la zona centro de la cabecera municipal y alrededores de su barrio. Al équido le sujetan por atrás con una cuerda un recipiente (preferentemente una olla usada y vieja) en el que introducen chiles, cebollas y una figura de fieltro en forma de corazón, todas estas unidas a través de un cordón, además le colocan en la cabeza de este animal un par de preservativos inflados. Durante el recorrido participan una banda de música, amigos del novio y se contratan hombres homosexuales (ellos provienen de Acayucan y de la comunidad de la Luz del Milagro, y son contratados por algún amigo o familiar) para que bailen durante el paseo, sin embargo, hay momentos en los que al final éstos quedan agotados y molestos pues son hostigados excesivamente durante el trayecto, ya que participan sólo hombres y éstos en cada momento los agreden y son objeto de burlas y manoseos. Lo anterior sólo ocurre durante el recorrido, pues en la oscuridad de la calle y el amontonamiento se permite el anonimato de los manoseadores. Asimismo, acompañan en esta caravana un hombre vestido con un traje de novia y una mujer vestida de novio. Para finalizar, en la casa del novio

se adapta un espacio en alguna habitación del hogar, pues el novio tendrá su último “acto sexual” simulado, antes de que contraiga nupcias. Se trata de un breve baile con alguno de los animadores homosexuales mencionados antes, sin que haya contacto sexual. Para el desarrollo de este último acto, sólo se permite a amigos muy cercanos al novio. No tengo la certeza de que realmente no haya relaciones sexuales frente a los demás entre el novio y el transexual, ya que durante mi observación de esta *despedida* seguramente se omitieron algunas partes.



Lámina 9. La despedida de solteros en Sayula. Foto de José Carlos López López.

La despedida de soltera, en cambio, es de carácter religioso, donde sólo se aconseja a la novia. Sin embargo, desde hace por lo menos quince años esta práctica, según mencionan algunas mujeres que practican esta festividad de manera “tradicional”, se basa en que se reúnan familiares y amigas muy cercanas a la novia e inviten a un hombre homosexual, quien desarrollará una serie de juegos en alusión al acto sexual. Por ejemplo, en uno de ellos introduce en un bolillo el líquido de un frasco de crema o leche condensada, este simboliza al pene

y a los fluidos corporales del hombre. Se alude de manera simulada a la forma en que se tendrá que realizar el acto sexual. Asimismo, se le plantea al grupo presente de mujeres alguna pregunta relacionada con las relaciones sexuales, si alguna de ellas responden de manera errónea tendrá que comer el bolillo con el líquido dentro. De la pareja de novios ninguno de ellos, ni los familiares presentes en la despedida de soltero/a debe revelar lo que ha sucedido en esta práctica.

El día de la fiesta de boda es cuando se unen de manera religiosa en la parroquia de Sayula, ya que un día antes se realiza la unión cívica en el palacio municipal (en este acto la pareja es acompañada solamente por los padres de ambos y los testigos). Después de la boda civil, regresan a continuar laborando en la preparación de la comida para el día de la fiesta (en casos esporádicos hay músicos de banda esperándolos a las afueras de este recinto municipal).

El espacio para desarrollar dicho festejo matrimonial puede ser el Domo principal de la cabecera municipal (con el permiso de la administración municipal), a un costado de la parroquia; para ello unas horas antes se pone una cerca de plástico alrededor de la plaza, algunos colocan pancartas para impedir la vista de algún curioso y se instalan las mesas, sillas y los equipos de sonido. En otros casos, cuando la ceremonia es muy concurrida, se recurre a una pequeña hacienda exclusiva para fiestas y reuniones ubicada al norte de la cabecera municipal rumbo a la congregación de Santa Rosa de Amapan. Otro sitio para estos eventos es en la pequeña plazoleta denominada "Canta Ranas" a un costado de la escuela primaria "Beatriz Velasco de Alemán". Incluso, hay ocasiones en que se cierran las calles donde se encuentra la casa de alguno de los novios y allí se realiza el festejo (de la misma manera que en el Domo, se pide un permiso en la presidencia municipal con un par de días de antelación). Sin embargo, debido a que estos son espacios abiertos, muchos pobladores de Sayula han optado por realizar el festejo nupcial en salones de fiesta en Acayucan, aunque al final la elección para realizar el festín depende de los recursos económicos de ambas familias.

En el festejo matrimonial se incorporan elementos de las bodas mestizas: como la presentación de los novios, y los bailes y juegos más comunes en la ciudad. La fiesta termina al amanecer del siguiente día sin la presencia de los novios. A pesar de que en muchos casos la celebración matrimonial se hace después de que la pareja ya ha tenido hijos o después de haber vivido algunos años juntos, la novia vuelve a la casa de sus padres porque al día siguiente se realiza *el entrego de la novia*.

Una vez concluida la ceremonia religiosa se dirigen al lugar que se eligió para realizar el festín. En los casos en que dicho evento se efectúa en las cercanías de la casa del novio, se coloca una sábana blanca en la puerta de ésta; sobre el piso, se arrodillarán los recién casados y los padres del muchacho se colocan en la puerta, mientras que el *embajador* junto a los abuelos y tíos de edad adulta aconsejarán a la novia diciéndole: “esta será tu nueva casa, aquí podrás estar con nosotros, te respetaremos y te cuidaremos como si fueras una hija más de nosotros”, mientras que al novio le recitan: “en esta casa cuidarás y respetarás a tu mujer, te harás cargo de ella en lo que resta de tu vida”.<sup>87</sup> Acto seguido se incorporan y son felicitados por todos los invitados.

Al día siguiente del festejo, como ya mencioné, la novia vuelve al hogar paterno incluso si ya vivía con su ahora esposo. A las cuatro de la tarde, ella, junto a sus padres a la cabeza de la comitiva conformada por familiares y amigos, se dirige a la casa del novio, donde él y su familia la esperan con banda de música. La novia viste con ropa común, y junto a ella llegan los obsequios que la noche anterior recibieron: utensilios de cocina, roperos, camas, refrigeradores, etc. Cabe señalar que además de estos obsequios, es necesario que algún familiar le regale a la novia un cajón de cedro y una silla de madera. Finaliza la “boda tradicional” con una comida del día anterior, conocida como el *recalentado*.<sup>88</sup>

Lo que he presentado en esta última parte en comparación con los lazos matrimoniales practicados por los pobladores a mediados del siglo XX, permiten

---

<sup>87</sup> Observación participante, boda de Hugo y María, 26 de diciembre de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz.

<sup>88</sup> Para la realización de esta descripción me basé en los relatos de numerosos entrevistados; asimismo estuve presente en la elaboración de dos bodas tradicionales (mencionadas antes), donde corroboré lo mencionados en las entrevistas.

observar determinadas continuidades de ciertas prácticas tradicionales; sin embargo, es evidente que han adquirido nuevos significados. Por ejemplo, actualmente la *pregunta* sólo se realiza de manera protocolaria porque “así se hacía antes”, pero en realidad cuando se ha decidido realizar una unión matrimonial es porque la pareja ya ha tenido un proceso de noviazgo y/o cohabitación, contrariamente a lo expuesto por Guiteras ([1952] 2009), Williams (1961) y Münch (1983); estos autores revelan que esta actividad se hacía con el fin de comunicarle a la joven su próxima unión. Otro ejemplo es el *entrego de la novia*, ya que a pesar de que muchas veces los “novios” ya se encuentran casados, tienen hijos o viven juntos desde hace algún tiempo, se realiza el *entrego* como se desarrollaba hace cincuenta años. Sin embargo, en este caso *el entrego* tiene un significado simbólico en un sentido de recuperación de la memoria.

Considero que esta reactivación cultural de la boda tradicional, lejos de ser utilizada por algunos habitantes de Sayula para la obtención de beneficios económicos o de reconocimiento en la localidad, es una actividad desarrollada sin fines de protagonismo en arenas políticas, sino con el propósito claro de continuar preservando parte de la cultura, la tradición y la identidad popoluca.

A pesar de que en la mayoría de los casos las bodas tradicionales se realizan a petición de los abuelos, esta ceremonia paulatinamente cobra mayor fuerza entre distintos sectores de la población. Aunque requiere de un gasto cuantioso que no todos pueden cubrir con inmediatez, la participación de todos los miembros de la familia hace posible que este evento se lleve a cabo. Asimismo, los profesionistas (maestros, químicos, ingenieros, médicos, entre otros) originarios de Sayula, se esfuerzan por colaborar y sufragar los gastos de esta práctica cuando algún familiar o hijo decide casarse.

En muchos casos, los profesionistas son los que aconsejan y vigilan el procedimiento de la “boda tradicional”, pues a pesar de que realizaron sus estudios fuera de Sayula, se han interesado en las prácticas indígenas a través de las narraciones de los ancianos. La boda de Hugo y María fue asesorada por los tíos de él, quienes en su mayoría son maestros bilingües que laboran fuera de



Sayula, y que decidieron colaborar y guiar esta boda “para continuar con la cultura indígena a fin de que no se pierda”.

No obstante, hay conflictos cuando el lazo matrimonial se va a realizar de manera exogámica, pues el novio o la novia que no es originario de Sayula no aceptan que esta unión se efectúe a la manera “tradicional” por ser prácticas indígenas, provocando que en muchos de estos casos no se llegue a ejecutar la “boda tradicional”.

Son frecuentes este tipo de situaciones en las uniones de los popolucas y alteños (migrantes de Alto Lucero, Veracruz asentados en Sayula desde la mitad del siglo XX), pues existen determinados conflictos muy arraigados entre estos dos grupos, como señalé en capítulos anteriores, producto de factores sociales, políticos y económicos, que emergen en el momento y el lapso del matrimonio entre popolucas/as y alteños/as. Debido a los problemas que subyacen por los desacuerdos de ambas familias, muchas veces deciden realizar la *huida* o el *rapto de la novia*, llevándola a la casa paterna, o instalándose en la casa del algún amigo mientras logran establecerse definitivamente. Este hecho provoca frecuentemente que no haya alguna relación con los padres de la joven alteña, mientras que en los matrimonios entre popolucas después de un tiempo de la *huída*, ambas partes logran restablecer relaciones familiares.<sup>89</sup>

Los popolucas manifiestan que “los alteños son gente sucia, roban terrenos y son déspotas con los popolucas. Se burlan de nosotros por hablar la lengua y de continuar con nuestras costumbres. Nos dicen “indios pata rajada” y que no somos suficiente gente para ellos”.<sup>90</sup> Mientras que los alteños dicen que

Los popolucas son indios, no hablan el español bien, lo hacen todo enredado. Son flojos y no trabajan, la pobre mujer la ahí la ves trabajando ahumando la carne enchileanchada, mientras que el marido acostado en la hamaca con su caguama, ¿cómo vas a creer tú que el hijo se va a comportar cuando se case con alguien? pues así ¡de la misma manera que su padre flojo! Además son todos feitos y negritos. No

---

<sup>89</sup> Entrevista realizada a Esperanza Hernández y Rafael Castillo, 19 de diciembre de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz.

<sup>90</sup> Entrevista realizada a popoluca, 23 de septiembre de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz.

se puede casar con una de nuestras hijas, ¿cómo crees que saldrán nuestros nietos?<sup>91</sup>

Pese a este tipo de manifestaciones, ha habido un aumento de matrimonios entre estos dos grupos sociales, los cuales, debido al rechazo y la exclusión, realizan de manera escondida el noviazgo, y se lleva a cabo el “robo de la novia” cuando deciden concretar la relación. Según me refirieron alteños y popolucas, desde 1949, con el primer matrimonio exogámico entre ellos, poco a poco las asimetrías se han acortado. Sin embargo, son los adultos mayores quienes se oponen fervientemente a estos matrimonios, producto de las problemáticas de territorio a principios del asentamiento de los alteños en Sayula.

Por otro parte, considero que el cambio de las prácticas matrimoniales, responde a una paulatina exigencia de implementar dinámicas operacionales que se adapten a nuevos contextos. Un ejemplo claro de esto es el aspecto económico de la celebración, pues es complicado que el padre del novio absorba el gasto completo del evento, lo que a su vez implica que la ejecución de la boda sea aplazada por años. Asimismo, considero que quienes han generado mucho impacto en los cambios de estas prácticas son las mismas mujeres popolucas, ya que como me mencionaron diversas entrevistadas, ellas experimentaron determinados hechos de violencia de género, producto de los matrimonios arreglados o *pedida de la novia*, puesto que sólo se avisaba a la joven cuando su padre ya había arreglado el matrimonio, sin su consentimiento u opinión.

Las experiencias de las mujeres detonaron posturas negativas respecto de esta práctica, pues el no haber tenido un contacto previo con el pretendiente, implicaba que desconocían la personalidad de éste. Asimismo, en ese tiempo había un dominio total por parte de los varones en el hogar y en la toma de decisiones, excluyendo a la mujer en la participación y expresión de alguna opinión. Es por esta razón, que estas popolucas han decidido aconsejar a sus hijas que no continúen reproduciendo estas prácticas, y que ellas sean las que decidan con quien unirse en matrimonio.

---

<sup>91</sup> Entrevista realizada a alteña, 19 de agosto de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz.

Producto de esta conciencia, poco a poco las mujeres reivindican un nuevo lugar en el grupo doméstico, que según manifiestan se inició a partir de las migraciones de los varones durante la década de 1990, mientras sus esposos empezaban a laborar en las ciudades en que se habían asentado.

Una de las principales actividades a las que recurrieron fue la comercialización de la carne de cerdo con especias, denominada *carne enchilenachada* desde el año 1990. Este dato, se refrenda revisando detenidamente las investigaciones de Guiteras ([1952] 2009); no se evidencia que en aquel tiempo las mujeres laboraran en la comercialización de carne porcina, así como tampoco se manifiesta esta actividad en el estudio de Guido Münch en 1983 en la cabecera municipal de Sayula. De esta manera, se puso en cuestión el papel de los hombres como los únicos proveedores económicos y jefes del grupo doméstico.

Es necesario mencionar que en la actualidad las mujeres desempeñan otras actividades, pues también trabajan en el sector terciario y laboran en el hogar atendiendo a sus hijos. De acuerdo con mis observaciones, la comercialización de la carne enchilenachada es una actividad que desarrollan mujeres en un rango de edad de 40 a 50 años. Asimismo, los hijos o los esposos que se encuentran desempleados colaboran en esta actividad y muchas veces son ellos quienes se dedican a la mayor parte de la preparación de la carne, mientras que la madre o esposa les asesora para el preparado de la condimentación. Sin embargo, son ellas quienes comercializan este producto ya sea en los mercados de Acayucan, Cosoleacaque, Minatitlán y Coatzacoalcos en el estado de Veracruz, o en Cárdenas y Villahermosa en el estado de Tabasco.



Lámina 10. Procedimiento de ahumado de la carne *enchileanchada*. Foto de José Carlos López López.

Hasta cierto punto, el discurso de reivindicación de la mujer en Sayula ha llegado en a través de profesionistas con orígenes popolucas, quienes se expresan abiertamente y se han integrado a las labores de reafirmación étnica. Por ejemplo, en la boda de Hugo y María, se le pidió a una invitada que dirigiera unas palabras para los recién casados, así que tomó un micrófono del grupo musical que amenizaba el evento y mencionó: “la esposa debe velar por su marido, atenderlo y cuidarlo. Ella siempre debe estar para él, y obedecerlo”. Inmediatamente la tía de Hugo (una de las principales interesadas en que esta ceremonia se desarrollara de forma “tradicional”) respondió airada a través del micrófono:

En la cultura popoluca, la mujer siempre ha mandado, quienes decidían en el pasado en todo lo que competía a la familia ha sido siempre la mujer. La mujer indígena es la que ha mantenido la casa cuando falta el hombre, es la que madruga ahumando la carne y da de comer a sus hijos. El carácter de la mujer popoluca por eso hoy es así, fuerte, mandona y decidida.<sup>92</sup>

---

<sup>92</sup> Notas de diario de campo, la maestra *Chevia* y el discurso de reivindicación de la mujer, 28 de diciembre de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz.

De este modo, las mujeres popolucas expresan un cambio con respecto a determinadas prácticas donde se reproducen estereotipos que las consideran pasivas, objetos de manipulación y dominio, y lo manifiestan a través de discursos en ciertos contextos. Sin embargo, ésto no implica que se opongan a las “bodas tradicionales” a pesar de que en éstas, por lo menos protocolariamente, se expresan los roles de género donde la mujer queda subordinada; a cambio proponen nuevas dinámicas donde, por ejemplo, ellas tienen uso de la palabra en el momento de las decisiones más importantes.

Las mujeres popolucas de Sayula se adhieren al interés por continuar recuperando determinadas tradiciones culturales, y desean además que sea cumplida la *promesa* a los ancianos de “casarse como sus ancestros”, pero al mismo tiempo son partícipes en la dinamización de los significados y modalidades de este acto ceremonial. Reivindicarse como mujeres no implica oponerse a las prácticas tradicionales indígenas, a pesar de que éstas se encuentran plagadas de discursos de dominación por parte de los varones; en cambio, su capacidad de agencia les ha permitido elaborar propuestas para continuar las tradiciones, a la par de una mayor participación y exigencias de su derecho como mujeres (Rodríguez Pérez, 2006:172-173).

### Capítulo III. Entre el hip hop, el son jarocho y la indumentaria tradicional. Reafirmaciones étnicas entre algunos jóvenes de Sayula

“No tenemos *tumin* (dinero), pero sí esplendor”

Sector 145, “De aquí soy” (2015).

“[...] Anda ven te invito a disfrutar del viejo cerro [...] tu pueblo de los pies descalzos de las luchas en progreso que no se han ido al fracaso, la herencia de los olmecas, unen huellas en sus pasos.

Negra es nuestra sangre, morenos son nuestros brazos de tanto tostar cacao en las brasas [...]

*Marap*. El hip hop fluye, como un Siquisirí que en un repunte lo constituye, con aroma a *pachuli* que te perfuma sustituye. Si aquí nací por qué he de irme. El campesino siembra la tierra que le sirve [...] Esto es Sayula, ubicado en la región olmeca, somos fundadores como los aztecas”.

Sector 145, “En mis venas” (2015).

En este capítulo expongo los casos de jóvenes<sup>93</sup> de Sayula que se afirman como popolucas. Para ello me centraré en sus experiencias, percepciones y en torno a

---

<sup>93</sup> Es necesario advertir la dificultad para definir qué es la juventud, pues los factores culturales pueden determinar las fronteras de esa etapa social y biológica (Pérez Ruiz, 2008: 11; Baronnet, 2014: 258-259) (discusión teórica que no podré abarcar con mayor amplitud debido al poco espacio en este trabajo). He decidido retomar una perspectiva cultural que ya ha sido señalada por algunos investigadores en los últimos años, pues ésta se enfoca principalmente en considerar a la juventud como la construcción cultural de una etapa transitoria en el ciclo de la vida de los individuos en una sociedad (García Martínez, 2014: 44) es decir que es “un periodo marcado en términos sociales, con la interrupción del tránsito del estado infantil al adulto de acuerdo a la ruta establecida por la propia cultura” (García Martínez, 2012: 77). En efecto, la juventud es parte de la construcción interna, simbólica y cultural de una sociedad enmarcada en las etapas de la vida, puntualizada por cambios biológicos y afirmada por rituales dentro del grupo social. No obstante, cada grupo mantiene un conjunto de significados respecto al ser joven, el cual puede variar de una sociedad a otra: “Cada sociedad organiza la transición de la infancia a la vida adulta, aunque las formas y contenidos de esta transición son enormemente variables [...] Los contenidos que se atribuyen a la juventud depende de los valores asociados a este grupo de edad y de los ritos que marcan sus límites. Ello explica que no todas las sociedades reconozcan un estadio nítidamente diferente entre dependencia infantil y autonomía adulta” (Pérez

sus autodefiniciones identitarias y las diversas actividades que desarrollan estratégicamente para recuperar el acervo cultural indígena.

Estas acciones heterogéneas en sus formas y contenidos, están dirigidas a “recatar” y “preservar”, como ellos manifiestan, las prácticas culturales de los popolucas de Sayula. Estos jóvenes como nuevos actores sociales posicionados entre los mensajes de la globalización y en relación con el acervo cultural indígena, elaboran estrategias para fomentar las “tradiciones”. En ese proceso combinan lo tradicional y lo global para llevar a cabo un proceso de autoafirmación indígena; sin embargo, estas elaboraciones entran en conflicto con grupos de poder en la localidad al utilizar las expresiones de identidad como fórmulas de resistencia frente a una cotidianidad, plagada de faltas de oportunidad laboral y educativa (Zebadúa, 2010; García Martínez 2012; 2014).

Para entender estas dinámicas sociales es necesario hacer un bosquejo de la forma en la que los jóvenes han incorporado el hip hop en Sayula, pues el proceso de asimilación de esta industria cultural global ha sido largo; en una última etapa se utiliza para expresar la diferencia étnica. Asimismo, describiré otras acciones de jóvenes de Sayula que tienen el objetivo de fomentar las prácticas culturales popolucas, desde la apropiación de las llamadas redes sociales de internet a la reelaboración de determinados elementos culturales, como la indumentaria tradicional. Dejemos pues que estos actores nos lleven por sus discursos de autodefinición.

### **3.1 El hip hop y la tradición en Sayula**

En la década de mil novecientos noventa hubo una serie de sucesos que cambiaron muchos aspectos sociales de las poblaciones asentadas en el sur de

---

Ruiz, 2008: 18). Este estado transitorio obedece pues a la cultura y la dinámica social, lo cual, en el caso de los sayuleños, se ve reflejado en la reconfiguración de sus distintas estructuras tradicionales debido a los cambios económicos producto de los mercados globales, y el consumo cultural de los medios electrónicos que van generado reconfiguraciones en los roles de los jóvenes.

Veracruz. Uno de ellos fue el cierre de algunos centros y complejos petroquímicos (especialmente el de Cosoleacaque) y el subsecuente despido de obreros, entre ellos habitantes de Sayula. Además dejaría de funcionar el organismo paraestatal más importante en el apoyo de la economía cafetalera de la localidad y de la región: el Instituto Mexicano del Café (INMECAFE), lo que afectó a muchos campesinos que se dedicaban a la siembra y cosecha de esta semilla apoyándose de los créditos de este programa gubernamental, mientras que a la par dejaron de ser rentables las producciones de maíz y frijol para el sustento familiar, de modo que fue necesaria la búsqueda de nuevas formas de empleo que no se hallaban en la localidad, sino en el norte de la república mexicana y en Estados Unidos (Ochoa, 2000b: 76-77).

Esta serie de sucesos obligaron a que muchos pobladores de Sayula (mestizos y popolucas) optaran por desplazarse en busca de empleo a otros estados de México, especialmente hacia la ciudad fronteriza de Ciudad Juárez; otros más se dirigieron a Estados Unidos (especialmente a la ciudad de Chicago). Una vez que se establecieron estos migrantes, poco a poco llegaron a Sayula una multitud de imaginarios, vestimentas, aparatos electrónicos, historias y especialmente remesas procedentes de las ciudades donde se encontraban.<sup>94</sup> Entre ese cúmulo de objetos e historias, que revestirían el esfuerzo de los migrantes por mantener contacto con sus familiares, llegarían a Sayula estilos musicales y formas de vida de las ciudades donde laboraban, especialmente de Estados Unidos. Entre esos elementos, el hip hop<sup>95</sup> fue aceptado con bastante

---

<sup>94</sup> Se dice entre los pobladores de Sayula (mestizos y popolucas) que al principio fueron veinte pobladores mestizos y diez popolucas los primeros en migrar a Ciudad Juárez. Mientras que para Estados Unidos fue una sola familia con orígenes popolucas la primera en trasladarse a una de las ciudades del vecino país del norte (no se aclara cuál), que tenía lazos de compadrazgos con pobladores de Acayucan ya asentados en alguna ciudad de este país (tampoco se menciona si eran indígenas o mestizos) quienes les dieron facilidades para trasladarse e instalarse en Estados Unidos.

<sup>95</sup> El hip hop nació en los barrios marginales de poblaciones afrodescendientes y latinas de Nueva York en Estados Unidos, a partir de la década de los años setenta. Éste está compuesto por cuatro elementos: el *grafiti* (pintas en la pared), el *breakdance* (baile), el rap de los *Maestros de Ceremonia* (MC) que cantan rimando e improvisando y los *Djs* cuyo trabajo son las mezclas de música digital, dando ritmo y musicalización a los MC (Kunin, 2014: 174). Este estilo musical e identitario ha sido apropiado por diversas culturas en distintos países, debido a que su origen fue de poblaciones marginadas y ha sido utilizada por agrupaciones que de la misma manera manifiestan rechazo y resistencia frente a la marginación. Uno de los escritores más reconocidos en narrar las eventualidades e impactos del hip hop de manera global ha manifestado que: “Desde los pakistaníes en Inglaterra hasta los turcos en Alemania [...] el rap con ritmos de hip hop ha surgido en un sinfín de idiomas para expresar la misma enajenación fundamental que motivó a los negros y latinos del



fuerza entre algunos jóvenes de la localidad. Durante toda la década de mil novecientos noventa, poco a poco ciertos adolescentes adoptarían las representaciones sociales de las bandas musicales de hip hop de Estados Unidos.

Las observaciones e interpretaciones que desarrollaron los migrantes acerca de los practicantes de la llamada “cultura de resistencia”, fueron apropiadas por la juventud en Sayula, lo que implicó la reproducción de las representaciones sociales del hip hop observadas en los barrios pobres de New York, Los Ángeles y Chicago.

A mediados de la misma década, un gran porcentaje de los jóvenes de la cabecera municipal de Sayula ya habían incorporado significados relacionados con el hip hop ¿Qué significaba esto? Mario López cuentan que en esos años:

La mayoría de nosotros los jóvenes, andábamos rayando las paredes, poníamos nuestros nombres para identificar de quién era el barrio. Por las noches o después de clases nos juntábamos y organizábamos en el parque o en cualquier esquina de la calle, batallas de improvisación con letras de hip hop que nos sabíamos en aquella época. Quienes tenían familiares en el Norte [Estados Unidos] les mandaban ropa al puro estilo *hiphophero*; camisas largas de marcas de Nike o Adidas, pantalones de tallas muy grandes, gorras y tenis. Escuchar el hip hop durante esa época era una forma de ser, de resistir y estar en contra de lo que tus padres pensaban.<sup>96</sup>

Los jefes de familia que observaban estas acciones, relacionaban estas prácticas con estereotipos negativos de vagancia y drogadicción, rechazando esta serie de novedosas formas de expresión cultural. Algunos de los primeros jóvenes en incorporar el hip hop, ahora ya adultos y padres de familia, mencionan cierta cercanía con las drogas, aunque ésta, consideran ellos, no estaba ampliamente relacionada con las prácticas del hip hop, sino de manera aislada.

Una de las motivaciones de la juventud de Sayula actual que se identifica con el hip hop busca suprimir los estereotipos que se le han adjudicado como la

---

Bronx Sur a crear esta forma de arte desde hace más de una generación. La explosión global del rap y del hip hop es extraordinaria; es un reflejo del poder de la cultura negra como impulso a la libertad” (Pimentel, 2014: 232).

<sup>96</sup> Entrevista realizada a Mario López, 28 septiembre de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz. Mario tiene 29 años de edad, actualmente se dedica a trabajar como empleado en un centro comercial de la vecina ciudad de Acayucan. Asimismo, estudió hasta el nivel medio-superior en la localidad.

drogadicción o el vandalismo. Uno de los compositores de hip hop más destacados en Sayula, por sus producciones y por su trayectoria como músico de “barrio”, es MC MOSKA (MC significa maestro de ceremonia en la estructura musical del hip hop; por otro lado MOSKA es alusión a la toponimia de *Sayultepetl*, “cerro de la moscas”). Él opina al respecto que “el problema es que este tipo de música lo relacionan con la delincuencia o con la drogadicción, y por mi parte escucho y compongo *rap* para que la gente no la vea como una forma de violencia, sino como una forma de expresión”.<sup>97</sup> A continuación presentaré un fragmento de la canción “Bienvenido a mi viaje” de MC MOSKA, escrita en el año 2000 y publicada en el año de 2011:

*La vestimenta no importa y ni los tenis de marca. Creme que el suelo no corta, corta el filo de la espada que se demuestra, que demuestro en cada poesía dejada en este mundo donde los sencillos somos muchos, pero pocos los que lo hacemos de verdad [...] Se marchitaron rosas en mi exterior, se llenaron bolsas para regalarme un minuto y medio de silencio que sólo espero que sea pasajero. En este autobús quiero ser el primero en subir y el último en bajar, encontrar la aguja en el pajar, la abeja en el panal y caminar con un estilo que sé que poco a poco puede progresar.*<sup>98</sup>

En la actualidad, los primeros adolescentes en apropiarse de este estilo son considerados como *maestros* pues se les atribuyen ciertos signos de liderazgo por haber desarrollado una forma local y propia del hip hop. Algunos de estos personajes ya no se encuentran en Sayula, pues han decidido migrar en búsqueda de empleo a ciudades donde tienen familiares. Tal es el caso de Arturo Mendoza, quien se trasladó a Ciudad Juárez a pesar de que empezaba a figurar como rapero reconocido en la localidad.

No obstante, aún queda uno de esos *maestros*: Juan *Piyú* (Pollo) de 26 años, padre de familia de tres niños, y empleado como cargador de maíz en la empresa Vásquez Aguilar S.A de C.V de la localidad (propiedad de una familia con origen alteño). A pesar de que ya no se encuentra relacionado con las prácticas

---

<sup>97</sup> Entrevista realizada a MC MOSKA, 9 de septiembre de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz. El entrevistado expresó que se dejará este sobrenombre a cambio de su nombre verdadero. Actualmente, MC MOSKA tiene veintiocho años de edad, labora como albañil en la cabecera municipal y cuenta con escolaridad nivel básico.

<sup>98</sup> Esta canción se puede encontrar en el siguiente enlace de internet: <https://www.youtube.com/watch?v=WIGwYqVIA1g> [19 de agosto de 2015, 15:30 horas].

musicales, los niños y jóvenes de la cabecera municipal de Sayula admiran y reconocen su labor como rapero, ya que fue uno de los primeros en grabar canciones y difundirlas en internet. Gracias a esa actividad pudo relacionarse con otros grupos de música en las ciudades de Coatzacoalcos, Minatitlán y Acayucan, con quienes se reunía en ciertas ocasiones para realizar conciertos.<sup>99</sup>

Las acciones de estos *maestros* del hip hop local repercutieron en gran proporción, en la década de 1990, en los niños de Sayula, pues generaron que se apropiaran nuevas formas identitarias. Esos niños, que ahora son jóvenes, son los que continúan practicando el rap y en general el hip hop, pero ahora con tendencias de afirmación étnica.

Otro personaje emblemático en el grupo de los *maestros* raperos es el solista *Popolucas Klan*, pues con él se inicia una mirada crítica hacia los diversos cambios en la vida cotidiana de la población. A principios del siglo XXI, elaboró una canción denominada “A ti te llega”, que muestra lo que, desde su opinión, ocurría en Sayula con la lengua indígena. A continuación transcribo algunas líneas:

*En Sayula, el paisano moderno no habla el popoluco [popoluca]; dialecto que por oírse feo, que tu futuro es el inglés [...] hay quien se burla de quien lo habla, es en serio, por lo mismo me han dicho indio y lo soy, porque mi destino en Sayula es haber nacido para representar al pueblo y al hip hop en forma de ruido.*<sup>100</sup>

En esta canción se aprecia el malestar frente al aparente rechazo de la lengua y la discriminación por el uso del idioma popoluca de algunos *sayuleños* (pobladores popolucas que niegan su origen étnico) por parte de los “sayuleños modernos”. A través de esta canción, *Popolucas Klan* expone la vida cotidiana de los pobladores de Sayula donde se manifiestan inquietudes por el aparente desuso de la lengua, el rechazo a las influencias culturales de pobladores “externos” en la cabecera municipal y de la “tecnología”. Asimismo, establece una crítica a los diferentes

---

<sup>99</sup> Entrevista realizada a Juan Piyú, 14 septiembre de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz. Este informante decidió que le denominara de esta manera, pues entre la población sólo lo conocen por este apodo, aunque su nombre es Juan García. Me fue muy difícil ubicarlo en mi segunda visita a la población por su nombre, hasta que definitivamente decidí indagar por él a través de este seudónimo.

<sup>100</sup> Esta producción musical se encuentra en el siguiente enlace de internet: <https://www.youtube.com/watch?v=OdxLlzbWUo>. [25 de julio de 2015, 22:52 horas].

presidentes municipales. Continuemos leyendo algunos fragmentos de la canción “A ti te llega” (ya citada arriba):

*[...] Aquí me refugio, soy el águila y el estilo es mi nido. Culebras rastrean mi tierra y los arruino. Rap callejero, con micro y sin él pero fino. Por las calles yo ando. Verán mi gente, llenos de mierda [sic], les hablo de la cultura externa, a esos que vienen invadiendo: váyanse a la verga [sic], y lo digo así no por ser obsceno me hace ser grosero. Ver a mis paisanos tratados por alguien como pordioseros ¿A qué me espero? También el avance de algún presidente que nos saque de este agujero, eso será en el año 00. Es el principio del fin [...] La tecnología, y la puta ciencia [sic], aunque te ayuda pero nos absorbe [...] Dejaré algo para que crezca otro ritmo a manifestarse.*

En el año de 2005, muchos adolescentes empezaron a organizarse en sus escuelas y en sus colonias para formar grupos o bien para realizar pequeñas fiestas en las que se desarrollaban improvisaciones de letras al ritmo del hip hop. En una de estas reuniones, cuatro jóvenes de la Secundaria Técnica Agropecuaria Núm. 60, crearían el grupo de hip hop *Sector 145*. Este grupo estaría integrado por Josué Marcial, Gummer Antonio, Iván Rodríguez y Fernando López. Se reunían para crear canciones en el “estudio”: una habitación muy angosta, dónde la luz apenas es perceptible, propiedad de la familia de Josué Marcial (Véase el apartado 3.2 en este texto). Mis entrevistas con este joven se realizaron en esta habitación que, a decir de él, no ha cambiado nada. En esas ocasiones observé que aún colgaba un pizarrón con fragmentos escritos de una canción donde resaltaban palabras en lengua popoluca, así como otras en castellano.

Según Josué, el grupo *Sector 145* se originaría, en principio, porque les había agradado la forma de hacer rimas e improvisación; ésto generó que se relacionaran con mayor frecuencia fuera de las aulas de la escuela para crear canciones y ritmos. Elegir un nombre para el grupo realmente no fue tan complicado; en las primeras reuniones que sostuvieron pensaron en denominar a su grupo como *Sayula*, no obstante consideraron que este nombre era muy simple, así que buscaron un título que aludiera a su población de origen. En las clases de geografía e historia observaron a través de libros y mapas que la ubicación espacial de Sayula había sido denominada como Área o Sector 145 (ya

que éste es el número que le corresponde como municipio de la república mexicana). Así pues, decidieron denominarle de esta manera.<sup>101</sup>

Al principio, el grupo se fue formando con la intención de realizar canciones en conjunto, para compartir sus experiencias y crear nuevas melodías con el fin de formar un álbum de canciones que fuera distribuido entre la juventud de Sayula que gustaba del rap (este álbum lo realizaron con sus propios recursos económicos). Asimismo, una vez realizado este álbum, se expondría en la web a través de *YouTube*. Las canciones que estaban creando en ese momento, giraban en torno a críticas hacia los valores paternos, así como “las exigencias tanto de la sociedad como de la iglesia en la manera de ser, vestir y pensar”.<sup>102</sup> (Véase al respecto el cuadro 2).

En el año de 2010 el grupo *Sector 145* crearía su primera producción discográfica con el título: “Sin perdón de la palabra”. Gracias a estas primeras canciones, que no tenían registros de derechos de autor, fueron contactados por diversos grupos de hip hop de las ciudades de Xalapa y Veracruz para que se presentaran en distintos eventos. Ésto generó que el grupo decidiera crear más composiciones, pues este primer álbum constaba tan sólo de seis canciones. (Véase un ejemplo de una de sus canciones en el cuadro 2).

Entre las diversas experiencias con otros grupos de hip hop, fue especial el acercamiento que tuvieron con el Colectivo Altepee, pues generó no sólo que incluyeran críticas al sistema económico y partidista del país, de la región y de la localidad, sino también que recurrieran a exponer los componentes de la identidad popoluca desde la interpretación de ellos como jóvenes. Las relaciones que mantuvieron concretamente con este Colectivo fueron establecidas a través de

---

<sup>101</sup> En el álbum *El viejo cerro* de Gummer Antonio publicado en el año de 2015, realizado con sus propios recursos económicos, menciona en la canción “Ha pasado el tiempo”, su participación y la trayectoria que experimentó en el grupo Sector 145: “Ha pasado tiempo. En una piña chica *rapie*, pero repleto de ideas, también hacia hip hop aunque poco se vea, el 09 que skate freak [...] ahí pasaron ratos hasta que llego el *tío bad*, formamos un equipo donde él no deja de hablar. ‘Sin perdón de la palabra’ es el logro conseguido el atole era vendido, en una situación donde no había dinero, lo único que había eran ganas en el ‘cerro’. Para poder grabar en una habitación donde lo puse entrega con el corazón [...]. Esta melodía de hip hop se puede escuchar en el siguiente enlace de internet: <https://www.youtube.com/watch?v=v0yVvwobEpo> [19 de septiembre de 2015, 13:02 horas].

<sup>102</sup> Entrevista realizada a Alejandro Martínez, 3 septiembre de 2014, Sayula de Alemán.

internet, medio que les permitió entablar diálogos y propuestas, a pesar de que el Colectivo se encuentra en la ciudad vecina de Acayucan.

Una de las principales propuestas que hizo el Colectivo Altepee (se describirá sus propósitos y discursos adelante), al grupo *Sector 145* fue la modificación y perfeccionamiento de las canciones a través de programas de computación que ayudarían a tener mejor calidad auditiva. En el año de 2011 este Colectivo, al contar con programas, herramientas y equipos de audio y video, ofreció al *Sector 145* la posibilidad de hacer grabaciones audiovisuales de sus canciones en la localidad de Sayula. Mientras ésto sucedía, surgían invitaciones para que participaran en las reuniones del Colectivo en Acayucan; entablaron debates sobre la situación económica, política y más tarde acerca de las prácticas indígenas en Sayula. Asimismo, se les convocaba a participar en las discusiones y exposiciones de video documentales sobre el movimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), sobre las compañías transnacionales que intentaban imponer el maíz transgénico y las realizaciones audio-visuales que los mismos integrantes de este Colectivo habían elaborado en otras comunidades.

Dichas realizaciones se enfocaban en las prácticas musicales e indígenas aún existentes, especialmente en las poblaciones de Chacalapa, Chinameca, San Pedro, Oluta, Soteapan y en la Sierra de Santa Marta (todas ellas ubicadas en el Sur de Veracruz). Fue así como las propuestas del Colectivo hicieron eco en los integrantes del grupo *Sector 145*, pues representaban una nueva forma creativa de afirmar, a través de la música, su identidad no sólo como jóvenes, sino además como parte de una población con orígenes indígenas (Pérez y Valladares, 2014: 31).

A partir de este momento habría un distanciamiento entre lo que se producía en otras agrupaciones de rap en Sayula y el *Sector 145*, ya que regularmente las temáticas de las canciones circulaban en torno a críticas a la familia, a la relación con las drogas y a sus experiencias como jóvenes en un mundo donde las oportunidades laborales y educativas escaseaban. Mientras grupos como MC Clomc y Chica IKR se enfocaban en relatar la vida cotidiana de

los habitantes de Sayula en ambientes de violencia y drogadicción, el grupo *Sector 145* ahora se encaminaba a temáticas propias de la identidad popoluca, la lengua, la gastronomía y la vida cotidiana local. (Véase al respecto el cuadro 2).

Este nuevo rostro del grupo se orientaba a afirmar una identidad popoluca múltiple. Por una parte como jóvenes que practicaban el hip hop musicalmente y en la vida cotidiana, y por otra como impulsores de las tradiciones culturales indígenas de los “antiguos y auténticos” popolucas a partir de lo que ellos tenían conocimiento: la lengua indígena, la gastronomía local, los libros o etnografías que se realizaron acerca de Sayula (especialmente el texto de Calixta Guiteras publicado en 1952) y sobre los orígenes ancestrales del pueblo.

Los cambios que realizaron a sus letras implicaron recalcar su lugar de origen, evocando con ello un pasado indígena, la lengua y determinadas prácticas culturales. Este proceso los llevaría a reconocer que, desde su perspectiva, el acervo cultural popoluca estaba siendo olvidado. En un principio la intención era presentar lo popoluca como parte de su identidad como jóvenes, pero a su vez hacer evidente la necesidad de rescatar la lengua y la tradición indígena.

Gummer Antonio, integrante de *Sector 145*, manifiesta que la intención en un principio era realizar sus canciones de distinto modo a lo que comúnmente se hacía en la región y de esta manera se propusieron también contribuir a rescatar la lengua y las tradiciones:

En mis escrituras yo meto la lengua *popoluca*. No al cien por ciento pero sí algunas palabras para que otras comunidades en otras partes del estado de Veracruz conozcan nuestro dialecto [sic], también para que no se pierda la lengua, ese es nuestro fin. Nosotros realizamos estas canciones por nuestro gusto y para recuperar la lengua. Cuando decidimos hacer el grupo y más tarde hacer el rap en nuestro dialecto, no pensábamos en rescatar la tradición, sino hacer algo diferente a los demás, porque todos los grupos de hip hop hacían lo mismo o hacía rap en inglés, entonces nosotros nos preguntábamos: ¿por qué seguir con lo mismo? Así pensamos en hacer algo de lo *nuestro*, de nuestro dialecto y por eso decidimos hacerlo y ahí fue donde surgió la idea también de recuperar la tradición.<sup>103</sup>

---

<sup>103</sup> Entrevista realizada a Gummer Antonio, 30 de septiembre de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz.

El rumbo que le darían ahora sería el de resaltar y afirmar una identidad indígena a partir de lo que ellos experimentaron de lo popoluca. Estos conocimientos llegaron a ellos a través de las relaciones con sus abuelos, pues estos continúan hablando el idioma original y narran las diversas prácticas indígenas de la localidad, con el fin de heredar estos conocimientos a las siguientes generaciones.

A partir de estos elementos, estos jóvenes seleccionan determinados elementos del repertorio cultural que son reelaborados para utilizarlos como “emblemas culturales”, permitiendo así que el resto de los habitantes de la cabecera municipal (con y sin orígenes étnicos) se identifique con tales elementos, pues “estos emblemas son asumidos y se desempeñan como símbolos diacríticos de la identidad” (Bartolomé, 2014: 66). Un ejemplo de esto es la bebida denominada *popo*<sup>104</sup> que, a pesar de ser compartida en todo el Sur de Veracruz, en los estados de Chiapas y en gran parte del estado de Oaxaca. Este fermento es considerado como “tradicional” y es aludido como una referencia de lo auténticamente local, reconociéndosele así como un símbolo de la identidad popoluca.<sup>105</sup>

En las líneas precedentes he tratado de describir la forma en la que surgió el hip hop en Sayula, valiéndome de las referencias que me han precisado los mismos actores, los *maestros* y la generación de jóvenes que actualmente desarrollan grupos, canciones y conciertos. No obstante, es preciso recalcar que este estilo musical y algunas formas identitarias articuladas con el rap, surgieron también de otros múltiples factores.

---

<sup>104</sup> Esta bebida es elaborada con cacao, arroz, maíz, raíz de *axquioté*, canela y azúcar. El *popo* debe ser preparado con utensilios nuevos ya que puede perder la característica principal: la espuma. A lo largo del sur de Veracruz se encuentran una serie de variantes en la forma de preparación e imaginarios en torno a esta “bebida tradicional” (al respecto véase Arias y Delgado, 2014: 237; Cruz Martínez, 2003: 147)

<sup>105</sup> Algunas referencias sobre esta bebida se encuentran en múltiples trabajos etnográficos (Münch, 1983; Williams, 1961, Báez-Jorge, 1972; entre otros). Por otro lado, el *popo* es preparado en toda la franja del Sotavento veracruzano. Florentino Cruz (2014) considera que esta bebida es de origen prehispánico ya que su nombre proviene del nahua *popoctli* “cosa que humea o hace espuma”. No está clara aún la procedencia de este fermento, lo cierto es que algunos datos etnográficos esclarecen que esta bebida tenía usos rituales y a pesar de que se cree es originaria de Sayula, hay datos en los que se ha encontrado su uso entre los mazatecos y chinantecos de Oaxaca. El *popo* es de especial importancia por lo menos en los dos únicos municipios con población originaria mixe-popoluca: Oluta y Sayula, pues ambos se han disputado de manera narrativa y simbólica el origen de ésta. Algunos pobladores en Oluta le atribuyen propiedades curativas y míticas. Se le relaciona con los primeros habitantes olmecas asentados cerca de esta localidad (Véase al respecto mi trabajo en 2012).



Uno de ellos es la relación de la juventud de la localidad con los medios de comunicación masiva y aparatos electrónicos. Aunado a la influencia de sus familiares migrantes, el uso de audio-grabaciones a nivel global que se encontraban disponibles en internet fungió como una herramienta clave para conocer el hip hop. Además, fue a partir de este medio como los distintos grupos de rap en Sayula pudieron difundir sus producciones musicales (hasta el momento se cuentan diez agrupaciones aunque el más conocido y reconocido es *Sector 145* por su interés en la lengua popoluca).

Asimismo, la adquisición de música, videos y la misma exposición de canciones de rap por parte de los habitantes de Sayula fue posible gracias a la apertura de un establecimiento de renta de cómputo e internet en el municipio a principios de la primera década del siglo XXI. Antes de esto no había otras formas de obtener esos productos a menos que se trasladaran a la ciudad de Acayucan, pues a pesar de que algunos pobladores tuvieran computadoras en sus hogares, no contaban con el servicio de internet (actualmente una pequeña porción de la población cuenta con estos servicios).<sup>106</sup>

En efecto, la ciudad cercana de Acayucan, a cuatro kilómetros aproximadamente de Sayula, representó otro de los medios por el cual seguramente los jóvenes de Sayula pudieron adquirir música de hip hop, y otra serie de productos. Esta ciudad es un centro de comercio en la región lo que permite la comercialización de muchos productos, en especial la venta informal de aparatos electrónicos, CDs y DVDs, debido a sus bajos costos.

Es evidente que, desde la apertura de la Carretera Transístmica en la mitad del siglo XX, Sayula se encuentra interconectada con Acayucan, uno de los tres polos comerciales regionales más importantes del Sur de Veracruz (además de Coatzacoalcos y Minatitlán) (Ochoa, 2000b). Por tal motivo, esta población se ha

---

<sup>106</sup> Según el registro de INEGI del año 2000 sólo había en la cabecera municipal 16 computadoras. No se registra en este conteo si tenían los servicios de internet, sin embargo de acuerdo a algunos datos proporcionados por los mismos habitantes, no contaban con internet en los hogares que señalaban tenían aparatos computacionales (INEGI, 2001). De acuerdo a los datos de los cuadernillos municipales de 2014 hay la existencia de 630 computadoras, sin embargo solo 234 tienen los servicios de internet (Cuadernillos Municipales, 2014).

encontrado en constante interacción con el consumo cultural y prácticas culturales distintas. Igualmente, según las investigaciones de Melgar Bao (1995), desde la operación de las líneas férreas de Coatzacoalcos-Salina Cruz en 1907 se intensificaron las relaciones comerciales entre los popolucas de Sayula y los zoque-popolucas de la Sierra de Sotepan (1995: 224-225). Es por ello que resulta complicado imaginar que los habitantes de Sayula no tuvieran relaciones culturales, sociales y económicas con otras poblaciones.

En suma, los mensajes de las industrias culturales recibidos a través de los medios de comunicación masiva y las noticias de sus familiares migrantes en Estados Unidos propiciaron entre algunos jóvenes de Sayula el desarrollo de apropiaciones culturales, las cuales se desarrollaron en concordancia con su vida cotidiana dentro de la dinámica global (Zebadúa, 2011: 37). De este modo, su agencia, es decir “la capacidad de procesar la experiencia social y diseñar maneras de lidiar con la vida, aun bajo las formas más extremas de coerción” (Long, 2007: 48), les permitió desarrollar estrategias para reutilizar el hip hop (como parte de la cultura global) para afirmarse en un sentido étnico.

Los mensajes de los grupos de rap y/o de jóvenes de Sayula que sienten simpatía tanto por la propuesta musical como por su interés en lo indígena ha adquirido un carácter político, es decir, no sólo buscan exponer las prácticas “tradicionales”, sino que además tienen el propósito de que el acervo cultural popoluca, que asumen en desuso, se reconozca cómo parte de una identidad étnica frente a otras prácticas consideradas como externas y “extrañas”, traídas por población no “originaria” de Sayula, sobre todo inmigrantes de Alto Lucero y mestizos de otras poblaciones asentadas en el municipio.

Estas actividades también han permitido que paulatinamente se superen los estereotipos que se asignaban a los raperos de Sayula, ya que después de más de una década han generado entre la población cierta aceptación acerca de este tipo de manifestaciones. Estos logros contribuyen a que la gente adulta se aproxime, por lo menos, a conocer lo que practica un sector de la juventud.

Antonio Gummer, uno de los *hiphopster* de Sayula que ha realizado diversos conciertos, invitando para ello a distintas bandas de rap del estado de Veracruz, considera que ha habido una apertura por parte de la población hacia la práctica del rap, pues se han superado, desde su perspectiva, los signos de drogadicción, vagancia y violencia que se le habían atribuido a quienes practicaban el hip hop.<sup>107</sup> Él menciona que:

Los eventos relacionados con el hip hop se hacían de manera escondida, se hacían en una terraza, en un cuarto pequeño o en un sótano, ya que no era tan bien visto por la gente. La gente anteriormente que te veía rimando en la calle te decía; “estás loco, estás drogado”, pero eso cambió y ahora si la gente te ve rimando en la esquina se te acerca y escucha lo que dices, y te felicita.<sup>108</sup>

Durante la realización de mi trabajo de campo, pude observar un evento organizado por el grupo *Sector 145* en un bar denominado *La Terraza*. Este espacio en realidad es la parte superior del único hotel de Sayula, donde se reúnen varios grupos intérpretes de este estilo musical para organizar conciertos. En aquella ocasión se dieron cita varios grupos de hip hop de las ciudades de Acayucan, Minatitlán, Coatzacoalcos y Xalapa, todos del estado de Veracruz. Uno de los momentos más interesantes del evento fue cuando se conjugaron rap y son jarocho. Las letras de estas canciones estaban alternadas en lengua popoluca y castellano, siendo el tema central las diversas “tradiciones” locales, la gastronomía y los valores indígenas relacionados con la tierra. Transcribo de mi diario de campo el contexto de la presentación y las frases de uno de los presentadores:

De un momento a otro Josué tomó el micrófono, empuñó su jarana y expresó ante el público “conocedor”, como él dijo y causando la inmediata risa de los jóvenes: “Este es un Son. Mucha gente lo conoce como son jarocho, pero es música de cuerdas tradicional, música nativa y de nuestras raíces [...] nosotros hacemos hip hop, pero es de gringos, por eso debemos saber cuáles son nuestras raíces. La música de cuerdas es de origen indígena, lo que nos han heredado nuestros *apúys* [abuelos/ancestros]. La antigüedad de esta música tiene más de cuatrocientos años de historia”. Josué

---

<sup>107</sup> Gummer Antonio, tiene veinticinco años, actualmente produce canciones de hip hop con programas computacionales especiales; para mantenerse económicamente en su hogar vende playeras de las marcas preferidas utilizadas por los cantantes famosos de hip hop en Estados Unidos. Gummer es ingeniero en sistemas computacionales.

<sup>108</sup> Entrevista realizada a Gummer Antonio, 15 de octubre de 2014, Sayula, Veracruz.

terminó de pronunciar estas palabras e inmediatamente después sonaron los primeros acordes de la jarana. Los jóvenes raperos observaron y escucharon con atención el Son, aunque he de ser sincero no pude identificar qué canción era y creo que tampoco los asistentes, esto provocó que muchos se acercaran a Josué y cada uno improvisara alguna letra al ritmo de la jarana. Esta escena fue apasionante para mí, pues observaba a adolescentes vestidos al estilo rapero; es decir pantalones holgados, playeras de tallas grandes de la marca Joker (propiedad de un cantante reconocido de Estados Unidos), muy usada por quienes son admiradores de grupos de hip hop, en fin, todos ellos alrededor de una jarana cantando Sones y dejando de lado, tan solo por un instante, las melodías raperas.<sup>109</sup>

En ese momento se manifestó con claridad la intención de los miembros del grupo *Sector 145*: el interés de una afirmación identitaria a partir de las herramientas musicales, haciendo converger el son jarocho con el hip hop y utilizando discursos en los que valoran prácticas culturales asumidas como originarias. De esta manera se evidencian las selecciones del repertorio cultural que elaboran estos jóvenes de Sayula, eligiendo algún elemento coherente en determinados contextos, espacios y grupos sociales, en este caso el son jarocho le permitió a Josué articular su definición de indígena frente a los demás raperos (Pimentel, 2014).

En mis recorridos por la población identifiqué el peso que paulatinamente está ganando esta propuesta del rap relacionada con la identidad popoluca. En la colonia Altamirano, ubicada en la parte norte de la cabecera municipal, se encuentran una serie de *grafitis* con alusión al grupo *Sector 145* donde se leen palabras en lengua indígena que son utilizadas en algunas canciones como estribillo: *hopa may terey* que a decir de estos raperos significa: “Vamos muchachos”. Sin embargo, de acuerdo al *Vocabulario Popoluca de Sayula* elaborado por el Instituto Lingüístico de Verano (en adelante ILV) a cargo de Lawrence E. Clark (1995), el significado de estas palabras son: papá, madre e hijo (1995, 104). De acuerdo con esto, nos encontramos ante una clara reelaboración de los significados lingüísticos del popoluca, aunque dudo mucho

---

<sup>109</sup> Notas de Diario de Campo, noviembre de 2014, Sayula, Veracruz.

que sea un error de interpretación ya que algunos de los integrantes del grupo entienden la lengua.

Esta muestra de simpatía por la propuesta de la juventud *hiphopster* va provocando que niños, bajo la complacencia de sus padres, asistan a los conciertos de hip hop en algunas ocasiones. Por otro lado, a algunos jóvenes se les ha identificado y se les adjudica cierto liderazgo entre la población, lo que genera que muchos padres de familia visiten los hogares de estos actores con el fin de alentarlos y ofrecer su ayuda en cualquier tipo de evento relacionado con el “rescate indígena”. Gracias a esas relaciones estos jóvenes invitan a algunos niños a lo que consideran otras formas de volver a practicar la cultura popoluca, por ejemplo, a los talleres de son jarocho o a las clases de popoluca del Profesor Panuncio Isidoro. Esta postura que asumen los raperos del Sector 145 de Sayula con relación a las otras formas de aprender lo indígena, propicia diálogos entre diferentes actores locales para tratar de definir qué es lo popoluca, aunque como veremos más adelante, las formas, los discursos y las propuestas sean heterogéneas.

Parece ser que en un inicio, el uso de la lengua popoluca en las canciones de algunos grupos de hip hop, no tenía otra pretensión que la de mostrar y exponer su identidad como jóvenes. En este sentido, señalar que son originarios de una población con orígenes indígenas era, en un principio, equivalente a mencionar los símbolos característicos de Sayula. Por ejemplo, en algunas canciones es igualmente importante recalcar que Sayula es habitada por los popolucas como señalar la cruz de la iglesia local o las actividades laborales de la mayoría de la población.

En una canción del grupo *Sector 145* se señala esto de la siguiente manera: *“Y una cruz gigante testigo de nuestros sueños; donde el aroma a carne que se cuece en leño se ha convertido en la principal envidia de norteños. Lengua perdida, propaganda de mi pueblo”*.<sup>110</sup> En estas líneas se pueden advertir tres

---

<sup>110</sup> Estrofas tomadas de la canción “De aquí soy” del grupo Sector 145. Puede observarse esta canción a través de: <https://www.youtube.com/watch?v=yEjLAPYE4Cs>.

puntos que están tratando de exponer los significados de ser originario de Sayula: por una parte la enorme cruz de la iglesia católica principal<sup>111</sup>, más tarde la actividad de producción de carne porcina ahumada en leños (denominada carne *enchilanchada*) que la mayoría de la población elabora en sus hogares<sup>112</sup> y finalmente la lengua que se asume como perdida. En tan sólo una pequeña parte de la canción se encuentran diferentes significados que conjugan el rompecabezas de lo que consideran su identidad, estando siempre presente su interés por lo indígena.

---

<sup>111</sup> La cruz de esta iglesia fue erigida en la década de 1990 durante la administración del entonces párroco Juan López Velarde (1938-2015); este proyecto fue auspiciado con los recursos de la población pero más con lo otorgado por el entonces cacique de Sayula y gran parte de la región Cirilo Vásquez. Este ornamento mide alrededor de 40 metro de altura, y al final de ella está rematada con una corona en alusión al baile de *la Malinche*, pues en éste los personajes principales tienen coronas hechas con espejos y adornos elaborados con papel china.

<sup>112</sup> Una de las actividades más importante entre la población es el cocimiento de carne porcina a través de leños y la especia denominada *axquiote* (*Smilax bona-nox*) que le dan toques rojizos a la carne. Esta actividad es realizada domésticamente, pues todas las preparaciones se hacen a un costado de los hogares. La carne, por otro lado, es comprada a los ganaderos de las rancherías de Almagres o de la Cruz del Milagro. Este producto es comercializado en distintas ciudades de Veracruz y fuera del mismo, en los estados de Tabasco y Oaxaca. Se dice entre los pobladores que salen de Sayula diez toneladas de carne *enchilanchada* cada día, aunque en términos reales se exportan en menor proporción (Cuadernillos Municipales, 2014). Cabe destacar que son la mayoría de mujeres las que salen a vender esta carne, pues alrededor de las cuatro de la mañana se les encuentra a la espera del autobús listas para abordar hacia los destinos de Acayucan, Minatitlán o Coatzacoalcos.

Grupos de hip hop en Sayula	Sector 145	MC Clomc	Chica IKR
<p data-bbox="237 659 350 737"><b>Letras de las canciones</b></p>	<p data-bbox="391 306 643 327">En los inicios del grupo.</p> <p data-bbox="391 359 850 436"><b>Canción:</b> “Sin perdón de la palabra”, el álbum del mismo nombre. Publicado en internet (YouTube) en el año de 2010</p> <p data-bbox="391 468 850 657">“[...] No hablo de tu vida, sino de cómo haces tú rap. Tengo 45 y tengo que terminar cuatro divididos en el mismo <i>Microsoft</i> divididos en 1, 4, 5. Formamos el sector, cuatro somos, y somos lo que somos. La visión de letras de canciones, de adicción, sensación, hip hop local [...]”.</p>	<p data-bbox="878 306 1114 411"><b>Canción:</b> “Nuestra historia”, sin álbum. Publicado en el años de 2010.</p> <p data-bbox="878 443 1114 905">“Sube el volumen para que suene bien cabrón [sic]. Es real nuestra historia de todos los días, sueños, esperanzas y melancolías, con fuerza para estos días. Que “ándate derecho”, “vas a cagar tu vida” me dice dicen que ya piense [...] sayuleño de coraza, un guerrero que pone fuerza al corazón [...]”.</p>	<p data-bbox="1141 306 1385 411"><b>Canción:</b> “Portal 2-18”, sin álbum. Publicado en el año de 2011.</p> <p data-bbox="1141 468 1385 930">“Aunque les duela voy despegando de este duelo [...] aunque les duela con el voy sacando rimas como una bala, rápidamente. No he de parar. Te cuento mi historia como la vivimos allá en el barrio, con toda la bando <i>quemando</i> [fumando marihuana], <i>tirando</i> [ingiriendo bebidas alcohólicas], <i>pisteando</i>, robando allá con toda la flota [...]”</p>
	<p data-bbox="391 720 850 772">En su etapa de fomentar las prácticas culturales popolucas.</p> <p data-bbox="391 804 850 856"><b>Canción:</b> “En mis venas”. Álbum: <i>Allá en el viejo cerro</i>.</p> <p data-bbox="391 888 850 1287">“[...] Anda ven te invito a disfrutar del viejo cerro [...] tu pueblo de los pies descalzos de las luchas en progreso que no se han ido al fracaso, la herencia de los olmecas, unen huellas en sus pasos. Negra es nuestra sangre, morenos son nuestros brazos de tanto tostar cacao en las brasas [...] Marap. El hip hop fluye, como un Siquisirí que en un repunte lo constituye, con aroma a pachuli que te perfuma sustituye. Si aquí nací por qué he de irme. El campesino siembra la tierra que le sirve [...] Estos es Sayula, ubicado en la región olmeca, somos fundadores como los aztecas”.</p> <p data-bbox="391 1318 850 1444">Cabe destacar que este álbum fue publicado en internet (YouTube) a mediados del año de 2015, sin embargo, las canciones ya eran reproducidas en conciertos desde el año de 2014.</p>		

Cuadro 2. Breve comparación de las diferencias entre el rap con fines de afirmación identitaria y el rap de otros jóvenes de Sayula.

En efecto, la población joven que hacía uso del rap y de lo indígena, en un primer momento no utilizaba elementos de lo popoloca para fines políticos, sólo se enfocaba en la exposición de lo que consideraban, y consideran hoy con mayor fuerza, parte de su identidad. No obstante, conforme hay mayor interés para

“rescatar” su cultura, han tenido que relacionarse con otros actores que tienen los mismos propósitos, de manera local y regional. Asimismo han tratado de vincularse con programas del gobierno para obtener apoyos económicos en el Instituto Veracruzano de la Cultura (IVEC) o en el Programa de Apoyo a las Comunidades Municipales y Comunitarias (PACMyC) para presentar sus propuestas. Sin embargo, el apoyo no ha sido tan directo y positivo como pretendían los raperos de la cabecera municipal de Sayula, pues sólo han invitado en un par de ocasiones al grupo *Sector 145* a conciertos con motivos de exposición de bandas musicales en lenguas originarias.<sup>113</sup>

Es necesario destacar, por otro lado, que el rap no sólo ha servido a ciertos actores para afirmaciones identitarias de carácter étnico, sino que además está siendo utilizado por algunas organizaciones religiosas protestantes, como la Iglesia Pentecostal Emanuel de la localidad, que ha integrado el rap en el repertorio musical de sus cultos, pues se ha unido a esta organización un joven que estuvo por mucho tiempo en grupos de hip hop en Sayula. Debido a crisis con el alcohol y las drogas este sujeto decidió incorporarse a los pentecostales para “aliviar su desequilibrio”. Caín “el mensajero”, como se hace llamar, considera que el rap, así como también el *reggaetón*, es un recurso que “forma parte de la adoración a Dios”.<sup>114</sup>

El uso del rap entre *los hermanos separados*, como se le denomina a los a los conversos, es utilizado en este culto religioso debido a que muchos jóvenes en la población escuchan y practican el hip hop, como ya hemos precisado en este apartado.<sup>115</sup>

---

<sup>113</sup> Este evento se realizó el 9 de agosto de 2014, en la ciudad de Veracruz, Veracruz. Se invitó a varias agrupaciones de la misma tendencia híbrida musical; La banda *Mikistli* de Zongolica e *Hibrido* de Papantla, Veracruz. Se le denominó a este concierto: *De Tradición y nuevas rolas 2014. Transformación y Fusión Sonora*, siendo realizado por el Instituto Veracruzano de la Cultura (IVEC) y el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA).

<sup>114</sup> Entrevista informal, 18 octubre de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz. Se pueden encontrar diferentes producciones musicales de este joven en internet, así como discursos o *predicaciones* religiosas. Véase: <https://www.youtube.com/watch?v=BiQddXwHdK4>. [26 de julio de 2015, 00:34 am].

<sup>115</sup> La organización religiosa pentecostal en la cabecera municipal, cuenta con 18 templos, aunque hay como base una donde se reúnen los líderes (o pastores) para realizar juntas de diversos tipos. el templo Emanuel que se encuentra al norte de la cabecera municipal de Sayula.



### 3.2 El caso de Josué Marcial y el regreso a la tierra

Josué Marcial, el “Tío Bad” (como lo conocen algunos jóvenes de Sayula relacionados con el hip hop en la localidad) cuenta con diecinueve años de edad, todos los días despierta a las tres de la mañana a abrir el molino nixtamal en el que labora junto a su padre, éste se encarga exclusivamente de comprar maíz con campesinos de la rancharía de Santa Rosa de Amapan.<sup>116</sup> En el nixtamal prepara el maíz para ser procesado para masa y tortillas. Una vez que ha concluido su trabajo a las 2 de la tarde, se dirige a la ciudad de Acayucan al Colectivo Altepee a realizar los *spots* y editar las entrevistas que realiza a los adultos mayores indígenas en las comunidades de Jaltipán, Cosoleacaque, Tatahuicapan y en las localidades de Chacalapa, Soconusco, Ojo de Agua, entre otros, acerca de las actividades culturales que se llevan a cabo (fandangos, cursos de jarana y zapateado, y talleres de lengua indígena). Finalizadas estas actividades regresa a Sayula antes de las diez de la noche, debido a que escasean los medios de transporte para dirigirse a Sayula. De esta manera termina su jornada.

Josué Marcial estudió hasta el nivel medio superior. Asimismo, solamente obtiene recursos económicos a través de su trabajo en el molino de nixtamal, donde recibe un 35 % de las ganancias obtenidas, mientras que su padre se queda con el resto para la compra de maíz. Además Josué continúa viviendo en el hogar de su padre, ya que Jorge Marcial enviudó hace diez años. Las ganancias de la producción de masa son destinadas a la economía doméstica.

En este trabajo he decidido detallar las diferentes actividades que realiza Josué Marcial, líder del grupo Sector 145, por diversas circunstancias. En primer

---

<sup>116</sup> Jorge Marcial Santos, cuenta con cuarenta y cinco años de edad, es hablante de popoluca y está interesado en el fomento de las prácticas culturales popolucas. A los veinticinco años migró a los Estados Unidos a la Ciudad de Chicago, junto a Jerson Rivera, ya que al tener lazos de compadrazgo decidieron aventurarse juntos. Él considera que “me di cuenta de la riqueza de mi cultura, pero solamente cuando salí del pueblo. En esta experiencia me cayó el veinte de que mi lengua, mi comida, mi pueblo, mi barrio y mis costumbres eran únicas y diferentes a las de demás gente de México” (Entrevista realizada el 25 de diciembre de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz). Es por esta razón, que el sentido de pertenencia étnica y las acciones de Josué Marcial están íntimamente relacionados con las percepciones y experiencias de su padre, con respecto a su origen étnico.

lugar porque él ha llevado a cabo diferentes estrategias de manera independiente con el fin de fomentar la identidad popoluca utilizando el rap. En segundo lugar porque ha introducido sus conocimientos y experiencias en otras comunidades de origen indígena de la región, por ejemplo, a través de la realización de fandangos con el fin de que la juventud observe lo que para Josué es lo tradicional (zapateado, instrumentos y canciones de son jarocho en referencia a lo indígena, aunque no necesariamente de Sayula). De igual manera, ha establecido vínculos con programas de gobierno (PACMyC e IVEC) para poder fomentar las expresiones indígenas, sin permitir que se orienten con fines políticos o para la obtención de recursos económicos para su beneficio personal.

A continuación trato de mostrar su selección de elementos de la matriz cultural popoluca, en hibridación con otros aspectos de diferentes orígenes; este proceso de articulación permite dar coherencia sus discursos a identitarios. Además permite una conexión con las representaciones sociales de la identidad indígena en otras comunidades, por ejemplo, asocia la esencia indígena con el trabajo campesino. También me interesa apuntar las problemáticas que implican las acciones de Josué para lograr definirse como indígena.

A través de sus composiciones, Josué manifiesta su inconformidad respecto a la falta de apoyos por parte del gobierno municipal hacia las “tradiciones”, así como el desinterés que muestran los integrantes de los partidos políticos locales hacia las mismas, pues “cuando están realizando sus campañas para diputación, presidente municipal u otras cosas, hasta hablan en *popoluco* [popoluca] y dicen que apoyarán la cultura, pero sólo lo utilizan para que la gente vote por ellos”.<sup>117</sup> Por esa razón considera que quienes tienen la oportunidad y las herramientas para rescatar la cultura indígena son los pobladores que sientan simpatía por lo que les ha sido heredado y que asimismo puedan transmitirlo a las siguientes generaciones.

El distanciamiento con los partidos políticos y con el gobierno municipal ha provocado que en un sinnúmero de ocasiones, Josué haya rechazado propuestas y

---

<sup>117</sup> Entrevista realizada a Josué Marcial, 10 septiembre de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz.

apoyos económicos por parte de algún representante político. Debido al reconocimiento que ha tenido como rapero y líder de este grupo independiente, ha recibido invitaciones por parte de partidos políticos, especialmente del Partido Revolucionario Institucional (PRI) a través de la asociación civil Jóvenes Líderes A.C, quienes pretenden fomentar la cultura popoluca con fines partidistas. (Véase el capítulo IV de este texto).

Las acciones de Josué tienen el objetivo de exponer sus ideas sobre los componentes en los que se basa la identidad popoluca, articulados con el pasado étnico. Las actividades relacionadas con este proceso de afirmación identitaria han servido también como crítica a las compañías trasnacionales globales, que afectan de alguna forma la economía de los campesinos de Sayula. Además, observa que la compra de maíz ya no encuentra tanto mercado, por una parte porque son pequeños productores y por otro lado a causa de que no consiguen beneficios debido al bajo costo de producción.

Este conjunto de situaciones se expresa también a través de canciones de rap.<sup>118</sup> Este malestar lo reproducen en las reuniones para organizar las actividades de este grupo o bien en los conciertos donde se expone abiertamente el rechazo a los consorcios entre compañías transnacionales y el Estado. Por ejemplo, criticaron los permisos concedidos, supuestamente, por la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (SAGARPA) a la compañía Monsanto para la experimentación de semillas con agroquímicos en el Sur de Veracruz. Igualmente, expresan su rechazo al sistema judicial del Estado y a los crímenes de las organizaciones delictivas que consideran relacionadas con los gobiernos municipales y estatales.

En este sentido, el uso del rap entre estos jóvenes es múltiple: por una parte sirve para expresar su identidad como jóvenes y su experiencia con la etnicidad, pero también como forma de protesta frente a lo que ellos consideran afecta su vida cotidiana. Estos diferentes rostros son expuestos en espacios

---

<sup>118</sup> En ejemplo, se muestra en la canción “Soy suelo” perteneciente al álbum *El cerro viejo* de Gumer Antonio se menciona que: “soy el suelo honrado de una lengua madre, con raíz olmeca que brindaron el dialecto. Ahora es un orgullo portarlo con afecto y defecto, ha sido controlado por una presidencia que muy poco ha hecho, así por los años y no fue por casualidad que ahora por nombre soy Sayula de Alemán [...]”.

específicos: cuando se trata de reafirmar el origen étnico se realizan en eventos en los que la población puede observarlos y estar o no de acuerdo con su definición; sin embargo al manifestar su resistencia frente a ciertos gestores del poder o hegemonías económicas, las presentaciones se realizan sólo entre determinados jóvenes. Josué Marcial distingue el uso del rap de la siguiente manera:

Sabemos que el rap es parte de la cultura norteamericana, hecha por negros que hablaban de su malestar en sus barrios. Nosotros hemos decidido retomar ese rap para adaptarla a nuestra forma, nuestras costumbres y tradiciones. Lo que buscamos es retomar esa música para hablar de nuestras raíces, de la lengua popoluca. Pero también lo hacemos para criticar la corrupción, la pobreza en la que los diferentes gobiernos nacionales y municipales nos tienen, y el neoliberalismo extranjero que nos está dejando sin comer.<sup>119</sup>

A partir de la música, Marcial ofrece propuestas a la juventud y niñez de la localidad para incentivar su interés por la cultura y el idioma indígena. El rap, en este sentido, le ha permitido reconocimiento entre este sector de la población. De la misma manera, también trata de incentivar la práctica de música de son jarocho, ya que considera que ésta cumple varios objetivos. Por una parte permite aprender a dominar un instrumento musical (jaranas, requinto, etcétera.), y por otra implica la reunión constante con un grupo. Además, una vez que se ha dominado lo suficiente como para tocar bien, se pueden visitar comunidades aledañas para participar en los fandangos, lo cual obligará a que los niños o jóvenes socialicen y experimenten con otras alteridades y prácticas culturales.

Una de las motivaciones de Josué para llevar a cabo esta serie de actividades fue el aparente olvido de la cultura tradicional por parte de la población de la cabecera municipal con orígenes étnicos, pues él considera que la cultura indígena se ha estado perdiendo debido a la llegada de la “modernidad” a la comunidad, a través de la televisión y las redes sociales en internet, y al arribo de población ajena a la localidad que “han dañado paulatinamente las prácticas que los antiguos indígenas desarrollaban”. Desde su punto de vista, cada vez hay

---

<sup>119</sup> Entrevista realizada a Josué Marcial, 10 de septiembre de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz.

menos colaboración entre los mismos pobladores interesados en el acervo cultural popoluca, quienes adoptan estilos de vida ajenos a la localidad. Asimismo, los migrantes originarios de Alto Lucero, Veracruz, que se asentaron en Sayula expresan cierto rechazo hacia ellas, lo que provoca que los pobladores con origen popolucas de Sayula dejen de usarlas para no ser objeto de burla.<sup>120</sup> Sin embargo, algunos de los alteños debido a su relación y experiencia con algunas prácticas culturales popolucas por su estancia desde la niñez, se han apropiado de algunas de ellas como la lengua, que en algunos casos es utilizado por ganaderos o al momento de competir en las urnas electorales en sus discursos partidistas.

Josué reconoce que ha habido intentos y proyectos dirigidos a incentivar a los pobladores con orígenes popolucas para continuar practicando las tradiciones, pero en diferentes ocasiones han sido obscurecidos por el interés de los partidos políticos para beneficios en campañas electorales. Al respecto manifiesta que:

Me cansé de escuchar siempre: “la cultura se está perdiendo” o “la lengua se está dejando de practicar”, y nadie hacía nada en concreto, todos se lamentaban sin que hicieran alguna propuesta o entre ellos mismos o en sus barrios se reunieran para hacer algún taller del *popoluco*. Simplemente no basta con quejarse sino que es necesario hacer algo, juntarse, trabajar para que nuestras raíces no se pierdan.<sup>121</sup>

Precisamente, debido a la idea propagada entre algunos pobladores con orígenes popolucas acerca de “la pérdida de las tradiciones”, Josué decidió realizar una serie de propuestas para solucionar, “el olvido de la cultura indígena”. La diferencia respecto de otras organizaciones o actores que tienen los mismos intereses, es que Josué estratégicamente ha logrado integrar elementos que él supone forman parte de la matriz cultural originaria. Por ejemplo, relacionar a los indígenas popolucas con un estado armónico con la naturaleza, o incorporar ideas acerca de la “Madre Tierra” como portadora de las riquezas de los campesinos. Considero que estos planteamientos los obtuvo de las relaciones con otras comunidades y movimientos a través de su participación en el Colectivo Altepee. (Véase el apartado 3.5).

---

<sup>120</sup> Plática informal con Josué Marcial, 10 de septiembre de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz.

<sup>121</sup> Entrevista realizada a Josué Marcial, 3 de octubre de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz.

Uno de sus principales intereses es que los jóvenes y niños que integran su grupo se relacionen con los ancianos campesinos de las localidades cercanas a la cabecera, pues éstos conocen el son “jarocho” y son los vehículos por los cuales pueden conocer lo “auténticamente popoluca”. Durante las visitas que se realizan constantemente por iniciativa de Josué se les pregunta sobre la lengua, la comida tradicional, la vestimenta, sobre las leyendas y los orígenes de Sayula.

Es por esta razón que Josué ha preferido dejar de lado, por algunos meses, el rap para dedicarse a enseñar el son jarocho; o bien cuando su tiempo no se le permite lleva al grupo de jóvenes y niños que se han incorporado a su grupo, para que éstos practiquen con el grupo de son jarocho *Tzuump tu'unj* (Gota de Lluvia) (trataré este tema más adelante) pues este conjunto musical mantiene similares intereses por las tradiciones indígenas.

El grupo de son jarocho de Josué Marcial, que no tiene nombre, está integrado por quince jóvenes de 15 a 18 años y cinco niños de entre 10 a 12 años de edad. Los participantes se sienten atraídos por su propuesta, así como por el reconocimiento de sus producciones de hip hop. Muchos de ellos se encuentran en la misma colonia en la que habita Josué, razón por la cual sus padres les permiten participar en las actividades del grupo.

Por otro lado, otra actividad que forma parte del proyecto de Josué es relacionar a los integrantes de su grupo con el Colectivo Altepee. El objetivo es que se familiaricen con la perspectiva y el trabajo que llevan a cabo los miembros de este Colectivo, quienes mantienen relaciones con comunidades de origen nahua, mixe-popoluca y zoque-popoluca de la región (como de la misma manera con las comunidades de Chacalapa, Chinameca, entre otros), y fomentan también la música de son jarocho que se practica en estas poblaciones. Además, proyectan documentales elaborados por miembros del Colectivo o de otras organizaciones semejantes a éste acerca de los trabajos de recuperación de la lengua o la música, así como de las luchas y movimientos sociales del campesinado en los estados de Guerrero, Michoacán, Sonora y Chiapas.



Lámina 11. Popolucas en un fandango en 1950. Imagen tomada de Guiteras ([1952]: 176).

Josué decidió que para poder acercar este grupo hacia las “raíces ancestrales”, era conveniente enseñar a sus miembros a sembrar semillas con la asesoría de ancianos popolucas, ya que esto generaría la comprensión de los significados lingüísticos y cosmogónicos de algunas prácticas. Por esta razón, al tener disponible una propiedad de una hectárea en las afueras del municipio (perteneciente a su familia), decidió llevar al grupo para desarrollar ahí una especie de parcela demostrativa basada en la siembra de semillas de cacao, frijol y maíz.

Sin embargo, hay que hacer notar que el cacao (*Theobroma cacao L.*) no se siembra en Sayula a pesar de que las condiciones del suelo y el ambiente climático del municipio son favorables para el crecimiento de esta planta. Roberto Williams (1961) y Calixta Guiteras [1952] (2009), advertían la falta de siembras de esta semilla que se encontraba en la población vecina de Oluta. El interés de Josué por cosechar el cacao obedece a que la bebida considerada tradicional,

ritual y autóctona denominada *popo* está compuesta a base del *Theobroma cacao*.<sup>122</sup>

La idea de “volver al campo”, como este actor denomina a esta fase de su proyecto, tiene el objetivo de cosechar semillas para ser vendidas entre la población a un costo menor al que se ofrece en los mercados y centros comerciales; para ello, la intención es reducir los gastos al no utilizar agroquímicos para fertilizar sus cosechas, sino utilizar las enseñanzas de los ancianos para combatir las plagas o algunas infecciones en las plantaciones de maíz y frijol. Hasta el momento este proyecto se encuentra en estado de desarrollo, pues poco a poco se va limpiando la hectárea en la que se llevará a cabo la finca.

Ahora bien, centrémonos en las definiciones acerca de lo tradicional, la cultura y la lengua que él reconoce como “auténticamente” popoluca. Para Josué la población popoluca se encuentra estratificada de acuerdo a sus conocimientos y prácticas: en la parte más importante se hallan los ancianos que hablan el idioma y tienen conocimientos acerca de determinadas prácticas que les fueron heredadas, a los cuales denomina *auténticos popolucas*. A continuación se localizan los sujetos que se han esforzado por continuar comunicándose en la lengua o usando elementos de la cultura indígena; a éstos los denomina *popolucos*. Finalmente, se encuentra la población que si bien no se interesa con entusiasmo en la cultura indígena, tampoco niega su indianidad, a los que considera como *sayuleños*. Pese a estas diferencias, para Josué todos los sayuleños son indígenas debido a su origen étnico, aunque con ciertos matices.

El uso de la lengua y las prácticas culturales asociadas con lo indígena (implicando gastronomía, vestimenta y labores de agricultura) están articuladas

---

<sup>122</sup> “Resulta muy extraño –comenta Williams- que no cultiven el cacao en la parte meridional correspondiente a terrenos de Sayula donde las condiciones son propicias, pues se le mira crecer en pequeña escala el inmediato poblado popoluca de Oluta. Siendo el cultivo sistemático al otro lado del río Coatzacoalcos, rumbo al río Tonalá” (1961: 16). En 1831 el francés Pierre Charpenne, miembro de la aventurera comisión de colonización francesa en Coatzacoalcos y el sur de Veracruz, mencionaba que la población de Acayucan había dejado de cultivar el cacao por el arroz, maíz y tabaco (Charpenne, 2000: 149), quizá desde esta fecha, al pertenecer Sayula al cantón de Acayucan, también decidieron apostar por la siembra de otras semillas. Estos datos se afirman con lo mencionado por José María Iglesias en *Acayucan en 1831*, ya que según sus registros de las comunidades pertenecientes al canto de Acayucan que en San Andrés Sayultepeque (Sayula) “sus producciones se reducen a maíz, caña, elaboración de panela, alguna azúcar trigueña [...]” (1968: 48).



simultáneamente en lo “tradicional”. En este sentido las tradiciones son para Josué, el conjunto de manifestaciones estrictamente popolucas. Sin embargo, muchas veces contradice su discurso con respecto a lo que él entiende por tradiciones, pues reitera que se éstas se están perdiendo debido a la “modernidad” (es decir; internet, televisión, teléfonos celulares) a pesar de que él y otros jóvenes se han servido precisamente de estos medios electrónicos para expresar su identidad como “indígenas”.

Josué se considera a sí mismo como indígena, a pesar de que no tiene un pleno conocimiento de todas las manifestaciones culturales y de las “tradiciones”. Sin embargo, como ya he descrito arriba, no sólo está motivado por su conocimiento de algunos elementos del acervo cultural popoluca, sino también por la influencia de organizaciones que buscan las reivindicaciones culturales indígenas de las comunidades aledañas a la ciudad de Acayucan. Su autodefinición como indígena se relaciona también con cierta resistencia hacia los ejes de poder local y global.

Esta conceptualización de la cultura popoluca, como idílicamente armónica, basada en la ayuda mutua tanto en las labores rituales como sociales (construcción de viviendas para los novios, elaboración de pozos de agua y festividades religiosas), donde toda la población contribuía con mano de obra, comida o aportaciones económicas, se contradice con lo referido por Calixta Guiteras en su etnografía de la población de Sayula elaborada en varias temporadas de campo entre 1949 a 1952. Esta autora recalca que había, en ese entonces, una fuerte creencia en la brujería producto de envidias y problemas entre vecinos. De igual manera algunos informantes me refirieron que en Sayula se continúa creyendo y usando la brujería. Por esta razón, es posible aseverar que la armonía y el trabajo comunitario no excluyen, evidentemente, la existencia de conflictos.

Algunos pobladores de Sayula consideran que la brujería es producto de las constantes problemáticas que existen entre miembros de una misma familia o de diferentes grupos familiares por envidias. Un caso que se me refirió fue

experimentado por un ganadero indígena que paulatinamente fue aumentando las cabezas de ganado en su parcela; él aseguraba que debido a sus inversiones acertadas pudo hacerse de recursos económicos suficientes para ir adquiriendo más ganado. Debido a la admiración de sus vecinos por su repentina riqueza, fue visitado por varias personas para que les hiciera algunos préstamos económicos. Dado que él se negaba a prestar dinero, se dice que le enterraron *algo* en su hogar, es decir, una preparación realizada por un *brujo* elaborado con flores, copal y huesos de muertos que fue sepultada en el patio de su vivienda. Asimismo, la envidia que le tenían aquellas personas se dirigió hacia las cabezas de ganado provocando enfermedades “inexplicables” y generando la bancarrota de este hombre.<sup>123</sup>

La brujería forma parte de creencias muy arraigadas que explican los fracasos económicos, amorosos y enfermedades, atribuidos con problemáticas domésticas o conflictos con algún otro habitante de Sayula. Sin embargo Josué, a pesar de las difundidas noticias de casos relacionados con el embrujo, considera que la cultura popoluca se puede rescatar y volver a practicar a partir de las relaciones sociales enfocadas a un bien común, donde la colaboración durante las jornadas de trabajo en el campo forman un sentido de comunidad.

En una ocasión, mientras acompañaba a Josué a *chapear* (cortar las malezas que obstruyen el espacio de siembra) a su parcela en las afueras de Sayula, se me ocurrió preguntarle: ¿acaso la brujería no forma parte de la cultura popoluca de Sayula? Él respondió que le sorprendía mi pregunta, pues no pensaba que yo creyera en esas *historias*. Respondí que muchos ancianos popolucas me habían referido que creían en los brujos y en los “malos aires” provocados por la envidia. Él, aún más perplejo, guardó silencio por un momento y me contestó: “a veces hay cosas que no se pueden explicar con la ciencia, sin embargo, creo que la brujería sí forma parte de las prácticas de los *antiguos*

---

<sup>123</sup> Esta narración me fue contada por distintas personas en Sayula, con variaciones de protagonistas y hasta en diferentes escenarios. Sin embargo siempre el punto central era la envidia entre los pobladores, pues para ellos esta manifestación emocional hacia familiares o vecinos genera que se recurra a especialistas para realizar brujería o bien *curanderos* para limpiar a la persona que ha caído enferma por algún síntoma relacionado con el embrujo.

*popolucas*, pero ¿cómo poder explicar esto a los niños; a los jóvenes que a duras penas pronuncian alguna que otra palabra?”.<sup>124</sup>

Las prácticas relacionadas con la brujería no forman parte de los intereses de este joven. Es interesante observar qué elementos trata de legitimar para construir su identidad étnica, dejando fuera elementos centrales de la cultura *popoluca*.<sup>125</sup>

### **3.3 Actividades y discursos de afirmación étnica en otros jóvenes de Sayula. Entre el folclor y las “redes sociales” de internet**

La percepción y la forma de asumirse como *popolucas* a través del hip hop no son compartidas completamente por todos los habitantes de Sayula. Hay otras formas de reconocerse como indígenas que se mantienen en los márgenes de lo tradicional y lo moderno, innovando para ello estrategias para preservar su cultura (Pérez Ruíz, 2008: 18). Expondré a continuación dos casos que si bien no contradicen las propuestas de afirmación identitaria de los jóvenes *hiphoppers*, ilustran los matices del proceso de afirmación étnica entre algunos pobladores de Sayula.

María Estela tiene 23 años, vivió en Sayula hasta la edad de 17 años cuando decidió estudiar Derecho y Artes Escénicas en Xalapa, Veracruz; después de terminar sus estudios en ambas disciplinas decidió regresar a la localidad.<sup>126</sup> Ella refiere que en los primeros años de su infancia y adolescencia no pudo percatarse de su origen étnico, sino hasta que salió de la cabecera municipal. En sus clases de Ballet Folclórico conoció a una maestra que advirtió su lenguaje

---

<sup>124</sup> Plática informal con Josué Marcial, 22 de septiembre de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz.

<sup>125</sup> La brujería en Sayula es reconocida por los creyentes pentecostales de Sayula. Entre sus estrategias para congregarse e invitar a la población a sus reuniones investigan, a quienes han sufrido o sufren los estragos de alguna enfermedad o crisis económica provocada por la brujería para convencerlos a su fe religiosa.

<sup>126</sup> La madre de María Estela es maestra de educación básica en la cabecera municipal, participó en el movimiento magisterial en el Sur de Veracruz, asimismo participó por un tiempo en la asociación civil *Sembradores*, ella se asume como “mujer indígena feminista”. Mientras tanto su padre se dedica a la venta de carne *enchilanchada*. Ambos hablan la lengua *popoluca*. En la actualidad, María Estela imparte clases de educación básica en la comunidad de Nuevo Morelos, localidad perteneciente al municipio de Jesús Carranza, compuesta en su mayoría por inmigrantes del Estado de Morelos desde en el año de 1950.

entrecortado, muestra, recuerda María Estela, del uso del castellano en algunas palabras combinadas con la fonética del *popoluco* (popoluca). Su maestra le preguntó de dónde era originaria, a lo que esta joven respondió un poco tímida que era de Sayula de Alemán. Su interlocutora no mencionó nada más.

En las clases de Ballet Folclórico, cursó la materia de etnografía que sería impartida por aquella maestra, que era antropóloga de profesión. En sus prácticas de campo enfocadas a observar específicamente las coreografías de los bailes de distintas poblaciones de origen indígena estudió a los amuzgos y tlapanecos del estado de Guerrero, y a los purépechas de Michoacán y mazahuas ubicados en el estado de México. Entre más ahondaba en los significados de cada paso, de cada elemento de la indumentaria y el ritmo de aquellas danzas, pudo observar que había muchas coincidencias con *la Danza de la Malinche* de Sayula, ya que estaban relacionadas con peticiones de lluvia o el cierre de ciertos ciclos rituales, tal como sucedía en su comunidad de origen. Maravillada por ésto, cuando regresaba a Sayula preguntaba a sus familiares, que en su momento habían observado las “tradiciones”, qué significado tenían los trajes y los diálogos de este baile. Su interés sobre la cultura popoluca se empezaba a edificar gracias a su experiencia en otras comunidades indígenas del país.

Ella lamenta que durante su infancia y parte de su adolescencia, no haya podido advertir toda la gama de prácticas indígenas de los popolucas: la lengua, los bailes, la comida y la vestimenta:

Fue hasta que salí de Sayula, mientras veía las tradiciones de otros pueblos comparaba lo que había visto en mi niñez, es decir lo que los “auténticos popolucas” hacían. No fue sino hasta que fuimos a *etnografiar* a otros pueblos que finalmente pude darme cuenta de que esas viejas prácticas formaban parte de tradiciones que se habían hecho desde antes de que mis padres existieran.<sup>127</sup>

María Estela considera que existieron diversos factores que obscurecieron estas prácticas entre los popolucas de Sayula, lo que a la postre ha generado que “se esté perdiendo toda la cultura indígena”.<sup>128</sup> Por una parte los partidos políticos en

---

<sup>127</sup> Entrevista realizada a María Estela, 23 de julio de 2014, Xalapa, Veracruz.

<sup>128</sup> Entrevista realizada a María Estela, 3 de octubre de 2014, Xalapa, Veracruz.

sus distintas campañas han utilizado la etnicidad sólo para fines de obtención de votos, pues en algunas reuniones con asociaciones civiles locales que pretenden dar fomento a la cultura indígena llegan a acuerdos que no son cumplidos. Asimismo, durante las arengas de los candidatos, son utilizadas algunas frases en lengua popoluca como un acto meramente protocolario, pues las utilizan para sugerir que el candidato o candidata se encuentra familiarizado con la cultura popoluca, pero en realidad en sus administraciones se olvidan de dar apoyos económicos a programas o talleres para la revitalización tanto de la lengua como de otras prácticas.

Por otra parte, esta joven expresa que la iglesia católica, al mando del entonces párroco Juan López Velarde (1938-2015), fue prohibiendo algunos rituales o bien los modificó debido a que mostró poca flexibilidad hacia ciertas prácticas que no consideraba propias de la devoción católica.<sup>129</sup> Ésto fue generando que muchas actividades se fueran olvidando, tales como el uso de la lengua indígena en las oraciones al santo patrono, San Isidro Labrador. Algunos familiares de ella, que expresaban su devoción a este Santo, le comentaron que en años anteriores se ofrendaban mazorcas y otras semillas; mientras ésto se hacía, se entonaban cantos en latín y en lengua popoluca.

El párroco, al desplazar la lengua popoluca y otras prácticas de la religiosidad popular, provocó que se olvidaran hasta cierto punto, y que hoy existan algunas iniciativas para rescatarlas. Una de ellas fue la creación de una organización perteneciente a la parroquia que pretendía desarrollar la enseñanza de la lengua indígena a jóvenes catequistas, con el fin de que aprendieran las oraciones y cantos religiosos en popoluca, no obstante, esta intención duró sólo un par de clases pues fue estrictamente prohibida por el párroco.

Pese a ello, Estela considera que en la actualidad los diversos grupos, organizaciones y pobladores interesados en el rescate de las tradiciones lo están

---

<sup>129</sup> El párroco Juan López Velarde (1938-2015) llegó a dirigir la capilla local en la década de 1990. Con su administración fue elevada a parroquia (Vidaña, S/F: 19). Esto generó que hubiera cierta observación y cuidado de las diversas prácticas religiosas populares. Paulatinamente fue desplazando ciertas prácticas, por ejemplo: la prohibición del ritual a la Santa Anima el día primero de noviembre, pues esta imagen era un cráneo en un cajón de cristal y se paseaba desde la parroquia, después de una misa, hasta el panteón municipal, se consideraba que ésta era el “ánima” de los muertos.

intentando sin que existan beneficios económicos y partidistas de por medio, sino sólo por el compromiso de transmitir la cultura popoluca a las siguientes generaciones.

Esta cultura en proceso de rescate ha sido heredada de los “auténticos popolucas”. Para ella, al igual que como para otros personajes ya mencionados, son los adultos mayores quienes se comunican en popoluca, cultivan la tierra y practican la religiosidad tradicional pese a las prohibiciones. Un ejemplo de esto son los votos funerarios que se realizan en lengua indígena y el uso de objetos rituales: siete nudos alrededor del cuerpo del fallecido, siete ceras, siete tortillas y siete monedas que se ponen dentro del ataúd o en el piso.

Para María Estela, los “auténticos popolucas” fácilmente pueden ser identificados por su edad, su tono entrecortado de hablar y su carácter fuerte. Es importante destacar que existe una jerarquización en torno a “lo auténtico”. Ella se autoidentifica como indígena popoluca pero no completamente, en sus términos no es “auténtica” porque desconoce la lengua.

Debido a su conocimiento acerca de las danzas tradicionales y el folklor de otras comunidades, pretendió, una vez que regresó a Sayula, realizar un proyecto en el que recuperaría la vestimenta tradicional y la reactivación de algunos bailes que ya no se practican. Sin embargo, éste fue rechazado en diferentes periodos administrativos del gobierno local; los motivos aún se desconocen. Así que decidió integrarse a la asociación Jóvenes Líderes A.C., ya que ahí le ofrecieron recursos económicos para desarrollar sus planes, pero en diferentes ocasiones pudo percatarse que las intenciones de esta organización eran para fines partidistas, así que decidió renunciar al apoyo y salir de la organización.

Hay que destacar que debido a su formación en el contexto de los bailes folklóricos, Estela se vio motivada para investigar acerca de la indumentaria *popoluca* de Sayula. Durante esas pesquisas encontró registros de las diferentes indumentarias de la zona. Para encontrar el sentido de los diversos tipos de trajes recurrió al trabajo de Calixta Guiteras sobre Sayula (desarrollado entre 1949-1951); fue de particular ayuda este trabajo no sólo por la exposición de las diversas

prácticas de los popolucas, sino porque precisamente la autora posa en una de sus fotos con el traje local (Guiteras, [1952] 2009: 200). Ello le sirvió para reconstruir un traje “auténtico” articulando tanto su conocimiento en los ámbitos folklóricos como en lo visto en la obra de la autora cubana.

Revisando las fotografías de los popolucas de Sayula que datan de mediados del siglo XX, se puede llegar a ciertas inferencias. Una de ellas es que paulatinamente se fue dejando de utilizar el traje tradicional, siendo desplazado por vestimenta mestiza. Sin embargo, en la mayoría de las imágenes reproducidas en el libro de Calixta Guiteras ([1952] 2009: 164-200) se puede observar que las mujeres portan el traje compuesto de falda larga con rayas en colores rojo y azul y grandes franjas perpendiculares en amarillo y el torso descubierto o con una blusa de manta. Los escenarios de estas imágenes son ciertos eventos rituales, por ejemplo cuando se realiza el *entrego* (de todos los utensilios) en las bodas y los ámbitos funerarios. Podemos proponer en este caso, a partir de las imágenes de Guiteras ([1952] 2009), que el uso de esta indumentaria se restringía, aparentemente, a ciertos acontecimientos especiales.

Pasemos ahora a conocer el caso de Manuel Manzano, joven de 20 años que también se autodefine como popoluca. Su interés es fomentar el uso de la lengua indígena a través de la creación de espacios en los medios de comunicación, especialmente en sitios de internet, como *Facebook* y *blogs*, traduciendo poemas, refranes y pensamientos del castellano a la lengua popoluca con el fin de que la población de Sayula aprenda o continúe practicando este idioma.<sup>130</sup>

Para este joven, el proceso de concientización de su origen étnico fue complicado, ya que durante su adolescencia tuvo que viajar a la ciudad de Monterrey; acompañando a sus padres. En esta ciudad tuvo que lidiar con las burlas de sus compañeros de clase a quienes les causaba gracia el acento y la

---

<sup>130</sup> Manuel Manzano, se encuentra estudiando la licenciatura en Derecho en la Universidad de Sotavento en la ciudad de Coatzacoalcos, Veracruz. Sus padres son popolucas y practican la lengua, asimismo son docentes de educación básica en Acayucan. En la actualidad Manuel Manzano no tiene alguna actividad laboral.

forma de hablar “entrecortada” usual entre los habitantes de Sayula. Manuel Manzano narra su experiencia:

Cuando viajé a Monterrey debido al trabajo de mis padres, sufrí bastante ya que en la preparatoria que en ese entonces asistía me hacían burla por mi forma de hablar, cantadito, entre cortado y a veces enredado. Esta experiencia me ayudó a ver mi origen indígena como algo importante en mi vida, dejando de lado que a algunas personas no les guste el idioma, así que cuando regresé a Sayula decidí hacer algo para que la cultura y la lengua no se perdieran.<sup>131</sup>

Este joven no había tomado plena consciencia de su origen étnico hasta que fue discriminado por su forma de expresarse. De alguna manera, estas experiencias le causaron cierto asombro y a su vez motivación para contribuir a la revalorización del acervo popoluca. Para él era obvio hablar y entender la lengua cuando residía en Sayula, entre los años de 1993 y 2000, pues “en la primaria y hasta en la secundaria la lengua siempre la utilizábamos, especialmente para decir groserías, lo cual en esa época era algo normal y no malo como en otras regiones donde no están acostumbrados a oír “dialectos” [sic].<sup>132</sup>

Una vez que regresó a Sayula, entre sus aspiraciones era aprender la escritura y la fonética del popoluca correctamente, así que decidió tomar clases con el maestro Panuncio Isidoro. Después de cuatro meses de asistencia a este taller, Manuel Manzano pudo escribir y pronunciar con mayor fluidez el popoluca, lo que le ayudó también para apoyar en la creación de letras para canciones de hip hop al grupo *Sector 145* en sus inicios.

Es importante destacar que uno de los factores que le alentaron a realizar esta serie de actividades con el fin de exponer la lengua indígena, fue su participación con el Colectivo Altepee. Su interés por practicar las tradiciones le impulsó para aprender la música de son jarocho en los talleres que impartía este Colectivo, pues él consideraba que este tipo de actividades forman parte de la cultura “auténticamente popoluca”.

---

<sup>131</sup> Entrevista realizada a Manuel Manzano, 29 de septiembre de 2014, Sayula de Alemán.

<sup>132</sup> Entrevista realizada a Manuel Manzano, 29 de septiembre de 2014, Sayula de Alemán.



Pero no sólo aprendió a tocar la jarana y a comprender los diversos discursos de los miembros de este Colectivo, sino que además logró percatarse de los medios utilizados por los otros colectivos que participaban en la red de relaciones del Colectivo Altepee. Una característica de esto es la apropiación de Manuel Manzano respecto de los medios de comunicación, en especial el internet, a través de las llamadas “redes sociales” de *Facebook* y la creación de páginas *web*, para poder expresar su preocupación acerca de la pérdida de la cultura y el idioma indígena.

Es importante destacar la cercanía que mantenía Manuel con el profesor Panuncio Isidoro, por lo que considero propicio mostrar en su blog y página de *Facebook* algunos poemas, refranes y frases que Panuncio ha elaborado en lengua popoluca. Además, realizó cuadros en los que se enseñan los números, palabras y conjugaciones de oraciones en esta lengua, bajo la asesoría de Panuncio Isidoro.

Debido a la cantidad de lectores que frecuentemente seguían sus trabajos, Manuel Manzano decidió crear un espacio en la *web* exclusivamente para que la población de Sayula con acceso a estos servicios, en especial *Facebook*, observe la gramática popoluca. A esta página le denominó: *Popoluca Sayula de Alemán*.<sup>133</sup>

Este proyecto generó que poco a poco mucha gente de Sayula se interesara en las creaciones de este joven a través de este medio. Su propuesta fue aún más atractiva para los migrantes que se encontraba en otros estados de la república mexicana y en algunas ciudades de Estados Unidos, ya que esta página les ponía al tanto de los acontecimientos de la cabecera municipal. A menudo, muchas personas que siguen las noticias de Manuel Manzano por estas redes electrónicas piden información en el sitio acerca de la vida cotidiana, festiva y política del municipio; para ellos este medio es un puente que les permite obtener noticias inmediatas sobre Sayula.

---

<sup>133</sup> Este sitio se encuentra en: <https://www.facebook.com/popolucasayula?ref=ts&fref=ts>. [26 de julio de 2015, 01:27 a.m.].

Según Manuel Manzano, el mayor porcentaje de seguidores de esta página electrónica son los mismos pobladores de Sayula (65 %) y otro porcentaje menor son de migrantes originarios de Sayula ubicados en distintas ciudades (35 %), aunque los datos que este joven me proporcionó evidentemente son aproximados, pues no se puede saber si sus cálculos son exactos.

Este sitio electrónico también ha servido como medio para criticar la administración del actual presidente municipal, pues en este espacio la población expresa su malestar al considerar que se han olvidado de dar recursos económicos para el fomento de la cultura indígena. Entre las diversas manifestaciones de este tipo, llama la atención que mucha población considere que la escasez de apoyos por parte del representante de la administración municipal se debe a que éste no es de origen indígena, por tal motivo no tiene el interés en apoyar la cultura popoluca<sup>134</sup>. El uso de estos medios es múltiple, pues sirve no sólo para dar fomento a la lengua y a algunas prácticas indígenas, sino también para criticar a grupos de poder que según los habitantes con orígenes popolucas utilizan la etnicidad para fines partidistas e intereses personales.<sup>135</sup>

### **3.4 El grupo *Tzuump tu ´unj* (Gota de Lluvia) de son jarocho y su recuperación de las tradiciones**

En esta idea de tratar de recuperar las tradiciones y la cultura popoluca en general, el son jarocho ha jugado un papel muy importante, ya que se considera como un género “auténtico” y originario de Sayula, aunque esta práctica cultural y musical es compartida por diversas comunidades del Sur de Veracruz (Delgado, 2008).

---

<sup>134</sup> Graciela Vázquez Castillo es el actual presidente municipal de Sayula; descende de familia originaria de Alto Lucero, Veracruz. La familia Vázquez Castillo, consideran los sayuleños, ha dominado la administración municipal desde 1990 gracias al poder del entonces cacique de origen alteño: Cirilo Vázquez. Muchos pobladores consideran que desde el dominio económico y político de este sujeto, las familias de origen alteño se han turnado la administración municipal debido a que los apoyos (económicos) son en beneficio de los ganaderos, y la mayoría de estas familias se dedican a la ganadería.

<sup>135</sup> Véase para referencia las manifestaciones por escrito dejadas en esta página electrónica: <https://www.facebook.com/popolucasayula?fref=ts>. [26 de julio de 2015, 1:30 a.m.].

Para algunos habitantes de Sayula el son jarocho es una de las expresiones características de los popolucas, pues se piensa que practicaban esta música desde tiempos inmemoriales ya que se le relaciona con el campesinado, ya sea por la elaboración de sus instrumentos musicales hechos con diversas maderas (especialmente el cedro) y por las distintas canciones que aluden a la naturaleza.<sup>136</sup>

Se cuenta, por ejemplo, que los jaraneros de Sayula eran requeridos por brujos para realizar sus fiestas con el Diablo o para hacer males a la gente. También creen algunos pobladores de Sayula que muchos jaraneros participan en los remedios de los curanderos para establecer la salud de algún enfermo de brujería, especialmente aquellos que traen listones rojos en sus jaranas, pues ese es el símbolo que les distingue.<sup>137</sup>

Debido a que el son jarocho se considera como legítimamente tradicional, se encuentra en cierta disputa; por una parte ciertos actores ven en el son jarocho la oportunidad de rescatar la cultura indígena, y por otro lado miembros de partidos políticos utilizan esta “tradicción” en eventos de promoción electoral.

Me parece de especial importancia hacer notar esta arista del son jarocho en Sayula, ya que la problemática ya no es saber si es local o autóctona, o acaso una reutilización de una unidad de la cultura regional compartida, sino la ambivalencia de esta práctica. El son jarocho en Sayula, al ser colocado en el repertorio cultural indígena, forma parte de los elementos que pueden ser instrumentalizados para fines propagandísticos. Por ejemplo, cuando algunos políticos hacen promoción de sus candidatos a presidente municipal o para la candidatura para la diputación regional, se invita a grupos de son jarocho para constatar ante la población que estos candidatos, originarios o no de Sayula, tienen presentes los *usos y costumbres* de la población con orígenes indígenas.

El grupo *Tzuump tu' unj* (Gota de Lluvia) es el principal grupo de son jarocho en Sayula, pues aunque existen otros grupos, éstos tienen muy pocos

---

<sup>136</sup> Pláticas informales con distintos actores, noviembre de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz.

<sup>137</sup> Entrevista realizada a Zeferino Pérez, 26 de noviembre de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz.

integrantes y no buscan fomentar las tradiciones a partir de la música. Este grupo está integrado por un maestro de jarana originario de la congregación de Almagres (a cinco kilómetros al Suroeste de la cabecera municipal), alrededor de diez niños (con edades entre los 7 y 10 años) y un par de adolescentes (entre 15 y 17 años).

Los niños que integran este grupo de son jarocho, fueron motivados a participar en la agrupación musical por sus padres debido a que consideraban que estos tendrían una oportunidad de conocer la cultura indígena. Un caso interesante es el de Fernando Sánchez, de nueve años, quien decidió incorporarse a estas clases porque conoció a uno de los jaraneros más reconocidos de Sayula: *El Chato*<sup>138</sup>. Este niño afirma que siempre quiso ser como este jaranero, de quien se cuenta, entre otras cosas, que ha sido requerido por los brujos de Sayula y Catemaco debido a su habilidad con la jarana.

En contraste, otro niño que se encuentra en este grupo, Alejandro Aguilar, de diez años, manifiesta que no le gusta en absoluto el son jarocho y que el motivo por el cual asiste es porque su padre lo obliga, ya que para éste y los demás padres de familia ir a clases de dicho género musical significa volver a practicar las tradiciones.

El grupo *Tzuump tu´unj* fue creado en 2013; pertenecía en un principio a los programas de la Casa de Cultura del Ayuntamiento Municipal, sin embargo al poco tiempo tuvo roces con el presidente municipal ya que éste, en su informe presidencial, mencionó la creación de diversos talleres en apoyo a la cultura popoluca, adjudicándose también la creación de este grupo. Esto provocó que sus integrantes decidieran separarse de la administración municipal, pues en realidad no les habían apoyado en nada. Así fue como optaron por continuar con su proyecto pero de manera independiente, con el apoyo de los padres de familia.

---

<sup>138</sup> Arturo Rivera, *El Chato*, tiene setenta años, se dedica a la agricultura y sus ratos libres a tocar la jarana con su grupo Las Palomas, integrado por Don Augusto Mendoza (quien ejecuta la Leona) y Sebastián Gómez (jarana segunda). El *Chato* es reconocido por los pobladores de Sayula como jaranero “auténtico”, pues éste, además de hablar la lengua popoluca, participó, hasta el 2001 por problemas de salud, como intérprete de la música de jaranas que acompaña el *baile de La Malinche* en honor a San Isidro Labrador (santo patrón de Sayula).

Una vez que se declararon fuera de la Casa de Cultura de Sayula, emprendieron una serie de proyectos para conseguir recursos económicos a través de los programas gubernamentales (PACMyC e IVEC), con el apoyo de la delegada de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (en adelante CDI) en Sayula. Sin embargo, el presidente municipal decidió cancelar cualquier tipo de aspiración por parte de este grupo, pues no permitiría iniciativas de pobladores que se gestaran fuera de su administración. Es por ello que este grupo no ha podido desarrollar un proyecto más amplio, pues entre sus aspiraciones está la creación de letras de canciones de son jarocho en el idioma popoluca.

El grupo *Tzuump tu´ unj* también se encuentra relacionado con el Colectivo Altepee, quienes le han apoyado con clases de zapateado y en la creación de versos. Por su parte, cada vez más los integrantes del Colectivo introducen conceptos acerca del son jarocho como forma de protesta ante lo que consideran “injusticias del presidente municipal alteño”.<sup>139</sup>

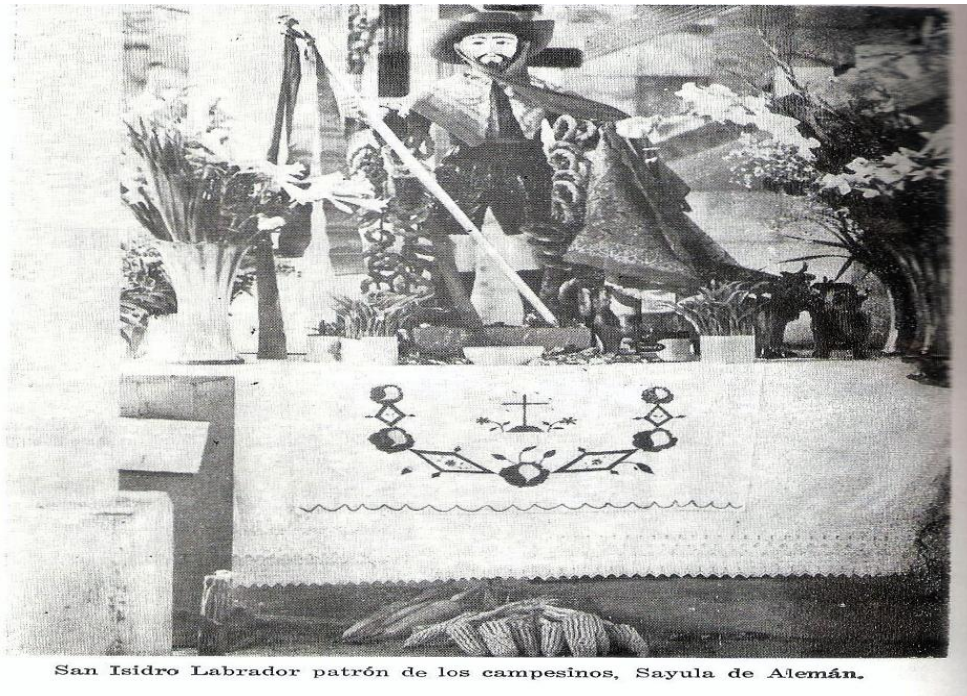
El son jarocho paulatinamente va ganando espacios entre los pobladores de la cabecera municipal de Sayula. Recientemente, por ejemplo, debido al cambio de sacerdote en la parroquia se permitió sacar la *vela* en la fiesta patronal a San Isidro Labrador (en los días 5 al 15 de mayo)<sup>140</sup>. (Véase al respecto la lámina 6). En todos estos días se realizaron fandangos en los distintos sitios donde se quedó la *vela*. La intención, según uno de los jaraneros, es que los popolucas y mestizos de la localidad revivan las tradiciones, “cómo se hacían antes” con las procesiones y la devoción en honor al santo patrón con la música “auténticamente popoluca”.<sup>141</sup>

---

<sup>139</sup> Plática informal con Carlos Bibiano, 17 de mayo de 2015, a través de medios electrónicos.

<sup>140</sup> La *vela* es una pequeña figura del Santo Patrón (San Isidro Labrador), más antigua que la se tiene en la parroquia. Éste recorre determinada casa cada día, desde el día 5 de mayo hasta el 15 del mismo mes. El último día, el recorrido concluye en el hogar del mayordomo principal. De acuerdo a lo mencionado por varios popolucas de Sayula, desde el inicio de la administración parroquial a manos de Juan López Velarde, suplió diversas imágenes católicas antiguas por otras más resistentes, éste fue el caso del santo patrón San Isidro Labrador que fue sustituido por uno de proporciones mayores. Sin embargo, los popolucas, quienes mencionan data del siglo XVII, simbólicamente le adjudicaron una jerarquía a esta imagen frente a la impuesta por Velarde. Pues a la antigua figura se le consideraba el “protector del pueblo y de las cosechas”. En la Lámina 6 se puede observar el detalle de las mazorcas ofrendadas a santo patrón, no obstante, a la representación de San Isidro más reciente también se les ofrendan mazorcas de maíz.

<sup>141</sup> Plática informal con Carlos Bibiano, 17 mayo de 2015, a través de medios electrónicos.



San Isidro Labrador patrón de los campesinos, Sayula de Alemán.

Lámina 12. Figura de San Isidro Labrador. Imagen tomada de Münch (1983: 244).

### 3.5 El Colectivo Altepee y el Son jarocho

En este apartado describiré algunos de los discursos, actividades y redes del Colectivo Altepee, con el objetivo de ampliar el panorama de las actividades de algunos jóvenes de Sayula en la construcción de su afirmación identitaria indígena, ya que los diferentes proyectos se encuentran articulados con este Colectivo. Asimismo, considero que muchos de los discursos de los jóvenes de Sayula son apropiaciones ideológicas de este Colectivo.<sup>142</sup>

---

<sup>142</sup> Debido a la poca información que pude obtener, desconozco más datos que ayuden a esclarecer los inicios, objetivos y la procedencia de los recursos económicos para elaborar sus proyectos. Pese a ello, de acuerdo a algunos datos de la Dra. Emilia Velázquez Hernández, todo parece indicar que este colectivo surgió en diversos proyectos culturales realizados en la Universidad Veracruzana Intercultural (UVI), sede Selvas. Este centro universitario se encuentra en la comunidad de Mecayapan, en el sur de Veracruz. Carlos Bibiano, reciente integrante del Colectivo Altepee, aseguró que, en efecto, en entrevista con el líder de esta agrupación le aseguro que surgieron debido a un proyecto comunitario realizado por académicos de la UVI.

El Colectivo Altepee pertenece a una red de organizaciones que reivindican a la mujer indígena, el derecho de los indígenas a la recuperación y defensa de sus territorios, y el fortalecimiento (cultural) de las comunidades popolucas. Asimismo, mantiene relaciones con una comisión perteneciente al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (en adelante EZLN).

Este Colectivo se encuentra en colaboración con otras organizaciones en un proyecto común llamado *Proceso de articulación de la Sierra de Santa Marta*, en el que se encuentran la Red de Mujeres de la Tierra Unidas por un Futuro y un Mundo Mejor A.C., la Resistencia Civil contra las Altas Tarifas de Luz, así como la Red de radios comunitarias de la sierra de Santa Marta “Bety Cariño” A.C, la *Tsooka-teyoo* de la Sierra A.C., y La Asamblea de los Pueblos Indígenas del Istmo de Tehuantepec en defensa de la tierra y el territorio.

Cabe destacar que los integrantes de esta red han tratado de dirigir sus propuestas hacia los aspectos de las reivindicaciones indígenas, concatenadas con luchas por el territorio y participación en luchas políticas frente al Estado. En una carta firmada por los distintos colectivos señalan sus propuestas como organizaciones relacionadas con los comités del EZLN en la defensa de los derechos indígenas. En esta misiva apuntan que:

No, no se trata de venganza. Se trata de defender nuestras vidas. Se trata de defender nuestros territorios...De construir otro futuro diferente para ell@s, de paz, de armonía, de amor, de esperanza... Aquí estamos, Aquí estamos, chiquitos, pero aquí estamos, defendiendo y construyendo... y no estamos solos, somos muchos en todo el país, en todo el mundo, unos más chiquitos, otros más grandes...Y seguimos en solidaridad total con tod@s l@s compañer@s zapatistas que han sido un ejemplo y una fuente de inspiración para nuestros procesos de lucha. Como pueblos indígenas, con mucho corazón, con mucho ánimo, nos estábamos preparando para ir a visitarlos. Pero aquí estamos, aquí seguiremos; somos parte de lo mismo. El dolor y la rabia de l@s otr@s se hacen nuestros, renuevan nuestro espíritu y nuestras energías de lucha [puntuación de los autores] (Proceso de Articulación de la Sierra de Santa Marta, 2014).

En el Sur de Veracruz, ha surgido una serie de organizaciones que tratan de retomar los discursos de reivindicación étnica. Éstas a su vez se encuentran conectadas con redes que tienen su origen en organismos que históricamente se encuentran en constante lucha por la protección de los territorios y las prácticas indígenas, como el EZLN y la Asamblea de los Pueblos Indígenas del Istmo de Tehuantepec.

En el marco del resurgimiento de movimientos dirigidos a la reivindicación indígena en México y América Latina, paulatinamente surgen nuevos grupos y organizaciones como el Colectivo Altepee que inició su formación en el año de 2001 en la Sierra de Santa Marta en la creación de una radio comunitaria, ubicada en el pueblo de Amamaloya. El Colectivo Altepee está integrado por un par de líderes que por lo menos tienen más de cinco años de experiencia como maestros de son jarocho y en la creación de talleres, así como en el fomento de la cultura indígena en distintas comunidades y colaboración con otros colectivos. Los demás integrantes son alrededor de diez jóvenes originarios de Almagres (congregación de Sayula) y de la cabecera municipal de Sayula de Alemán; éstos participan en los talleres de baile y música de son jarocho (denominado por ellos como “música de cuerdas tradicional”). Asimismo fungen como técnicos, reporteros y conductores de la radio comunitaria (*Radio Altepee*).<sup>143</sup> Además, reciben constantes visitas de miembros de otros colectivos ubicados en los estados de Guerrero y Michoacán, así como de Chicago (Estados Unidos). Estos últimos son los que actualizan los programas de computación para la creación de audios y videos de documentales o canciones de los distintos grupos que se encuentran relacionados con el Colectivo. Precisamente los videos del grupo *Sector 145* de Sayula fueron creados por estos miembros del grupo que viven en el país vecino.

---

<sup>143</sup> La radio comunitaria de este Colectivo: *Radio Altepee*, inicio sus primeras transmisiones el año de 2010 en colaboración con la “Radio Tekuani” (radio comunitaria ubicada en Tatahuicapan, Veracruz), ya que al pertenecer a la misma red, este último organismo apoyó a los miembros del Colectivo Altepee para desarrollar los contenidos. Más tarde, con la relación que establecieron con otras organizaciones ubicadas en Estados Unidos, éstos apoyaron con la instalación de programas computacionales y aparatos electrónicos para desarrollar los programas con mejor calidad. Desde sus inicios las transmisiones e han llevado a cabo a través de internet con el programa *MIXLR* (software para la transmisión de una hora de contenido musical por semana). Las emisiones semanales están centradas en dar a conocer las diversas festividades religiosas relacionadas con la práctica del son jarocho, talleres de grupos en distintas comunidades de la región sobre el son jarocho e investigaciones acerca de las tradiciones orales, musicales, gastronómicas, rituales y de los acontecimientos locales de estas comunidades.



El lugar donde laboran los integrantes del Colectivo es un espacio abierto y “comunitario”; la habitación donde realizan los talleres y las transmisiones de radio es el alojamiento temporal de muchos estudiantes de distintas disciplinas que mantiene relaciones con este Colectivo a través de diferentes organizaciones. Así que no podemos fijar un número exacto de miembros por la diversidad y variabilidad de personas que habitan allí. No obstante, la mayoría de jóvenes que colaboran arduamente en este Colectivo son originarios del municipio de Sayula y la ranchería de Almagres respectivamente. Entre estos jóvenes se encuentra Josué Marcial que, como se anotó arriba, se ha apropiado tanto del lenguaje, como de algunos elementos de corte político y ciertas herramientas para llevar a cabo sus proyectos.

Ahora bien, pasaré a describir de qué manera en este Colectivo se entiende la tradición indígena y la forma en la que incorporan esos conceptos para utilizarlos y legitimar sus proyectos de reivindicación étnica. En primer lugar, es necesario anotar que las intenciones de este Colectivo son de carácter político debido a su mensaje provocativo e intencionado: plantean que a partir de la indianidad se pueden realizar actividades de lucha en defensa de sus territorios (más bien sus propiedades ejidales) frente a proyectos paraestatales (como por ejemplo el *fracking*). Sin embargo, desde mi óptica, no ha habido un gran impacto en el terreno político; en cambio, sus esfuerzos han rendido frutos en los ámbitos culturales, ya que algunos pobladores de los municipios que visitan o donde realizan actividades (Chacalapa, Chinameca, Tatahuicapan, Ojo de Agua, Oluta, Jaltipan, Cosoleacaque, entre otros) paulatinamente se van sumando a sus proyectos, especialmente los relacionados con el son jarocho.

La tradición para los integrantes del Colectivo “es un detonador para que las distintas poblaciones de origen indígena se resistan frente a la interacción de las paraestatales de la región, los proyectos de gasoductos y construcción de presas en la región”,<sup>144</sup> aunque no tenemos información específica de cuáles compañías, ellos mencionan que son las relativas a las que se realizan entre Petróleos Mexicanos (PEMEX) y el gobierno federal y estatal. El término tradición es usado

---

<sup>144</sup> Plática informal con Sael Blanco, 20 de diciembre de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz.

por parte de este Colectivo para referir que el bien común de los “antiguos” indígenas, así como de los actuales, era la pieza que sostenía el bienestar de estas comunidades, donde no existía la propiedad privada y donde había un sentido de ayuda mutua. Es utilizado para confrontar las intenciones de grupos hegemónicos o del mismo Estado al llevar a cabo, por ejemplo, perforaciones del gasoducto al aire libre en algunas áreas periféricas de la zona. Asimismo, esta definición de tradición está relacionada con la posesión de territorios ancestrales.

Hasta el momento de esta investigación, este Colectivo se ha enfocado especialmente en el sector joven de diversas comunidades que han visitado en el estado de Veracruz: Acayucan, Chacalapa, Chinameca, Sierra de Santa Marta, Jaltipan, Soconusco, Sayula de Alemán, Oluta, y seguramente en estos momentos estarán abarcando a otras poblaciones.

Además, los integrantes del Colectivo Altepee han llevado sus acciones más allá del estado de Veracruz pues han realizado colaboraciones musicales y de “rescate de las tradiciones” con colectivos y grupos musicales de otros estados. Por ejemplo, con la cantante de hip hop en lengua zapoteca *Mare Advertencia Lírica*, desarrollaron una canción con letras dirigidas a la reivindicación de la mujer indígena, realizando, más tarde una presentación musical en conjunto.<sup>145</sup>

La música y su interés por las luchas de diversas comunidades indígenas han servido para que el Colectivo pueda construir y extender sus redes con otros grupos o actores interesados en resaltar las producciones musicales y prácticas culturales indígenas de México. Para este Colectivo, la jarana parece representar un símbolo de identidad y de lucha para estos jóvenes, pues a partir de la música han construido relaciones y una propuesta de afirmación y de lucha frente a los proyectos del Estado.

En sus acciones, el son jarocho es utilizado como medio para poder transmitir las enseñanzas de los distintos jaraneros y *versadores* (compositores)

---

<sup>145</sup> Véase al respecto: Manu Urester (2015) y la colaboración musical entre el Colectivo Altepee y esta cantante de rap de origen zapoteco (<https://www.youtube.com/watch?v=aEs7Okf0SPc> [26 de julio de 2015, 1:56 a.m.]).

que han estado relacionados con una identidad que ellos suponen está articulada coherentemente con la tierra, las cosechas y la lengua indígena. Es decir, la llamada “música de cuerdas tradicional” funge como puente para conocer parte de la cultura indígena, ya que las letras de sus sonos reflejan la estricta creencia de que los grupos étnicos permanecían en armonía con la naturaleza. Por ejemplo, en los fandangos en el momento de la improvisación, componen versos combinados con las letras originales de los sonos.

También han reproducido lo que algunos ancianos jaraneros les han revelado acerca de los diversos significados de los *versos* (letras), ritmos y rasgueos de las jarana; por ejemplo, el inicio de algún fandango por ningún motivo debe de hacerse con el *Buscapies*, pues se piensa que es una apología del Diabolo.<sup>146</sup> Así como este ejemplo, se comparten una serie de significados y simbolismos acerca del son jarocho que son transmitidos a los integrantes del Colectivo o a los jóvenes interesados en los proyectos de éste, aunque muchos de ellos no entiendan aún las raíces culturales de estas expresiones.

Algunos pobladores de Sayula que se han integrado al Colectivo se preguntan acerca de la procedencia de los recursos económicos para adquirir todo el equipo electrónico que emplean para la realización de producciones de canciones, así como de los sistemas de *software* para la reproducción de la *Radio Altepee*.

Debido al acoso de los diversos partidos políticos en la región hacia las propuestas que nacen como asociaciones sin fines de lucro, algunos informantes de Sayula me refirieron que en su momento pensaban que en efecto este Colectivo pertenecía a algún partido político. Sin embargo, conforme se va desarrollando la experiencia y la interacción entre los miembros antiguos y los nuevos integrantes, se van disipando esas dudas.

---

<sup>146</sup> Alfredo Delgado Calderón (2004) de acuerdo a sus diversas investigaciones en el Sotavento veracruzano opina que “La tradición oral de casi todos los pueblos del Sotavento da cuenta de cómo al cantar el son del Buscapies en un fandango apareció un negro de bombín, como el de la lotería, o un hombre blanco y barbado vestido elegantemente, bailando con maestría incomparable, pero al cantar los versos religiosos desapareció dejando un olor a azufre” (2004: 54).

Como ya se ha expresado anteriormente, los intereses de este grupo van más allá de la simple difusión y recuperación del son jarocho. Muestra de ello es que sus redes con otras organizaciones han permitido a varios de sus integrantes visitar las instalaciones y observar las actividades que llevan a cabo esas organizaciones, generando así la construcción de más interacción de ideas políticas. Por ejemplo, Josué Marcial y otros integrantes se dirigieron al estado de Guerrero para visitar las organizaciones comunitarias de autodefensa en distintas localidades; esto les generó conocimientos, herramientas y experiencias acerca de otras formas de agencia (Long, 2011).

Lamentablemente, no me fue posible recabar mayor información sobre los intereses de este Colectivo, pues hasta el final de mi trabajo campo no logré un mayor acercamiento que permitiera realizar entrevistas a profundidad sobre el objetivo, la procedencia de sus recursos económicos, y toda la gama de redes y contactos que ellos mantienen. Una de las razones por la que no decidieron darme mayores informes fue que dudaban mucho de mi persona, pues al enterarse de que realizaba una investigación antropológica inmediatamente me relacionaron como un agente del Estado. Estas percepciones que tenían sobre mí me fueron relatadas por un informante después de mi partida del campo.

### **3.6 Reflexiones en torno al hip hop y las reafirmaciones étnicas de los jóvenes en Sayula**

En este capítulo, he mostrado las diversas acciones y discursos de distintos grupos de jóvenes de Sayula que, aunque heterogéneos acerca de su origen étnico y en los proyectos que llevan a cabo, están encaminados en conjunto hacia lo que consideran el “rescate de la cultura perdida”, generando una serie de estrategias culturales, políticas y de apropiación de medios tecnológicos para

concretar sus intereses hacia la construcción de su identidad como jóvenes indígenas.<sup>147</sup>

Quisiera, finalmente, realizar una especie de paneo general de las diversas actividades de estos jóvenes que, insisto, son diferentes pero buscan en general reutilizar parte del acervo cultural indígena para construir una definición de su identidad étnica; ésto a través de una constante relación con medios de comunicación masiva y de la apropiación de recursos que la globalización les ofrece, permitiéndoles la apertura de ciertos espacios en su comunidad y frente al Estado.

Las diversas agencias de estos actores vislumbran un abanico de procesos sociales, culturales y políticos que sirven como referentes para entender la dinámica social de los popolucas respecto a los diversos cambios ligados al proceso de construcción del Estado mexicano, ya sea en la educación a través del sistema escolar, las crisis económicas locales vinculados a las políticas neoliberales. También resulta notoria la forma en que los medios de comunicación masiva (internet, telefonía celular, televisión y radio) han impactado en la organización social de la población y en las estructuras tradicionales, generado la reconfiguración de ciertos roles sociales de los jóvenes en la comunidad.

Debido a que algunos de los jóvenes de Sayula se enfrentan a una serie de problemáticas en la vida cotidiana como la falta de oportunidades laborales, su constante relación con otras alteridades y el consumo cultural de los medios electrónicos (como signo de la llamada “modernidad”) (García Martínez, 2012: 77) han generado alternativas para fortalecer una identidad que consideran “perdida”,

---

<sup>147</sup> Las acciones y discursos de algunos jóvenes en Sayula se asemejan a lo sucedido en Río de Janeiro (Brasil) a través del funk-rap. Este movimiento cultural activista estudiado por George Yúdice (2002) se desarrolló en la década de los años noventa del siglo XX. En este sentido, el autor profundiza en torno a la apropiación del rap entre la juventud subalterna como modelos de respuesta frente a las relaciones de poder con el Estado y la exclusión social a las que son objetos debido a la reproducción de estereotipos relacionados con la violencia, la marginación y el racismo. Al respecto el autor considera que “a través de nuevas músicas no tradicionales como el funk y el rap, buscan establecer nuevas formas de identidad, pero no aquellas que se basan en la tan proclama autopercepción que los brasileños supuestamente tienen de su país como una diversidad no conflictiva” (Yúdice, 2002: 143). Este movimiento cultural de la juventud carioca se realizó frente a la música de samba referente de la construcción de la cultura nacional brasileña. Agradezco las pistas que me dio la Dra. Claudia Morales Carbajal, para comparar y ubicar el proceso de funkización en Río de Janeiro y el mecanismo de apropiación y reelaboración del rap en contextos de reafirmaciones étnicas entre algunos jóvenes de la cabecera municipal de Sayula.

utilizando para ello emblemas culturales provenientes de la matriz cultural popoluca en concordancia con otras apropiaciones culturales, estratégicas y discursivas.

Ahora bien, esta serie de propuestas y discursos dirigidos hacia una afirmación identitaria ha sido observada e investigada en otras comunidades de origen indígena, poniendo énfasis en los últimos años (García Martínez, 2012: 76) en estos nuevos sujetos emergentes de interés para la investigación antropológica: las percepciones de lo indígena en contextos de migración, urbanización o conflicto, sobre todo en ámbitos de rechazo y/o reafirmación de la identidad étnica.

En este marco, los jóvenes indígenas se encuentran en espacios de confrontación entre la cultural local y los mensajes globales, enfrentándose al mundo interconectado de la globalización (Pérez, 2008: 12-13). Durante este proceso, hay diferentes reacciones de los jóvenes indígenas ante la respuesta estatal de reconocimiento y ante el surgimiento de organizaciones de reivindicación étnica que permiten el desplazamiento de estereotipos despectivos hacia el origen étnico, generando a su vez reafirmaciones identitarias. Así pues “los jóvenes, con sus deseos de cambio y sus nuevas demandas, se ubican en el vértice entre la continuidad de la tradición, el cambio radical, e incluso la invención de nuevas tradiciones” (Pérez Ruiz, 2008: 10).

Las diversas formas de agencia de estos jóvenes pone en cuestión el papel social de estos actores en su comunidad, pues van asumiendo ciertos roles en la circulación de los bienes culturales y simbólicos en Sayula, reconfigurando así su participación y construyendo, para ello, nuevos modelos identitarios debido a su facilidad de salir y entrar de los márgenes de lo local y lo global. Así pues, llevan a cabo procesos de “transculturación”, es decir “la síntesis mediante la cual confluyen el contacto de dos o más elementos culturales y pasa a ser un referente más allá de las unicidades identitarias” (Zebadúa, 2010: 92-95).

La negociación de las prácticas y el uso estratégico de la matriz cultural, matizada con los mensajes y discursos de las industrias culturales globales, ha

servido para proyectar los intereses de estos jóvenes como formas de recuperación de las tradiciones y afirmación identitaria en la comunidad; en ellos hay préstamos, aportaciones y reutilizaciones culturales que funcionan como enlaces en las construcciones de sus agencias.

Estos actores dejaron de ser pasivos para formar parte de la preocupación comunitaria hacia los bienes culturales indígenas, construyendo espacios de comunicación y retroalimentación entre los pobladores. Es en este sentido que Maya Lorena Pérez y Laura Valladares (2014: 31) consideran que estas nuevas dinámicas entre los jóvenes indígenas en sus comunidades:

Se trata de procesos que abren canales para la participación y el reconocimiento de los jóvenes [... en las que existen] roles que se inscriben en relaciones de poder donde los actores, con sus respectivos capitales simbólicos y políticos, luchan y se entremezclan en juegos de posiciones e imposiciones, y donde se disputa el control diferencial sobre los recursos materiales y simbólicos de las comunidades.

Las retroalimentaciones de la identidad juvenil con respecto al consumo cultural global permiten una serie de incorporaciones de los medios de comunicación, los cuales satisfacen las necesidades de sus proyectos. En este contexto, Pablo Zebadúa (2011: 42) opina que:

Los medios de comunicación, las industrias culturales y el consumo cultural ya son parte imprescindible en la conformación de las identidades juveniles; y finalmente, en estas identidades los jóvenes tiene un intenso intercambio entre su cultura tradicional y los lenguajes globales de los de comunicación y el consumo cultural, así las identidades de origen son siempre retroalimentadas.

Estos jóvenes han aprovechado el capital cultural adquirido a través de la escuela, en las experiencias fuera del pueblo, en organizaciones y colectivos, lo que les ha permitido conjugar sus intereses de rescate de las tradiciones en discursos donde se interconectan conocimientos indígenas y externos (García Martínez, 2012: 80). Maya Lorena Pérez Ruiz (2008: 18) reflexiona al respecto, que estas estrategias permiten “crear formas de agregación propias, así como identidades fundadas sobre la base de proyectos culturales, sociales y políticos, mediante los cuales manifiestan gran parte de su experiencias, aprendizajes, angustias y utopías como

jóvenes, participando así en los procesos de creación y circulación de la cultura como agentes activos”.

En ese tenor, el hip hop ha sido una de las herramientas preferidas de los jóvenes para expresar sus reacciones frente a eventos que ellos consideran presiones de tipo social, religioso, económico y político. Así pues, esta apropiación del hip hop forma parte de la adquisición de los mensajes de la globalización cultural provenientes de Estados Unidos, que llegó a Sayula a través de las noticias de los migrantes de Sayula con orígenes popolucas, iniciándose con ello la construcción de nuevas prácticas identitarias (consumo de música, vestimenta, adquisición de aparatos electrónicos, etcétera.) (García Martínez, 2014: 47).

Asimismo, como ya se ha hecho notar en estas páginas, algunos jóvenes han reutilizado estratégicamente parte de la cultura del rap para afirmarse y para ganar espacios entre la población. Gracias a sus propuestas y discursos de valorización del repertorio cultural indígena a través de este género musical, han llegado a abrirse paso en las esferas de lo político, pues este medio ha servido para manifestar su rebeldía frente al Estado y los grupos del poder local. Sin embargo, estos discursos en ocasiones se manifiestan de manera privada pues no pueden expresar abiertamente su rechazo y resistencia al ámbito estatal, ya que en muchas ocasiones han sido beneficiados por programas estatales (IVEC y PACMyC).

Los discursos de estos jóvenes raperos dejan claro su rechazo al ambiente económico local y global, la inseguridad propiciada por la delincuencia organizada, la falta de oportunidades laborales y la aparente pérdida de su cultura indígena, mediante letras que hacen notar su resistencia. Por ejemplo, en la canción “Soy suelo” perteneciente al álbum *El cerro viejo* de Gumer Antonio menciona que: “soy el suelo honrado de una lengua madre, con raíz olmeca que brindaron el dialecto. Ahora es un orgullo portarlo con afecto y defecto, ha sido controlado por una presidencia que muy poco ha hecho, así por los años y no fue por casualidad que ahora por nombre soy Sayula de Alemán [...]”.



El *etnorock* o *rock étnico*, como han denominado algunos investigadores a este proceso de articulación de la música y de intereses por los acervos culturales indígenas es en definición:

una manifestación musical en la que distintas vertientes del rock y otros estilos musicales, como el ska, el hip hop, el reggae, el metal y el punk, se han fusionado con cantos tradicionales o concepciones culturales de los pueblos de origen [...] El etnorock se ha posicionado como una forma de visibilizar las vías por las cuales los jóvenes provenientes de distintos pueblos originarios manifiestan su herencia cultural, entreviendo aspectos que les son significativos y reconfigurándolos mediante las nuevas propuestas musicales que envuelven a la sociedad en general (Llanos, 2014: 132-134).

Este proceso de hibridación musical forma parte de las agencias de jóvenes indígenas que dejaron de ser actores pasivos del consumo musical global, al producir música propia y local. En ese comienzo de selección de emblemas culturales indígenas, se funde lo tradicional y lo moderno (Cruz y Ascencio, 2014: 27; Pimentel, 2014: 232).

En efecto, como ha mencionado Maya Lorena Pérez Ruiz (2008: 14), con el uso del hip hop estos jóvenes experimentan la globalidad a través de sus producciones de lo local. Estos actores han reelaborado las prácticas indígenas bajo determinadas dinámicas entre lo local y lo global, es decir, no adoptan la cultura del hip hop del Harlem neoyorquino pasivamente, sino que reelaboran esas representaciones para llevar a cabo una revalorización étnica. Johana Kunin en su investigación entre jóvenes bolivianos que usan el hip hop, encontró la existencia de relaciones transnacionales que de manera análoga se observan entre algunos jóvenes de Sayula:

Las representaciones que orientan las acciones de numerosos actores locales, que juegan papeles significativos en la orientación de las transformaciones sociales en curso, se relacionan de manera significativa, pero de formas diversas, con las de actores globales. Si bien en algunos casos esto supone la adopción de ciertas representaciones y de las orientaciones de acciones asociadas a ellas, en otros implica rechazo o resistencia, negociación o apropiación creativa (Kunin, 2014: 199).

Es claro que algunos jóvenes, utilizan sus capitales para desarrollar prácticas y exponer a través de producciones musicales sus discursos de afirmación étnica. Este mecanismo paulatinamente cobra mayor fuerza entre la población, ya que sus acciones van ganando espacios y dentro de la comunidad que con anterioridad eran muy limitados para los jóvenes (Kunin, 2014: 173).

Por otro lado, la selección de elementos culturales étnicos por parte de estos jóvenes señala las asimetrías entre los pobladores con orígenes popolucas y la sociedad nacional. Un signo de esto es representado por su preocupación por el desuso de la lengua popoluca, a lo que responden retomando algunas frases, palabras u oraciones en esa lengua para construir sus canciones a partir de lo poco que conocen de ella.

La elección o la supresión de ciertas prácticas obedecen a estrategias de los actores que refuncionalizan algunos elementos para legitimar sus intereses (Gros, 2000: 90-91). Esta adaptación selectiva de la tradición es evidente también en el caso de la brujería, fenómeno central de la cultura indígena que, sin embargo, no es integrada en las construcciones de lo que significa ser popoluca.

Otro aspecto a destacar, es el papel de los ancianos en estas agencias, que si bien no se incorporan totalmente a los intereses de los jóvenes, sí forman parte de sus discursos ya que se les asume como los poseedores del capital simbólico y cultural, pues representan la memoria colectiva de la cultura indígena (Baronnet, 2014: 260). Precisamente debido a esta interpretación se les considera como “auténticos popolucas”.

Es necesario señalar que estos jóvenes en la construcción de su identidad, reelaboran e integran prácticas y elementos culturales de otras fuentes con el fin de retroalimentar las formas culturales “tradicionales”, pero sin llegar a ser lo que Bruno Baronnet (2014: 257) ha denominado “caciques culturales potenciales”, ya que no se interesan por intereses económicos o por prestigio social que estas actividades les pueden ofrecer.

El caso de María Estela, ejemplifica los diversos cambios de las estructuras tradicionales de la población, pues el papel de la mujer se encuentra en proceso

de negociación. Los roles femeninos, que sólo tenían funciones en las labores domésticas, se están modificando por iniciativa de las mismas mujeres. Las madres de las actuales jóvenes “experimentaron” los matrimonios arreglados y la violencia doméstica. Hoy en día estas mujeres se oponen a esas prácticas patriarcales y emprenden una serie de acciones para desplazar dichas prácticas. Una de ellas es apoyar económicamente a sus hijas para que logren tener una profesión y un trabajo bien remunerado para que no dependan totalmente de sus parejas en el futuro.

Este cambio va ganado terreno, pese a que algunos varones se oponen. Lo cierto es que gracias a que la mayoría de mujeres, aparte de laborar domésticamente, comercializan la carne de porcino (“carne ahumada”), logran cierta independencia económica que muchas veces se invierte en la educación de sus hijos. En ese contexto podemos observar el caso de María Estela en su afirmación étnica, pues se basa en las experiencias adquiridas en sus estudios profesionales, que le han permitido dejar de lado el rol de la mujer aparentemente “marginada” y adquirir conciencia de su origen étnico.

Por otro lado, el caso de Manuel Manzano ejemplifica los procesos de apropiación de los medios electrónicos para exponer algunas formas, que él considera que definen la identidad popoluca; este proceso se originó a partir de la discriminación que sufrió fuera de la localidad. Su papel es importante en el uso de estos medios, pues no sólo sirve para autodefinirse sino que genera redes de información entre la población en los ámbitos culturales y políticos.

Las acciones y discursos de estos jóvenes forman parte de un proceso de afirmación identitaria. Tienen la particularidad de ser hasta cierto punto heterogéneos, tanto en sus definiciones de lo popoluca, como en las prácticas y herramientas que utilizan para construir su agencia, sin embargo, convergen en su interés por fomentar y rescatar las tradiciones y saberes indígenas (Igreja, 2008: 235).

## Capítulo IV. Organizaciones locales, etnicidad y política

Nosotros tenemos el poder para realizar muchas cosas por nuestro pueblo, ser originarios indígenas nos da las herramientas para confrontarnos con el gobierno, porque nos ampara la Constitución [Mexicana]. El problema es que nosotros mismos no nos damos cuenta de nuestra riqueza cultural, siempre tienen que venir otros para que nos demos cuenta, como por ejemplo el diccionario que hizo Don Lorenzo [Lawrence Clark], tuvo que venir él para que nos diéramos cuenta de nuestra escritura [...]

**Jerson Rivera**, 25 de noviembre de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz.

En este capítulo describiré la labor de tres organizaciones de reivindicación étnica en la cabecera municipal de Sayula. El propósito de estas agrupaciones no tiene la intención de confrontarse políticamente con el Estado, sino más bien buscan generar diálogos con los agentes gubernamentales para conseguir beneficios para pobladores indígenas del municipio de Sayula.

La finalidad de abarcar en este trabajo a dichas organizaciones, es analizar las acciones y discursos que refrendan, para comprender las propuestas que éstas desarrollan, y así comprender las diferentes posturas en torno a la afirmación identitaria en este municipio. Estas organizaciones, representan una pieza más del rompecabezas conformado por los agentes étnicos en Sayula (Velasco, 2002).

Estas organizaciones desarrollan acciones tanto en la cabecera municipal, como en las congregaciones y rancherías pertenecientes al municipio. Dichas organizaciones influyen en los pobladores del municipio y en la afirmación identitaria, de quienes se interesan en el acervo cultural popoluca. Dichas organizaciones buscan competir en la arena política local, lo que permite observar de qué manera incorporan el discurso étnico en las contiendas electorales.

#### 4.1 Política y religión en las organizaciones étnicas

Los contextos socio-políticos de México a partir del surgimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) influyeron en distintas comunidades con origen étnico, en términos de la revalorización de su identidad étnica (Reina, 2008). En Sayula, producto de los discursos y acciones del EZLN conocidos a través de los medios de comunicación masiva, motivó en ciertos pobladores indígenas, la búsqueda de afirmación y revaloración de la cultura popoluca a través de la fundación de organizaciones, asociaciones y pequeños grupos.

Se cuenta entre los algunos pobladores de Sayula, que al enterarse de las acciones del EZLN en defensa de la autonomía y de los derechos de los indígenas de Chiapas, en Sayula uno de los líderes del Partido Acción Nacional (PAN), junto a algunos miembros de este partido político, tomaron por un par de horas la Carretera Transístmica manifestando su simpatía por la “lucha por los derechos que por siglos se le habían negado al indígena”.<sup>148</sup> Acción paradójica respecto a la posición que demostraron los miembros del PAN a nivel nacional manifestándose en contra de las acciones del EZLN. Esta postura se refrendaría más tarde durante el periodo presidencial de Vicente Fox (2000-2010) al desaparecer el Instituto Nacional Indigenista (INI), y sustituirlo por una institución que ayudaría a los indígenas de México a adherirse al “progreso” y al “desarrollo” a través de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los pueblos Indígenas (CDI) (Hernández, 2004). La lógica en Sayula fue distinta, ya que el líder del PAN en esta localidad retomó el discurso de reivindicación étnica para crear, tiempo después (junto a una organización interna de la parroquia, *Los Hermanos de los Pobres*) la asociación civil *Sembradores [Nipejyat]*, con el fin de “apoyar la lengua y la cultura indígena de Sayula para que no se perdiera”.<sup>149</sup>

---

<sup>148</sup> Entrevista realizada a Gerson Marcial, 29 de noviembre de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz.

<sup>149</sup> Entrevista realizada a Lázaro Mendoza, 26 de diciembre de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz.

Contradictoriamente, el Partido Popular Socialista (PPS), que se solía caracterizar por el apoyo a las identidades distintas a la cultura nacional y a la acción de algunas organizaciones de minorías sociales (feministas, indígenas y organizaciones a favor de la diversidad sexual, entre otros) (Lamas, 2006), no desarrolló en la localidad de Sayula ninguna actividad en favor de la expresión identitaria, o algún proyecto encaminado a ese fin antes de que perdiera su registro en 1997, ante el Instituto Federal Electoral (IFE). El PPS de la localidad perdió bastante fuerza desde la década de 1970 tras admitir en sus filas al cacique Antonio Reyes (en el periodo de 1972-1975) para que compitiera por la presidencia municipal. De esta manera, se ejemplifica que en Sayula las dinámicas locales se contraponían a las lógicas del centro del poder de los partidos políticos. El último líder del PPS en Sayula, Delfino Hernández Basurto, considera que no pudieron desarrollar ninguna estrategia porque “en ese momento no nos dio tiempo [antes de que perdiera el registro a nivel nacional], y no estaba de moda el apoyo a la cultura popoluca en Sayula”.<sup>150</sup>

Otro punto a destacar en este contexto, fue la influencia de un grupo de sacerdotes jesuitas pertenecientes a la Pastoral Indígena, en la revitalización de la cultura local lo que sentó las bases para el nacimiento de organizaciones de reivindicación étnica y el surgimiento de varios actores que decidieron retomar esas ideas para fortalecer la cultura indígena.

La Pastoral Indígena en Sayula desarrolló una serie de actividades a partir de 1990, las cuales consistían en hacer reuniones cada semana con pobladores interesados, donde se expresaban los conocimientos de la cultura local, por ejemplo, creencias en torno a seres mitológicos como los chaneques, y en sitios y lugares mágicos como las raíces de los árboles de ceiba.

También se generaron proyectos con el fin de que la población se uniera a la fe católica y para “fortalecer sus lazos comunitarios”. Por ejemplo, se impulsó la creación de una caja de ahorro, donde se reunían quinientos pesos mensuales en la tesorería de la agrupación y al final del año convivían en grupo y les devolvían

---

<sup>150</sup> Entrevista realizada a Delfino Hernández Basurto, 27 de diciembre de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz.

el dinero ahorrado. El resto era utilizado para sufragar los gastos de un retiro religioso que se realizaba cada seis meses. Por otro lado, también desarrollaron exposiciones de la gastronomía tradicional de Sayula, y el baile de *La Malinche* de Sayula. A través de este evento, Julián Argüelles, al ser el encargado de la enseñanza y guía de este baile de conquista, tuvo una estrecha relación con los sacerdotes jesuitas, por tal motivo en la actualidad Julián enseña a algunos habitantes de la cabecera municipal oraciones católicas en latín.

La Pastoral Indígena estaba integrada por cinco sacerdotes misioneros de la orden jesuita asentada en la parroquia de Tatahuicapan de Juárez, Veracruz, ubicada en la zona de los Tuxtlas a 58 kilómetros de la cabecera municipal de Sayula. Algunos trabajos etnográficos han dado cuenta de la influencia que tuvo esta organización en las comunidades indígenas del Sur de Veracruz y su asimilación sincrética entre algunas deidades locales y los santos patronos de la iglesia católica (Báez-Jorge, 2010; Aino, 2015). No obstante, considero que la dinámica en Sayula fue distinta a otras comunidades que desarrollaron reinterpretaciones simbólicas de algunos componentes de su religiosidad popular, ya que en el periodo en que los jesuitas desarrollaron actividades en esa localidad, se estaba reconfigurando la estructura de poder por parte del párroco Juan López Velarde, razón por la cual él tomó el control de esta agrupación. De hecho, frente a las iniciativas de este grupo el párroco decidió que este grupo dejara de asistir a la cabecera municipal con tanta frecuencia y obstaculizó sus proyectos, pues rivalizaban con los propósitos de la parroquia. Según algunos pobladores de Sayula, debido a ello se fundó en 1998 la legión de *los Hermanos de los pobres*, que elaboraba actividades similares a la pastoral Indígena (Vidaña, S/F: 32).

Considero que los actos de Juan López Velarde, se dirigieron a legitimar su autoridad en el municipio, dado que en 1990 se había elevado a parroquia la iglesia de Sayula, y por tal motivo no podría permitirse la existencia de agrupaciones religiosas que confrontaran sus acciones al frente de la feligresía municipal.

Actualmente, este grupo de jesuitas, que pertenecieron a la Pastoral Indígena con acciones en Sayula, visita de nuevo la cabecera municipal con el fin de estar en contacto con sus antiguos simpatizantes. Después de las confrontaciones que tuvieron con el sacerdote Juan López Velarde, dejaron de realizar todo tipo de actividades. Sin embargo, en el año de 2013 empezaron a organizar un banco de ahorro comunitario entre unos cuantos pobladores, pero dado que ya no residen en Tatahuicapan, sino en el estado de México, sus visitas son cada seis u ocho meses. Todo parece indicar que los integrantes de la Pastoral Indígena decidieron reiniciar algunas actividades, aunque desconozco sus propósitos.

Regresando a las organizaciones de “reivindicación étnica” en Sayula, considero que muchas veces las acciones de éstas pasan inadvertidas por los pobladores de la cabecera municipal, esto a causa de que las propuestas e intereses de los miembros de las organizaciones se enfocan en las localidades de Almagres, La Cruz del Milagro, el Azufre, Aguilera, Medias aguas, todas pertenecientes al municipio de Sayula, pues son considerados más “indígenas”.

Sin embargo, según los datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) el 66.2 % de la población indígena se encuentra asentada en la cabecera municipal, y el resto se encuentra repartida en las diferentes congregaciones y rancherías de Sayula (INEGI, 2010) (Véase el cuadro 1). De acuerdo con este dato, puede sonar hasta cierto punto confuso el interés de estas agrupaciones, si es que se parte de la idea de que se enfocan en los indígenas de Sayula. Todo parece indicar que estas organizaciones, a pesar de sus diversas actividades en ayuda de las comunidades marginadas, tienen propósitos económicos, partidistas y de competición en la arena política de la localidad. Justamente, como señala un popoloca de Sayula que se ha percatado de estos intereses:

Las organizaciones que buscan rescatar la cultura indígena en realidad utilizan y confunden al indígena con el campesinado marginado, es por esta razón que muchas de sus actividades se enfocan en los pobladores de las rancherías y congregaciones pertenecientes a Sayula, y no en apoyar a los grupos y vecinos aquí [en la cabecera



municipal de Sayula] que realizan talleres o que en definitiva se interesan por nuestra cultura popoluca. Parece ser que les interesa sólo lo político.<sup>151</sup>

Considerando lo anterior, planteo que estas organizaciones utilizan el interés de los habitantes de Sayula por la cultura indígena para posicionarse en la arena política, manipulando y seleccionando los bienes culturales para adquirir liderazgo (Dietz 1999: 45; Bourdieu, 1988: 144; Ritzer, 1993: 555).

Asimismo, como consideran Hans-Dieter Evers y Tilman Schiel (1988) (en Dietz, 1999: 45-46), estas organizaciones en Sayula son *Grupos de interés* que elaboran mecanismos para obtener beneficios económicos y políticos:

Los grupos estratégicos están constituidos por personas unidas en torno a un interés común por conservar o ampliar sus oportunidades compartidas de apropiación. Estas oportunidades de apropiación no se refieren exclusivamente a bienes materiales, sino que pueden incluir asimismo poder, prestigio, conocimiento u objetivos religiosos. El interés común hace posible la actuación (Evers y Schiel, tomado en Dietz, 1999: 46).

En seguida trato de mostrar que estas organizaciones buscan el prestigio, el reconocimiento y la realización de actividades para el fomento de la cultura popoluca para ganar un determinado lugar en el momento de las contiendas electorales, a través de la participación de sus líderes en algunos de los partidos políticos.<sup>152</sup>

## 4.2 La Organización Indígena de Sayula

*La organización indígena de Sayula* tuvo durante sus inicios en el año de 2000 una gran fuerza de convocatoria entre algunos campesinos pertenecientes a este municipio y pobladores (mestizos y popolucas) de la cabecera municipal, hasta el punto de proponer a uno de sus líderes como candidato a la presidencia municipal. Sin embargo, hoy en día esta organización, es considerada por muchos pobladores como un grupo de personas que se encuentran a la sombra de El

---

<sup>151</sup> Entrevista realizada a Pablo Vidaña Mayo, 19 de diciembre de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz.

<sup>152</sup> Entrevistas realizada a Carlos Bibiano, María Estela, Maestra *Chevia*, Don *Chepe* y Gummer Antonio, a través de medios electrónicos, en un periodo del 10 al 20 de julio de 2015.

Consejo Indígena Popular del Sur. Por lo tanto, son requeridos para adherirse a las peticiones y movilizaciones que impulsa esta organización en el Sur de Veracruz.

La *organización indígena de Sayula* es liderada por Jerson Rivera (de 45 años de edad); quien se autodefine como indígena popoluca. Migró a los E.U.A en 1992, donde se insertó en redes de amigos y familiares que ya se encontraban asentados en aquel país. Durante su estancia:

Salí de paseo a una reservación india donde observé la forma en que unos indios americanos, estaban vestidos con su indumentaria tradicional, hablaban su lengua nativa y vivían en sus chozas puntiagudas [...] esto me llamó la atención e investigué, luego supe que estos indios vivían de un subsidio del gobierno gringo, y que sólo se dedicaban a exponer su cultura indígena y permanecían en su territorio primigenio. Fue ahí cuando me di cuenta que mi origen indígena podría ser utilizado para el bienestar de mis hermanos indígenas, así cuando llegué a Sayula traté de realizar esas ideas aquí.<sup>153</sup>

Después de cinco años Jerson Rivera retornó a Sayula; concientizado por la observación en las reservas, trae consigo ideas y proyectos que tratará de desarrollar en Sayula. Ya establecido en la localidad decide, junto con otros pobladores, crear la *Organización Indígena de Sayula*, integrada sólo por unos cuantos campesinos de la cabecera municipal de Sayula y congregaciones aledañas (Cruz del Milagro, Almagres y San Juan Evangelista).

Entre las acciones que han realizado, ha sido la toma de la Carretera Transístmica en varias ocasiones y las casetas de cobro de la autopista Villahermosa-México (ubicada a tres kilómetros de Sayula), con el objetivo de exigir la reducción de las tarifas de los servicios de energía eléctrica y mayores apoyos al campesino "indígena". Asimismo, junto a los campesinos que se adhirieron a sus propuestas, decidió recaudar dinero para comprar un molino de nixtamal y ubicarlo en un espacio propiedad de Jerson, con el fin de comercializar ahí mismo el maíz, producto de sus cosechas, para obtener ganancias no sólo con este grano sino con la venta de tortillas a la población, reduciendo los gastos al ser

---

<sup>153</sup> Entrevista realizada a Jerson Rivera, 20 de diciembre de 2014 en Sayula de Alemán, Veracruz.

adquirida por los mismos campesinos. Sin embargo, este proyecto sólo duró un año ya que tuvieron conflictos con algunos comerciantes de tortilla en la cabecera municipal, quienes al ver que el establecimiento de nixtamal de esta organización era una competencia fuerte, los acusaron ante la Procuraría Federal del Consumidor (PROFECO) por no tener permisos para comercializar sus productos.

En el año de 1999, Jerson Rivera propuso su candidatura al Partido de la Revolución Democrática (en adelante PRD) para la elección presidencial del municipio de Sayula en el año 2000, con el apoyo de *la Organización Indígena de Sayula*, no obstante Lázaro Mendoza, cofundador de esta organización, fue el elegido por el PRD. Esto generó una serie de disputas por el control de la organización. La organización se dividió, entre quienes simpatizaban con Jerson Rivera y con Lázaro Mendoza. Este último ganó las elecciones presidenciales administrando el gobierno municipal entre 2000 y 2004. Algunos pobladores de Sayula manifiestan que el apoyo de la Organización Indígena y el reconocimiento que tenía por estar al frente de dicha organización le aventajaron frente a sus rivales políticos.

Debido a ese rompimiento, la *Organización Indígena* de Sayula se disolvió. De acuerdo con Jerson Rivera, el ser indígena representa una ventaja frente a los demás ciudadanos de México ya que los ampara el Artículo Segundo de la Constitución Mexicana. Por tal motivo, es necesario que los popolucas de Sayula se unan para desarrollar estrategias que les permitan utilizar esa etnicidad para “entrar en la modernidad de la nación y no quedarse atascados en el atraso característico de las comunidades originarias”.<sup>154</sup>

Estas ideas de Jerson Rivera son producto de su experiencia mientras laboraba en Estados Unidos, donde también observó las relaciones sociales entre judíos asentados en Nueva York. De ahí retomó algunas ideas para más tarde proyectarlas con la *Organización Indígena* pues observó que:

Los judíos se ayudaban entre sí, uno de ellos me comentó que cuando llegaba un judío de Europa todo empobrecido en Estados Unidos le apoyaban con todo lo

---

<sup>154</sup> Entrevista realizada a Jerson Rivera, 26 de diciembre de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz.

necesario para que pudiera mantenerse al principio, es decir, trabajo, casa, en fin lo que necesitaba. Pero cuando a este judío le tocaba ayudar a sus hermanos judíos no podía rechazar ese mandato, así como le habían ayudado él tenía que ayudar. Es por esta razón que creo que si los popolucas nos ayudamos mutuamente, sin ningún tinte partidista o beneficios para uno mismo, podemos lograr que nuestro pueblito crezca económicamente.<sup>155</sup>

Jerson Rivera, se encuentra actualmente trabajando para concretar el proyecto de “Reserva Indígena” en Sayula. Para elaborar este proyecto se está basando en su observación de una reservación indígena en Estados Unidos. Se propone congrega a veinte familias de popolucas que hablen la lengua materna y que sean campesinos para instalarlos en un terreno a las afueras de la cabecera municipal (con una extensión de cuatro hectáreas). Pretende que ahí sólo hablen lengua popoluca y desarrollen los conocimientos y prácticas ancestrales. Para ello es necesario -según él- que no cuenten con los servicios de energía eléctrica, que sólo permanezcan en ese espacio, manteniéndose con los productos de las cosechas. El objetivo de este proyecto, es que vuelvan a existir “indígenas auténticos”, que hablen la lengua y permanezcan practicando su cultura.<sup>156</sup>

En el año de 2009 Jerson propuso este proyecto a la administración municipal a cargo de Víctor Mendoza Pérez, para hacer el presupuesto y ubicar los terrenos propicios para establecer la “reserva”. Sin embargo, ese año era la última etapa del periodo presidencial, así que no se pudo realizar nada al respecto. Uno de los ex agentes de la presidencia municipal durante ese periodo, cuenta con entusiasmo que este proyecto

pudo ser una gran oportunidad para que los popolucas que se encontraban en pobreza y que hablaban la lengua indígena lograran tener una mejor calidad de vida, ya que se realizaría este proyecto con fondos del CDI [Comisión Nacional para el Desarrollo de los pueblos Indígenas] o de alguna dependencia del gobierno federal para que les ayudara a continuar desarrollando la cultura popoluca sin preocuparse en trabajar más que en continuar con sus *costumbres*.<sup>157</sup>

---

<sup>155</sup> Entrevista realizada a Jerson Rivera, 26 de diciembre de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz.

<sup>156</sup> Entrevista realizada a Jerson Rivera, 20 de diciembre de 2014 en Sayula de Alemán, Veracruz.

<sup>157</sup> Entrevista realizada a Manuel Torres (ex tesorero municipal en 2007 -2010), 27 de diciembre de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz.

De acuerdo con lo anterior, la etnicidad podría ser un medio para generar ingresos. Sin embargo, se trató de un proyecto que dudosamente logre ser impulsado en Sayula. Lo interesante de este caso es el distanciamiento de otros discursos de afirmación étnica en la localidad, interesados también en el acervo cultural popoluca, pero desde ópticas muy distintas.

Jerson Rivera decidió no proponer este proyecto a la administración municipal actual, a cargo de Graciela Vázquez Castillo, ya que considera que por su origen alteño, no apoyará el desarrollo de la “Reserva Indígena”, a pesar de que en su campaña electoral utilizaba la lengua popoluca durante sus reuniones con líderes de organizaciones campesinas e indígenas.

#### **4.3 La Organización *Sembradores* (NIPEJYAT) Asociación Civil<sup>158</sup>**

La siguiente descripción será breve, debido a que esta organización, a pesar de que se autodenomina y define como de “reivindicación étnica”, en realidad está

---

<sup>158</sup> Otra organización con fines reivindicativos, fue la *Asociación Indígena de Sayula* (ACINSA) está se formó en el año de 2005 con la intención de apoyar a las familias de escasos recursos económicos pertenecientes al municipio de Sayula. Al principio fue creada por dos pobladores popolucas, sin embargo después de un año de existencia estaba integrada por quince personas, que se responsabilizaban de la administración de esta organización y de la recaudación de apoyos económicos. Visitaban a las familias con escasos recursos en las rancharías o localidades pertenecientes a Sayula, mientras que los demás realizaban gestiones con el gobierno municipal y con personas con recursos económicos para apoyar sus causas. Esta organización fue creada y liderada hasta el año 2012 por Antonio Baruch (de 35 años de edad), químico farmacobiólogo. Él decidió junto con otros pobladores crear esta organización para ofrecer ayuda en especie a esos habitantes que en la mayoría de las veces estaban en las poblaciones rurales de Sayula. Sin embargo, una vez que se establecieron los cargos internos de esta organización empezaron a laborar llevando a las comunidades de Aguilera, el Mixe, San Isidro Labrador y Medias Aguas, despensas, medicinas y apoyos económicos cada determinado lapso de tiempo con la ayuda de los representantes de estas comunidades. Cabe destacar que el logotipo de esta organización es particularmente un machete y un azadón, remitiendo al campesinado de Sayula, pues según su fundador se enfocaban en ayudar a los trabajadores de la tierra, aparte de donarle despensas y apoyos económicos, asesorándolos en algún tipo de problema legal con referente a los límites de sus territorios o alguna deuda atrasada con algún ganadero mayor de la región; esto era posible gracias a que algunos de los miembros eran profesionistas especializados en derecho. Desde finales del año 2012 a la fecha, esta organización dejó de operar y en consecuencia se desintegró. Algunos pobladores de la localidad consideran que la disolución de esta organización se debió a conflictos internos, ya que unos decidieron optar por adherirse a algún partido político de la localidad, y otros consideraron mejor salirse para no comprometerse en un futuro con algún líder político. Entre las pocas actividades que actualmente realiza Antonio Baruch, independientemente, se encuentra la de organizar actividades para el fomento del deporte (especialmente el basquetbol, voleibol y futbol) con jóvenes y niños de Sayula, creando grupos que competirán en ligas y certámenes a nivel regional. Es particularmente interesante que a cada una de las agrupaciones deportivas que se desarrollan bajo el apoyo de Antonio Baruch las ha denominado *Popolucas*, por ejemplo al equipo de futbol de niños (6-8 años) se llaman los *popolucas reales*.

dirigida hacia otros intereses; sus actividades están relacionadas en apoyar materialmente a algunas comunidades del municipio de Sayula. Por ejemplo, cada determinado tiempo se reúnen los gestores de esta organización con los representantes de las comunidades, ya sean agentes municipales o un líder propuesto por los vecinos, para escuchar las diversas problemáticas que padecen, desde calles sin pavimentar hasta peticiones de despensas.

De acuerdo con los datos señalados por los propios habitantes de Sayula respecto a la organización *Sembradores*, hay una estrecha relación entre ésta y el interés de uno de sus miembros por participar en las contiendas electorales locales. Participar en esta organización no sólo permite cierto reconocimiento por las labores altruistas que desarrolla; también está relacionada con la Parroquia y ello otorga un mayor reconocimiento entre los pobladores. Por ejemplo, se considera que Víctor Mendoza Méndez (presidente municipal en el periodo 2001-2004) ganó las elecciones debido a su protagonismo en la organización *Sembradores*, como líder de esta organización antes de su postulación como candidato a la presidencia municipal.

La procedencia de los recursos económicos de *Sembradores* no es muy clara. Por esa razón, muchos habitantes de Sayula piensan que al igual que otras organizaciones, sus actividades persiguen fines políticos utilizando apoyos económicos de algunos partidos políticos. Aunque reciben determinados recursos por parte de la parroquia, sigue siendo poco claro de dónde obtienen los recursos para llevar a cabo su labor “altruista” en las pequeñas localidades del municipio.

La organización de reivindicación étnica *Sembradores*, maneja un discurso en torno al fomento de prácticas culturales popolucas, sin embargo, no ha realizado ningún tipo de acción dedicada a este fin.

#### **4.3 Organización Jóvenes Líderes Asociación Civil**

La Asociación Civil Jóvenes Líderes, empezó a operar en Sayula alrededor del año de 2013. Esta asociación proviene del PRI del estado de Veracruz, y tiene sedes en las principales cabeceras municipales que asimismo están coordinadas

por delegaciones (Delegación Papantla en el norte de Veracruz, Delegación Centro y Delegación Olmeca en el sur del mismo estado).

La asociación jóvenes líderes en Sayula es dirigida actualmente por Erick Vidaña, hijo de Pablo Vidaña, ex presidente municipal de Sayula. Este joven, aparte de dirigir a esta Asociación Civil dirigida a la juventud del municipio, trabaja en la Secretaría de Finanzas del Gobierno del Estado de Veracruz. Por tal motivo, radica en Xalapa, trasladándose a Sayula sólo cuando se realizan algunas reuniones con los miembros de esta organización, y en las inauguraciones de los eventos más importantes.

Jóvenes Líderes A.C., se encuentra integrada por diez jóvenes originarios de la cabecera municipal de Sayula; todos provienen de familias acomodadas y la mayoría se encuentra estudiando en escuelas particulares en Xalapa. Otros tienen cargos públicos en el Gobierno del Estado. Aparte de la dirección de esta organización a cargo de Vidaña, cuenta con un tesorero y un encargado de relaciones públicas. Asimismo entre los demás integrantes se dividen las labores por turnos, por ejemplo, la organización de concursos, exposiciones, festividades, etcétera.

Han hecho entrega de apoyos económicos y en especie en la mayoría de las rancherías y comunidades de Sayula, así como eventos masivos en celebración de fechas populares (día de niño, de las madres, etcétera). Uno de los eventos más importantes que realizaron en la cabecera municipal, fue un festival de apoyo y fomento de las tradiciones y cultura popoluca denominado *Tu Nast Fest* (“nuestra tierra” en el idioma popoluca). En él realizaron talleres de aprendizaje de la lengua indígena, invitaron a investigadores para impartir conferencias (antropólogos, historiadores y lingüistas) en torno a la lengua y la cultura popoluca, expusieron la vestimenta indígena, realizaron talleres de zapateado y jarana, y conciertos con artistas de la región.

Manifestaron que el propósito de dicho evento era: “buscar alentar la participación juvenil y que sean precisamente los jóvenes quienes vean como una necesidad conocer la lengua popoluca y emprender

acciones para su rescate” (Sánchez, 2014). A través de sus discursos y sus acciones, estos *Jóvenes Líderes A.C.*, se interesan por la cultura indígena, no obstante, este interés obedece también a intereses políticos en la esfera local.

Pese a que los miembros no acepten la relación de esta organización con el PRI estatal, es clara la procedencia de sus recursos económicos, y no es necesario hacer una pesquisa laberíntica para conocer los antecedentes de los jóvenes líderes; sólo con hacer una búsqueda en las páginas de internet del mismo partido político es posible encontrar evidencia de ello.

En un evento de promoción de las tradiciones locales de Día de Muertos el primero de noviembre en 2014, tuve la oportunidad de tener una plática informal con su líder. Le pregunté de dónde provenían los recursos económicos para desarrollar sus proyectos, refiriéndome específicamente a las actividades en abril de 2014 en el *Tu Nast Fest*, pues lograron invitar a diversos investigadores, y músicos reconocidos por la juventud de la localidad. Erick un poco airado (y cuya súbita actitud no comprendí) me contestó que esas eran cuestiones que no podía revelar a menos que fuera uno de los miembros de esta asociación, y que ‘no están relacionados con ningún partido político’.<sup>159</sup>

En el *Tu Nast Fest* invitó a investigadores para que impartieran conferencias sobre la historia local y la lengua popoluca, dejando fuera de los programas y actividades a popolucas que tienen liderazgo como conocedores de estos temas (por ejemplo Panuncio Isidoro y Julián Arguelles). En ese momento fueron duramente criticados, al grado de que algunos pobladores no asistieron a las actividades de muestras de artesanías y de conferencias sobre la cultura y lengua materna. No obstante, por las noches, durante los conciertos, la plaza principal se abarrotaba de curiosos entusiasmados que hacían acto de presencia en esos eventos. Debido a la poca asistencia a los talleres, entre algunos habitantes se dice que

Vidaña y sus jóvenes [*Jóvenes líderes A.C.*] sólo hicieron este evento con el fin de que en el municipio se les conociera, pero aún la gente no fue porque en realidad los

---

<sup>159</sup> Plática informal con Erick Vidaña, 1 de noviembre de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz.



métodos que llevaron a cabo no fueron los propicios, nunca invitaron a la gente que de verdad habla la lengua indígena o que se interesa, simplemente invitaron a sus vecinos y a sus familiares para que participaran en sus talleres. En Sayula, si no sabes invitar a la gente y tampoco invitás a los que saben de la cultura, no van y te dejan plantado como a este Vidaña [...] sí, los que saben son Panuncio, Argüelles, las organizaciones que han trabajado para que no se olvide la cultura, los jaraneros del Barrio Belén, los ancianos que son los verdaderos indígenas; si invitás a investigadores [antropólogos, lingüistas y arqueólogos] de afuera que ni viven en Sayula ¿que van saber que tú no sepas? Precisamente por eso la gente no fue al *Fest*.<sup>160</sup>

Las opiniones se encrudecieron más al conocerse tiempo más tarde, que esta organización pertenecía al PRI. Si bien no hubo un rechazo total a los *Jóvenes Líderes* por parte de la mayoría de los pobladores de la localidad, los jóvenes fueron los que más se distanciaron de esta organización. Un ejemplo de ello, es el rechazo del grupo de hip hop *Sector 145* a la invitación que les dirigieron los miembros de esta organización para participar en el segundo *Tu Nast Fest*, a realizarse en agosto de 2015.

Considero que esta asociación tiene propósitos políticos partidistas. Gran parte de las despensas y productos que obsequian en las comunidades tienen los logotipos del PRI. Por ejemplo, estufas, útiles escolares, bicicletas, entre otras cosas.

A pesar de que la población tiene conocimientos de las intenciones de esta organización, los pobladores toman de ella lo que consideran necesario sin adherirse totalmente a los propósitos partidistas de éstos. Es por esta razón, que en las pasadas actividades de los *Jóvenes Líderes A.C.* algunos pobladores asisten a determinados eventos, y en otros se distancian.

Sin embargo, los jóvenes de Sayula, quizá debido a los mensajes de los medios de comunicación masiva, especialmente a través del internet, manifiestan un rechazo total hacia el partido PRI, en cualquiera de sus formas, incluyendo la

---

<sup>160</sup> Entrevista realizada a Carlos Bibiano, 20 de diciembre de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz.

de los *Jóvenes Líderes A.C.* Debido a ello a pesar de que esta organización esté enfocada hacia la juventud, no tiene un gran poder de convocatoria.

Los discursos y acciones de estas organizaciones permiten advertir el interés político para adherir la etnicidad entre sus objetivos, como formas de instrumentalizar este componente para fortalecer sus propuestas, demandas e intereses.

# Conclusiones

[Miguel Alemán Valdés] Exige que todas las obras lleven su nombre propio, que las generaciones futuras lo vean en todas partes como a un dios.

**Manuel Cosío Villegas**, *La sucesión presidencial*, 1975.

[...] He sido controlado por una presidencia que muy poco ha logrado, así pasan los años y no fue por casualidad que ahora por nombre tenga Sayula de Alemán [...]

**Gummer Chun**, “Soy suelo”, 2015.

Al principio de esta investigación, me planteaba algunas interrogantes para tratar de comprender las agencias de algunos habitantes de la cabecera municipal de Sayula con orígenes étnicos, con el fin de reactivar algunas de las prácticas culturales popolucas (Morales Carbajal, 2014: 151). Especialmente me interesaba saber por qué razones estos actores habían decidido realizar estas gestiones, referentes a su etnicidad y construir discursos y vínculos para el fomento y recuperación de las prácticas culturales indígenas.

En este sentido, considero que a lo largo de la descripción de las redes, los discursos y las contradicciones en las acciones de los actores, obedecen a las reconfiguraciones que han establecido con respecto a las diversas relaciones con el Estado, en distintos periodos históricos. A continuación trataré de resumir los puntos nodales de los procesos de selección de determinadas prácticas culturales y de afirmación étnica, y su articulación con factores de diferente índole.

*Relación con los proyectos económicos y culturales del Estado mexicano.*  
De acuerdo a lo que he presentado en los capítulos dos, tres y cuatro de este trabajo, el papel del Estado mexicano ha sido incuestionable en los procesos

culturales y políticos en Sayula, a través de programas gubernamentales con un enfoque indigenista o desarrollista.

De la misma manera, hemos visto que desde la mitad del siglo XX con los proyectos mercantiles de aprovechamiento del trópico húmedo mexicano, llevado a cabo durante la presidencia de Miguel Alemán (1946-1952), los habitantes de Sayula se vieron envueltos en las lógicas económicas y culturales de la nación. Esto significaba reemplazar determinadas prácticas culturales para adherirse al plan de desarrollo económico de México. Es decir, para ingresar al proyecto de nación, era necesario evitar el uso de determinados marcadores culturales, ya que estos eran sinónimo de “atraso”, como narró Calixta Guiteras en el año de 1952 ([1952] 2009). En esa poca, los habitantes que decidieron seguir esta vía se autodenominaban “adelantados”, ya que trataron de disminuir el uso de la lengua popoluca y adoptar algunas prácticas de la sociedad nacional (Guiteras, [1952] 2009: 229). A través de la fundación de la escuela federal “Beatriz Velasco de Alemán” y de la Misión Cultural número 22 en 1950, los popolucas recibieron de lleno el discurso nacionalista.

Por otra parte, la apertura de la Carretera Transístmica (1950), el mejoramiento de la infraestructura de la localidad y la construcción de la Escuela Federal de Artes y Oficios, fueron vistos por los popolucas de Sayula como el inicio del “desarrollo” de la economía local y la inclusión en proyectos nacionales que beneficiarían a la comunidad. Calixta Guiteras menciona al respecto que en 1950 “el indígena de Sayula se siente ligado, sin saber cómo, con el México Distante y comienza a saberse relacionado de alguna manera con la nación” ([1952] 2009: 129).

El presidente Miguel Alemán Valdés (originario de Sayula), influyó de manera notable en el impulso al desarrollo de este municipio. Puesto que él afirmaba su origen “popoluca”, aunque descendía de una familia de grandes ganaderos y con capital económico. Sin embargo, los popolucas continuaron en condiciones de exclusión social. Tuvieron que adaptarse a los cambios económicos y a relaciones interétnicas con los nuevos pobladores del Centro de

Veracruz, atraídos por el proyecto de “colonización ganadera”, a partir de las décadas de 1940-1950.

Más tarde, a través de las acciones del entonces Instituto Nacional Indigenista (INI) en la década de 1970, pero especialmente con el proyecto de Promotores Culturales de la Dirección General de Cultural Populares con sede en Acayucan (DGCP-Acayucan) en 1977, surgieron actores locales que tuvieron el objetivo de fomentar y reactivar la cultura popoluca en Sayula. Es de llamar la atención que quienes asumieron este rol, no fueron los popolucas contratados por la DGCP-Acayucan, sino habitantes de la cabecera municipal que de manera indirecta observaron las estrategias de este programa y lo impulsaron en Sayula, con asesoría de los agentes de la DGCP-Acayucan. Lograron fomentar algunas prácticas culturales, lo que generó entre los sayuleños su reconocimiento a nivel local y una redirección de las percepciones en torno a los orígenes étnicos.

Las actividades de estos popolucas en la década de 1970 los legitimaron en cierta medida, sin embargo, también se convirtieron en *controladores de los bienes culturales*, ya que accedieron a ciertos beneficios económicos. Producto de ello, en la actualidad son criticados por algunos pobladores de Sayula, que actualmente realizan proyectos culturales, con nuevas formas y propuestas de recuperación de las “tradiciones” popolucas. De ahí que hoy en día existen en Sayula una diversidad de acciones y discursos en torno a la cultura y la identidad popoluca de Sayula.

Podemos advertir que la revalorización y las afirmaciones identitarias se encuentran influenciadas por los programas estatales, pero éstos no determinan totalmente el interés por las prácticas indígenas. Por ejemplo, actualmente el Colectivo Altepee sirve de puente para que los jóvenes interesados en el fomento a la cultura popoluca conozcan los proyectos de reivindicación étnica de otras comunidades (Chiapas, Guerrero, Michoacán, entre otros). Esta relación permite que los jóvenes integren y adopten herramientas para continuar su tarea de “rescate las tradiciones” en Sayula.

Otros actores de Sayula han adoptado en su agencia intereses políticos, instrumentalizando su origen étnico para obtener beneficios. Ésto se hace presente en las organizaciones de Sayula, que bajo la etiqueta de “asociaciones civiles” utilizan la identidad étnica para conseguir espacios en la arena política de la localidad.

De esta manera, el asentamiento de colonos provenientes de Alto Lucero, en espacios cercanos en el municipio de Sayula y en la cabecera municipal, tuvo como resultado la emergencia de nuevas relaciones sociales asimétricas y la construcción de fronteras identitarias, que fortalecieron la identidad étnica de los popolucas y su sentido de pertenencia. A pesar de que hubo otros factores en este proceso (como las políticas culturales del Estado mexicano y la integración a nuevas lógicas socio-económicas). Este hecho es trascendental para comprender las acciones afirmativas de los habitantes con orígenes popolucas.

*Las identidades étnicas.* Las afirmaciones étnicas en Sayula no siempre obedecen a un interés abiertamente político o a la obtención de beneficios económicos. Por ejemplo, algunos migrantes de Sayula que laboran en Ciudad Juárez y ciudades de Estados Unidos, continúan asumiéndose como popolucas. Asimismo, algunos de los retornados, han realizado acciones con el objetivo de fomentar la cultura popoluca, adoptando elementos y discursos apropiados en sus experiencias en los espacios en que trabajaban, como en el caso de Jerson Rivera presentado en el capítulo cuatro. Asimismo, algunos de los migrantes asentados en diferentes ciudades del norte de México y Estados Unidos continuamente expresan, a través de las denominadas redes sociales de internet, su autodefinición e interés por la lengua y las prácticas popolucas.

Por otro lado, en los capítulos 2, 3 y 4 se evidencian los juegos y heterogeneidades discursivas en torno a la definición étnica, ya que por una parte las expresiones afirmativas obedecen a factores subjetivos de pertenencia social, en otros casos se elaboran para adquirir liderazgo en la cabecera municipal. Sin embargo, hemos visto que estas acciones están íntimamente relacionadas, en

tanto se realizan en un mismo espacio social y a partir de un interés general por la revitalización de la identidad popoluca.

He señalado que algunos jóvenes de Sayula tienen un papel destacado en este proceso de afirmación étnica, ya que sus acciones van ganando espacios y participación entre la población. Ellos aprovechan con creatividad el capital cultural adquirido a través de la escuela, de las experiencias en contextos globales, de la matriz cultural local.

Algunos jóvenes han incorporado exitosamente parte de la cultura del rap para afirmar su etnicidad. Gracias a sus propuestas novedosas de valorización del repertorio cultural indígena a través de este género musical, pueden manifestar su posición política y su inconformidad frente al Estado y los grupos de poder local y global, utilizando los recursos tecnológicos a su alcance.

Las diversas formas de afirmación étnica descritas en este texto, muestran la heterogeneidad de concepciones en torno a lo que significa ser popoluca, en correspondencia con otras propuestas y acciones en relación a la etnicidad que circulan a nivel regional, nacional e internacional. Desde las relaciones asimétricas con los alteños, la participación en organizaciones regionales, hasta la apropiación de modelos observados en Estados Unidos.

Los casos presentados en este trabajo, ejemplifican diversas modalidades de afirmación étnica, en correspondencia con mensajes y elementos de la sociedad global, poniendo en cuestión las propuestas *primordialistas* basadas en definir a las identidades étnicas como herencias de sustrato culturales.

Para cerrar estas reflexiones, considero que en el proceso de afirmación étnica que realizan pobladores de Sayula, subyace a la influencia del Estado mexicano (en sus diferentes facetas), implicando con ello la adaptación a dinámicas asimétricas con grupos sociales locales y regionales. Me refiero especialmente a las relaciones con los alteños, a la incorporación de formas de clientelismo, a la inserción en contextos laborales distintos a la agricultura, y a la migración interna y transnacional.

Al igual que la homeostasis<sup>161</sup>, la identidad étnica se recrea con nuevos elementos, sin ser homogénea ni estática. De acuerdo con Gilberto Giménez (2005: 33), “los fenómenos de ‘aculturación’ o de ‘transculturación’ no implican automáticamente una ‘pérdida de identidad’ sino sólo su recomposición adaptativa. Incluso pueden provocar la reactivación de la identidad mediante procesos de exaltación regenerativa”.

Por otro lado, sobra decir que las agencias étnicas en Sayula obedecen a una influencia directa e indirecta de los movimientos de reivindicación y afirmación étnica en América Latina, que han combatido el estereotipo del indígena pasivo y sin poder de decisión. En este mismo sentido Rodríguez López (2000: 224) menciona que:

En los últimos años, se percibe con claridad un manejo de la conciencia étnica como estrategia de acción política. Se advierte que la lucha de los pueblos indios se apoya en la afirmación de las identidades étnicas, de modo que lo que fue un estigma desde tiempos de la Colonia se abandera hoy como vehículo de participación social y política. La diferencia étnica en los procesos sociales contemporáneos se conduce como motivo de lucha, en que la tradición se asocia con la modernidad y los deseos de progreso económico: modernidad y tradición dejan de oponerse [...]

Finalmente, en la introducción de este trabajo mencioné las razones por las que me surgieron una serie de preguntas en torno a los procesos de afirmación étnica de Sayula. Para concluir este texto, me surgen más interrogantes.

Por ejemplo, me interesa saber qué pasará con el papel de los jóvenes que tratan de afirmarse como popolucas: ¿se acallaran sus voces o se convertirán en ecos que impactaran fuertemente en la percepción hacia los orígenes étnicos en la población de Sayula? ¿Se convertirán en nuevos *controladores de los bienes culturales* locales? ¿Continuarán cuestionando el papel del Estado y los grupos de poder de la localidad o dialogarán con ellos para concretar sus proyectos afirmativos y reivindicativos?

---

<sup>161</sup> La homeostasis es el “conjunto de autorregulación, que conducen al mantenimiento de la constancia en la composición y propiedad del medio interno de un organismo”. Asimismo, es “la autorregulación de la constancia de las propiedades de otras sistemas influidos por agentes externos”. Tomado de <http://buscon.rae.es/drae/srv/search?val=homeostasis> [28 de diciembre de 2015, 19: 15 horas.]



# Bibliografía

## **Aguirre Beltrán.**

1970 *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*, Editorial comunidad instituto de ciencias sociales, México.

1981 *Política indigenista en México: Métodos y resultados*, INI-SEP, México.

## **Aino, Vittoria.**

2015 *Dinámicas de componentes religiosos y prácticas de medicina indígena. Santa Rosa Loma Larga: una comunidad popoluca del Sur de Veracruz*, Tesis de Doctorado, Departamento de Historia del País Vasco, España.

## **Anguiano Fernández, Marina.**

2003 *Las culturas indígenas vistas por sus propios creadores. Capacitación para el desarrollo de la cultura indígena*, Universidad Pedagógica Nacional/ Miguel Ángel Porrúa Editores, México.

## **Ariel de Vidas, Anath.**

2003 “La identidad étnica no corresponde necesariamente a la reivindicación indígena, Expresiones identitarias de los tenek y nahuas en la Huasteca Veracruzana”, en *Vetas* (Revista del Colegio de San Luis Potosí) Año V, Núm. 15, pp. 13-28.

2012 “La domesticación indígena de la tradición en un pueblo de la Huasteca Veracruzana”, en Pitarch, Pedro y Gemma Orobitg (edit.), *Modernidades indígenas*, Iberoamericana/Vervuert/ Bonilla Artigas, Madrid, pp. 236-281.

## **Azaola Garrido, Elena.**

1982 *Rebelión y derrota del magonismo agrario*, FCE, México.

## **Báez-Jorge, Félix.**

1973 *Los zoque-popolucas. Estructura social*, INI, México.

1983 “¿líderes indios o intermediarios indigenistas? Dinámicas internas y externas en el caso mexicano”, en *Cuadernos de Hoy*, Editores Siglo Ltda, Bolivia, pp. 1-40.

2009 “Agustín Matehua, personaje inédito de la mitología popoluca”, en Dossier de la revista *Contrapunto* Núm. 12, Volumen 4, año 4, pp. 86-95.

2010 “Los nuevos avatares de Homshuk (inculturación litúrgica y transformación simbólica de una deidad mesoamericana del maíz, en el marco de la teología de la liberación)”, en Félix Báez-Jorge y Alessandro Lupo (coords.) *San Juan Diego y la Pachamama. Nuevas vías del catolicismo y de la religiosidad indígena en América Latina*, Editora de gobierno del estado de Veracruz, México, pp. 196-247.

#### **Báez-Jorge, Félix y Félix Báez Galván.**

2005 “The popoluca”, en Sandstrom, Alan y Hugo García Valencia (Edit.). *Native peoples of the Gulf Coast of Mexico*, The University of Arizona Press, EUA, pp. 139-157.

#### **Barth, Fredrik.**

1976 “Introducción”, en Barth, Fredrik (Edit.). *Los grupos étnicos y sus fronteras*, FCE, México, pp. 29-49.

#### **Bartolomé, Miguel Alberto.**

2014 *Gente de Costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, Siglo XXI Editores, México.

#### **Bartolomé, Miguel Alberto y Alicia Mabel Barabas.**

1996 “La multiétnicidad en Oaxaca”, en *Pluralidad en peligro. Procesos de transfiguración y extinción cultural en Oaxaca (chochos, chontales, ixcatecos y zoques)*, INI, México, pp. 45-62.

#### **Baronnet, Bruno.**

2009 *Autonomía y educación indígena: las escuelas zapatistas en las Cañadas de la selva Lacandona en Chiapas*, El Colegio de México- Universidad de París III: La Sorbona, México.

2014 “Los jóvenes tzeltales en la vida política de las comunidades autónomas en la Selva Lacandona”, en Maya Lorena Pérez Ruíz y Laura Valladares de la Cruz (coords.), *Juventudes indígenas. De hip hop y protesta social en América Latina*, INAH, México, pp. 255-286.

**Bourdieu, Pierre.**

1998 “Los tres estados del capital cultural”, en *Sociológica*, UAM-Azcapotzalco, núm. 5, pp. 11-17.

1991 *El sentido práctico*, Taurus, Madrid.

1997 *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Editorial Anagrama, Barcelona.

2004 *El baile de los solteros, La crisis de la sociedad campesina en el Barne*, Anagrama, Barcelona.

2008 *El sentido práctico*, Siglo XXI, Argentina.

**Blanco Rosas, José Luis.**

2010 “Los zoque popolucas de Soteapan”, en Nahmad Sittón, Salomon, Margarita Dalton Palomo y Abraham Nahón (Coords.). *Aproximaciones a la región del Istmo. Diversidad multiétnica y socioeconómica en una región estratégica para el país*, CIESAS-Secretaría de las Culturas y Artes de Oaxaca del Gobierno del Estado de Oaxaca-CONACULTA, México, pp. 59-96.

**Blázquez, Carmen.**

1986 *Estado de Veracruz: informes de sus gobernadores, 1826-1986*, Editora del Gobierno del Estado de Veracruz, México,

**Brizuela Absalón, Álvaro**

1998 *Los popolucas de Texistepec*, Veracruz, IVEC.

**Castillo, Luis Carlos.**

2007 *Etnicidad y nación. El desafío de la diversidad en Colombia*, Universidad del Valle, Colombia.

**Cárdenas, Lázaro.**

1961 “Principios del indigenismo delineados por el General Lázaro Cárdenas que han servido de inspiración al señor William Cameron Townsend en su tareas”, en *ILV. A William Cameron Lowsend en el vigesimoquinto aniversario del Instituto Lingüístico de Verano*, S/E, México, pp. XIV-XV.

**Cardoso de Oliveira, Roberto.**

1992 *Etnicidad y estructura social*, CIESAS-UAM, México.

**Carrasco, Tania y Alcázar Tania.**

2009 “Los pueblos indígenas y los censos en México y América Latina: la cultura en la definición de su identidad”, en Luz María Valdez (coord.). *Derechos de los mexicanos. Introducción al derecho demográfico*, UNAM, México, pp. 383-400.

**Charpenne, Pierre.**

2000 *Mi viaje a México o el Colono de Coatzacoalcos*, CONACULTA, México.

**Chávez González, Mónica Lizbeth.**

2010 *Familia, escolarización e identidad étnica entre profesionistas nahuas y tenek en la Ciudad de San Luis Potosí*, Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, CIESAS.

**Corro, Octaviano.**

1945 *General Miguel Alemán. Su vida revolucionaria*, Ediciones T.I.V, Xalapa.

**Clark, Lawrence.**

1969 "Initiaton at school. A Sayula popoluca text", en *Tlalocan* Vol. VI, Núm. 1, pp. 36-46.

1984 *A Sayula popoluca Text*, Summer Institute on linguistics of the University of Oklahoma, México.

1995 Vocabulario popoluca de Sayula, México, ILV.

**Cruz Martinez, Florentino.**

2014 "Hacia una geografía del popo", en <http://texistepec.gob.mx/wp-content/uploads/sites/80/2014/12/Hacia-una-geograf%C3%ADa-del-Popo.pdf> [13 de septiembre de 2015, 8:16 horas.].

**Delgado, Alfredo.**

2000 "La conformación de regiones en el sotavento veracruzano: una aproximación histórica", en Léonard, Eric y Emilia Velásquez (Coord.), *El sotavento veracruzano. Procesos sociales y dinámicas territoriales*, CIESAS-IRD, México, pp. 27-41.

2004a *Historia, cultura e identidad en el Sotavento*, CONACULTA-DGCP, México.

2004b "Recetario sotaventino del plátano macho", en Delgado, Alfredo, Roger Merlín y Jorge Priego (coords.), *Recetario Indígena del Sur de Veracruz*, Programa de Desarrollo cultural del Sotavento, México, pp. 118-135.

2009 "Espacios y luchas revolucionarias en el Sotavento veracruzano", en Velásquez, Emilia, Eric Léonard, Odile Hoffman y M.-F. Prévôt-Schapira (Coord.), *El istmo Mexicano: Una región inasequible, estado, poderes locales y dinámicas espaciales (siglos XVI-XXI)*, CIESAS-IRD, México, pp. 353-392.

**De La Peña, Guillermo.**

2005 “Identidades étnicas, participación ciudadana e interculturalidad en el México de la transición democrática”, en Reina, Leticia, François Lartigue, Danièle Dehouve, Christian Gros (Coord.). *Identidades en Juego, identidades en guerra*, CIESAS-INAH, México, pp. 367-385.

**De la Mora Pérez Arce, Rodrigo Alberto.**

2011 *Yuitiarika Huyeyarite. Los caminos de la música: espacios, prácticas y presentaciones de la música entre los wixaritari*. Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, CIESAS.

**Del Ángel Pérez, Ana Lid.**

1994 “Formación de la estructura productiva ganadera en la llanura costera de Veracruz central”, en en Hoffmann, Odile y Emilia Velázquez (coords.), *Las llanuras costeras de Veracruz. La lenta construcción de regiones*, UV-OSTOM, México, pp. 193-218.

**Dietz, Gunther.**

1999 *La comunidad purhépecha es nuestra fuerza. Etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en México*, Abya-Yala editor, Ecuador.

**Díaz-Polanco, Héctor.**

2010 “Identidades múltiples en la globalización”, en Gutiérrez Martínez, Daniel (coord.). *Epistemología de las identidades. Reflexiones en torno a la pluralidad*, UNAM, México, pp. 199-239.

**Domínguez Pérez, Olivia.**

1996 “Del sueño regional a la experiencia nacional. La liga de Comunidades Agrarias del Estado de Veracruz”, en **Domínguez Pérez, Olivia (coordinadora)**. *Agraristas y Agrarismo*, Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa, pp. 21-37.

**D´Aubeterre Buznego, María Eugenia.**

2000 *El pago de la novia. Matrimonio, vida conyugal y prácticas transnacionales en San Miguel Acuexcomac, Puebla*, El Colegio de Michoacán-BUAP, México.

**Elson, Benjamín.**

1947 "The Homshuk: A Sierra Popoluca Text", en *Tlalocan* 11 (3), pp. 193-241.

**Feixa, Carles.**

1998 *De jóvenes, bandas y tribus. Antropología de la juventud*, Ariel, Barcelona.

**Figueroa, Alejandro.**

1992 *Por la tierra y por los santos. Identidad y persistencia entre yaquis y mayos*, CONACULTA, México.

**Foster, George.**

1943 "The geographical, Linguistic, and Cultural Position of the Popoluca of Veracruz", en *American Anthropologist* 45 (4), pp. 31-46.

**García Canclini, Néstor.**

1989 *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, CNCA-Editora Grijalbo, México.

**García de León, Antonio.**

1969 "El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 8, pp. 111-137.

**García Martínez, Ariel.**

2012 "Juventud indígena en el Totonacapan Veracruzano", en *LiminaR. Estudios sociales y Humanísticos*. Vol. X, núm. 1, pp.75-88.

2014 "Rock y juventudes indígenas en el Totonacapan", en López Moya, Martín de la Cruz y Efraín Ascencio Cedillo y Juan Pablo Zabadúa Carbonell (coords.).

*Etnorock. Los rostros de una música global en el sur de México.* UCAC-CIESAS-Juan Pablos Editor, México, pp. 43-58.

**García Leyva, Jaime.**

2014 “Jóvenes indígenas, identidad y rock en la Montaña de Guerrero”, en López Moya, Martín de la Cruz y Efraín Ascencio Cedillo y Juan Pablo Zabadúa Carbonell (coords.). *Etnorock. Los rostros de una música global en el sur de México*, UCAC-CIESAS-Juan Pablos Editor, México, pp. 77-94.

**Geertz, Clifford.**

1996 *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.

**Gellner, Ernest.**

2001 *Naciones y nacionalismo*, Alianza, Madrid.

**Giddens, Anthony.**

1995 *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*, Amorrortu, Buenos Aires.

**Giménez, Gilberto.**

2005 “Identidades sociales”, en *Teoría y análisis de la cultura*, Vol. II, CONACULTA, México, pp. 11-44.

2009a “El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad”, en: Valladares, Laura, Maya Lorena Pérez y M. Zárate (Coord.) *Estados Plurales. Los retos de la diversidad y la diferencia*, Edit. Plaza y Valdés-UAM, México, pp. 35-49.

2009b “Materiales para una teoría de las identidades sociales”; “Identidades étnicas: estado de cuestión”; “Comunidades primordiales y modernización en México”, en *Identidades sociales*, CONACULTA/Instituto mexiquense de Cultura, México, pp. 25-51; 123-150; 151-178.



**Giraud, Laura.**

2007 “Un maestro popoluca en el sur de Veracruz: Juan F. González, la Casa del Estudiante Indígena y la educación rural (1924-1931)”, en *Ulúa* Núm. 10, pp. 99-137.

**Gómez Ramírez, Rebeca Dense.**

2011 *Discurso e identidad entre los olutecos. La danza de la Malinche*. Tesis de Licenciatura, Facultad de Antropología, UV, Xalapa.

**González Cossio, Francisco.**

1952 *El libro de tasaciones de Pueblos de la Nueva España, Siglo XVI*, Editorial E.C.L.A. L., México.

**Grimson, Alejandro.**

2000 “Introducción ¿fronteras políticas versus fronteras culturales?”, en Grimson, Alejandro (comp.), *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro*, Colección signo, Argentina, pp. 9-40.

**Gros, Christian.**

2000 *Políticas de la etnicidad: Identidad, estado y modernidad*, ICANH-CES, Bogotá.

**Guiteras Holmes, Calixta.**

[1952] 2009, *Sayula*, Editora de gobierno del estado de Veracruz, México.

**Gutiérrez Martínez, Daniel.**

2000 “Revisitando el concepto de etnicidad: a manera de introducción”, en Gutiérrez Martínez, Daniel y Helene Balslev Clausen (coords.). *Revisitar la etnicidad. Miradas Cruzadas en torno a la diversidad*. Siglo XXI/ El Colegio Mexiquense/ El Colegio de Sonora, México, pp. 13-40.

**Gutiérrez Martínez, Daniel y Helene Balslev.**

2008 “Prefacio”, en Gutiérrez Martínez, Daniel y Helene Balslev (Coords.) *Revisitar la etnicidad. Miradas Cruzadas en torno a la diversidad*, Siglo XXI Editores-El Colegio mexiquense, México, pp. 7-12.

**Gutiérrez Morales, Salomé.**

2011 *Dinámicas lingüísticas entre los popolucas y nahuas del sur de Veracruz*, Consejo Veracruzano de Investigación y Desarrollo Tecnológico, México.

**Hall, Stuart.**

2011 “Introducción: ¿Quién necesita <identidad>?”, en Hall, Stuart y Paul du Gay (comps.). *Cuestiones de identidad cultura*, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 13-39.

**Hartwing, Vera.**

1986 “La industria petrolera y la integración indígena en Tabasco y Veracruz”, en Münch, Guido, Diana Ryesky, Mercedes Olivera, Anabella Pérez, Ana María Salazar, Werner Hartwing y Vera De Hartwig. *El sur de México. Datos sobre la problemática indígena*, UNAM, México, pp. 105-116.

**Hernández, Rosalva Aida.**

2004 “Introducción”, en Hernández, Rosalva Aida y María Teresa Sierra (coords.), *El Estado y los indígenas en la etapa del PAN: Neindigenismo, legalidad e identidad*, H. Cámara de Diputados (LIX Legislatura), Miguel Ángel Porrúa, CIESAS, pp. 8-16.

**Hicks, Eva.**

1984 “Misiones culturales rurales: un proyecto de alfabetización para la integración”, en *Revista Educativa de Adultos*. Vol. 2, número 3, pp. 14-40.

**Higuera Bonfil, Antonio.**

1999 “Elementos de una identidad teocrática: los testigos de Jehová”, en *Alteridades* año 9, núm. 18, pp. 115-122.

**Hoffmann y María Teresa Rodríguez López.**

2007 “Introducción”, en Hoffmann, Odile y María Teresa Rodríguez (Eds.), *Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*, CIESAS-IRD-ICANH, México, pp. 13-51.

**Iglesias, José María.**

1968 “Acayucan en 1831”, en *Suma Veracruzana*, México.

**Jodelet, Denise.**

2008 “El movimiento del retorno al sujeto y el enfoque de las representaciones sociales”, en *Cultura y representaciones sociales*, pp. 32-63.

**Kunin, Johana.**

2014 “jóvenes indígenas que “rapean” al ritmo de los cambios, en el altiplano boliviano”, en Pérez Ruíz, Maya Lorena y Laura Valladares de la Cruz. *Juventudes indígenas. De hip hop y protesta social en América Latina*, INAH, México, pp. 165-204.

**Kropff, Laura.**

2014 “Los jóvenes mapuche en Argentina entre el circuito punk y las recuperaciones de tierras”, en Cruz Salazar y Yanko Gonzales (edit.) *Juventudes en frontera. Tránsitos, procesos y emergencias juveniles en México, Nicaragua y Argentina*, ABYA YALA-ECOSUR, Ecuador, pp. 189-218.

**Lamas, Marta.**

2006 *Feminismo: transmisiones y retransmisiones*, Taurus, México.

**Lara, Gloria.**

2007 “El recurso de la diferencia étnico-racial en las lógicas de la inclusión política. El caso de la Pinotepa, Nacional, Oaxaca”, en Hoffmann, Odile y María

Teresa Rodríguez (Eds.). 2007. *Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*, CIESAS-IRD-ICANH, México, pp. 81-110.

**Léonard, Eric.**

2009 “Los empresarios de la frontera agraria y la construcción de los territorios de la ganadería: la colonización y la ganaderización del Istmo central, 1950-1985”, en Velázquez, Emilia, Eric Léonard, Odile Hoffman y M.-F. Prévôt-Schapira (Coord.). *El istmo Mexicano: Una región inasequible, estado, poderes locales y dinámicas espaciales (siglos XVI-XXI)*, CIESAS-IRD, México, pp. 501-573.

**Léonard, Eric y Emilia Velázquez.**

2009 “El reparto agrario y el fraccionamiento de los territorios comunitarios en el Sotavento veracruzano: construcción local de Estado e impugnación del proyecto comunal”, en Velázquez, Emilia, Eric Léonard, Odile Hoffman y M.-F. Prévôt-Schapira (Coord.). *El istmo Mexicano: Una región inasequible, estado, poderes locales y dinámicas espaciales (siglos XVI-XXI)*, CIESAS-IRD, México, pp. 399-454.

**Llano Velázquez, Alan.**

2014 “¿Etnorock cristiano? Jóvenes músicos indígenas cristianos en la periferia de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas”, en López Moya, Martin de la Cruz y Efraín Ascencio Cedillo y Juan Pablo Zabadúa Carbonell (coords.). *Etnorock. Los rostros de una música global en el sur de México*, UCAC-CIESAS-Juan Pablos Editor, México, pp. 129-142.

**López López, José Carlos.**

2014 *Entre San Juan y el Chenú*. Religiosidad popular en Oluta, Veracruz, IVEC, México.

**López Moya, Martin de la Cruz y Ascencio Cedillo, Efraín.**

2014 “El Rock indígena en Chiapas. Estrategias de reconocimiento y de consumo cultural”, López Moya, Martín de la Cruz y Efraín Ascencio Cedillo y Juan Pablo Zabadúa Carbonell (coords.). *Etnorock. Los rostros de una música global en el sur de México*, UCAC-CIESAS-Juan Pablos Editor, México, pp. 27-42.

**Long, Norman.**

2007 *Sociología del desarrollado: una perspectiva centrada en el actor*, CIESAS-Colegio de San Luis, México.

**Marcos Ruiz, María Adela.**

2012 *Principales factores de un ayuntamiento. Caso Sayula de Alemán, Veracruz*, Tesis de licenciatura, Facultad de Administración de Empresas, UV, México.

**Martínez Hernández, Santiago.**

1982. *Tiempos de Revolución. La revolución mexicana en el Sur de Veracruz vista por un campesino zoque-popoluca*, La red de Jonás, México.

**Medin, Tzvi.**

1997 *El sexenio alemanista. Ideología y praxis política de Miguel Alemán*, Ediciones Era, México.

**Melgarejo Vivanco, José Luis.**

1983 *La Venta y los olmecas*, UV, México.

1998 *Historia de Coatzacoalcos hasta 1588*, Gobierno del estado de Veracruz, México.

**Melgar Bao, Ricardo.**

1995 *Popolucas, Pueblos indígenas de México*, INI, México.

**Morales Carbajal, Claudia.**

2014 *Las voces de la montaña: diálogos a través del ritual entre los nahuas de Zongolica, Veracruz*. Tesis de Doctorado, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.

**Morales, Jesús.**

1971 *El popoluca de Veracruz*. Tesis de Maestría, Facultad de Antropología, UV, Xalapa.

**Moreno Andrade, Saúl.**

2009 “Culturas petroleras y democratización en el istmo veracruzano”, en Velázquez, Emilia, Eric Léonard, Odile Hoffman y M.-F. Prévôt-Schapira (Coord.). *El istmo Mexicano: Una región inasequible, estado, poderes locales y dinámicas espaciales (siglos XVI-XXI)*, CIESAS-IRD, México, pp. 677-714.

**Münch Galindo, Guido.**

1983 *Etnología del istmo veracruzano*, UNAM, México.

1986 “Aspectos del Istmo de Tehuantepec”, en Münch, Guido, Diana Ryesky, Mercedes Olivera, Anabella Pérez, Ana María Salazar, Werner Hartwing y Vera De Hartwig. *El sur de México. Datos sobre la problemática indígena*, UNAM, México, pp. 9-32.

**Oropeza, Minerva.**

2000 “Poblamiento y colonización del Uxpanapa en el marco del Istmo veracruzano”, en Léonard, Eric y Emilia Velásquez (Coord.), *El sotavento veracruzano. Procesos sociales y dinámicas territoriales*, CIESAS-IRD, México.

**Ochoa, Rocío.**

2000a *Producción agropecuaria, intercambios comerciales y relaciones de poder en la región de Acayucan, Veracruz (1920-1999)*. Tesis de Licenciatura. Facultad de Antropología, UV, Xalapa.

2000b “La construcción de un sistema regional complejo en torno a dos polos rectores: Acayucan y Minatitlán-Coatzacoalcos”, en Léonard, Eric y Emilia Velásquez (Coord.) *El sotavento veracruzano. Procesos sociales y dinámicas territoriales*, CIESAS-IRD, México, pp. 63-81.

**Pérez Ruiz, Maya Lorena.**

2008 “Presentación. Jóvenes indígenas en América Latina: ¿globalizarse o morir?”, en Pérez Ruiz, Maya Lorena (coord.). *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*, INAH, México, pp. 9-41.

**Pérez Ruíz, Maya Lorena y Laura Valladares de la Cruz.**

2014 “introducción: Historicidad y actualidad de las juventudes indígenas en América Latina”, en Pérez Ruíz, Maya Lorena y Laura Valladares de la Cruz. *Juventudes indígenas. De hip hop y protesta social en América Latina*, INAH, México, pp. 9-34.

**Pepin-Lehalleur, Marielle.**

2005 “(Des) afiliación e identidad”, en Reina, Leticia, François Lartigue, Danièle Dehouve, Christian Gros (Coords.). *Identidades en Juego, Identidades en Guerra*, CIESAS, México, pp. 67-104.

**Pimentel, Spensy.**

2014 “Bro MC’s: los guaraní-kaiowá de Brasil y el reencantamiento del hip hop en la lucha por la tierra”, en Pérez Ruíz, Maya Lorena y Laura Valladares de la Cruz. *Juventudes indígenas. De hip hop y protesta social en América Latina*, INAH, México, pp. 227-254.

**Pineda, Olivia Luz.**

1993 *Caciques culturales: el caso de los maestros bilingües en los Altos de Chiapas*, Altres/Amic, México.

**Prévôt Schapira, Marie France.**

1994 “El sur de Veracruz en el siglo XIX: Una modernización a ‘marcha forzada’”, en Hoffmann, Odile y Emilia Velázquez (coords.) *Las llanuras costeras de Veracruz. La lenta construcción de regiones*, UV-OSTOM, México, pp. 245-277.

**Santarini Stiavi, Francisco Javier.**

1982 *Situación agropecuaria del municipio de Sayula de Alemán, Veracruz*. Tesis de licenciatura. Facultad de Medicina Veterinaria y Zootecnia, UV, Xalapa.

**Solís, Josep de.**

1945 “Estado en que se hallaba la provincia de Coatzacoalcos en el años de 1599”, en *Boletín del Archivo General de la Nación*. Tomo XVI. No. 3, México.

**Igreja, Rebeca.**

2008 “Negociando identidades. La participación de los jóvenes en las organizaciones indígenas de la ciudad de México”, en Pérez Ruiz, Maya Lorena (coord.). *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*, INAH, México, pp. 219-237.

**Reina, Leticia.**

2008 “La etnicidad política: ¿necesaria para la construcción de la nueva nación mexicana?, en *Memoria Indígena* 16 (2), pp. 197-221.

**Restrepo, Eduardo.**

2004 *Políticas del conocimiento y alteridad étnica*. Universidad de la Ciudad de México, México.

**Revel-Mouroz, Jean.**

1980 *Aprovechamiento y colonización del trópico húmedo mexicano*, FCE, México.

**Reynoso, Carlos.**



2006 *Antropología de la música: de los géneros tribales a la globalización, Vol. I Teorías de la simplicidad*, Talleres Mitre y Salvay, Argentina.

**Río Ruíz, Manuel Ángel.**

2002 “Visiones de la etnicidad”, en *Reis* (Revista española de Investigaciones sociológicas) Núm. 98, pp. 79-106.

**Ritzer, George.**

1993 *Teoría sociológica contemporánea*, McGraw-Hill/interamericana de España, México.

**Rodríguez López, María Teresa.**

2000 *Ritual, identidad y procesos étnicos entre los nahuas de la Sierra de Zongolica, Veracruz*, Tesis de Doctorado, UAM-Iztapalapa, México.

S/F “Es tiempo de reverdecimiento de nuestra tradición”. Modernidad indígena en Huautla de Jiménez, Oaxaca”, en Jacorzynski, Wiltod y María Teresa Rodríguez López (coords.), *El encanto discreto de la modernidad. Los mazatecos de ayer y hoy*, en prensa.

**Rodríguez Pérez, Beatriz Eugenia.**

2006 “Intercambio de mujeres y alianza matrimonial en indígenas triquis”, en *Clío*, Nueva época, Vol. 6, número 36, Universidad de Sinaloa, pp. 143-173.

**Saldívar Tanaka, Emiko.**

2008 *Prácticas cotidianas del Estado. Una etnografía del indigenismo*, Universidad Iberoamericana/ Plaza y Valdés Editores, México.

**Stavenhagen, Rodolfo.**

1992 “La cuestión étnica: algunos problemas teórico-metodológicos”, en *Estudios Sociológicos* Vol. 10, No. 28., pp. 53-76.

**Uquillas, Jorge, Tania Carrasco y Martha Rees.**

2003 *Exclusión social y estrategias de vida de los indígenas urbanos en Perú, México y Ecuador*, CEPAL-BANCO MUNDIAL, Ecuador.

**Uribe Cruz, Manuel.**

2008 *Fiesta y mayordomía en el istmo veracruzana*, México, Editora del gobierno del estado de Veracruz.

**Vázquez Aguirre, David.**

1983 “La investigación de las culturas populares mexicanas”, en Reuter, Jeus (comp.). *Indigenismo, pueblo y cultura*. Cuadernos número 5, SEP, México, pp. 47-67.

**Velasco Ortiz, Laura.**

2002 “Agentes étnicos transnacionales: la organización de indígenas migrantes en la frontera México-Estados Unidos”. *Estudios sociológicos*, Vol. XX, Núm. 2, pp. 335-369.

**Velázquez Hernández, Emilia.**

2006 *Territorios fragmentados. Estado y comunidad indígena en el Istmo Veracruzano*, CIESAS/El Colegio de Michoacán, México.

2009 “Las comunidades indígenas del Istmo veracruzano frente al proyecto liberal de finales del siglo XIX”, en Velázquez, Emilia, Eric Léonard, Odile Hoffman y M.-F. Prévôt-Schapira (Coord.). *El istmo Mexicano: Una región inasequible, estado, poderes locales y dinámicas espaciales (siglos XVI-XXI)*, CIESAS-IRD, México, pp. 291-351.

2011 “Política local y proyectos estatales. El indigenismo en la sierra de Santa Marta, Veracruz”, en Roth Seneff, Andrew (Ed.). *Caras y máscaras del México étnico. La participación en las transformaciones del Estado mexicano*. Vol. II, El Colegio de Michoacán, México, pp.199-217.

2013 “Migración interna indígena desde el Istmo veracruzano: nuevas articulaciones regionales”, en *Revista LiminaR*. Estudios sociales e Humanísticos, Vol. XI, julio-diciembre de 2013, pp. 128-148.

**Vidaña, Pablo.**

S/F *Elementos para la historia de Sayula*, S/E, México.

**Villaseñor y Sánchez, José Antonio.**

1952 *Theatro americano. Descripción general de los Reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*, tomo I, Editora Nacional, México.

**Williams, Raymond.**

1980 *Marxismo y literatura*. Península, Barcelona.

**Williams, Roberto.**

1961 *Los popolucas del sur de Veracruz. INAH: Planeación e instalación del museo Nacional de Antropología*, S/E, México.

**Yúdice, George.**

2002 “La funkización de Río” y “La cultura al servicio de la justicia social”, en *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*, Gedisa, Barcelona, pp. 137-166 y 167-198.

**Zebadúa Carbonell, Juan Pablo.**

2010a “Las construcción de las identidades juveniles transculturales: dispersión de fronteras y pertenencias múltiples”, en Zebadúa Carbonell, Juan Pablo (coord.). *Comunicación y desarrollo cultural*, UV, México.

2010b “Cultura, identidades y transculturalidad. Apuntes sobre la construcción identitaria de las juventudes indígenas”, en *LiminaR*. Estudios sociales y humanísticos. Vol. IX, núm. 1, pp. 36-47.

## Prensa

**González, Susana.**

2014 “Aumenta en México la población indígena: CEPAL”, en *La Jornada*, Domingo 6 de julio de 2014.

## Referencias en Internet

**Cuadernillos Municipales**

2014 <http://www.veracruz.gob.mx/finanzas/files/2012/04/Sayula-de-aleman.pdf> [18 de febrero de 2014].

**INEGI**

2014 [http://operativos.inegi.org.mx/sistemas/iter/consultar\\_info.aspx](http://operativos.inegi.org.mx/sistemas/iter/consultar_info.aspx). [20 de junio de 2014].

**Redacción**

2014 *Exitosa presentación de grupos musicales étnicos*, en <http://www.xeu.com.mx/nota.cfm?id=638606> [23 de enero de 2015].

**Zavaleta, Noé**

2012 *Bloquean carretera Transístmica en el sur de Veracruz*, en <http://www.proceso.com.mx/?p=328113>[23 de enero de 2015].

**Fernández, Ángel Gabriel**

2011 *La falsa rebelión indígena*, en <http://tribunaacayucan.blogspot.mx/2011/06/la-falsa-rebelion-indigena.html>[23 de enero de 2015].

## **Subversiones**

2015 <http://subversiones.org/archivos/112964> [23 de enero de 2015].

## **Gobierno del Estado de Veracruz**

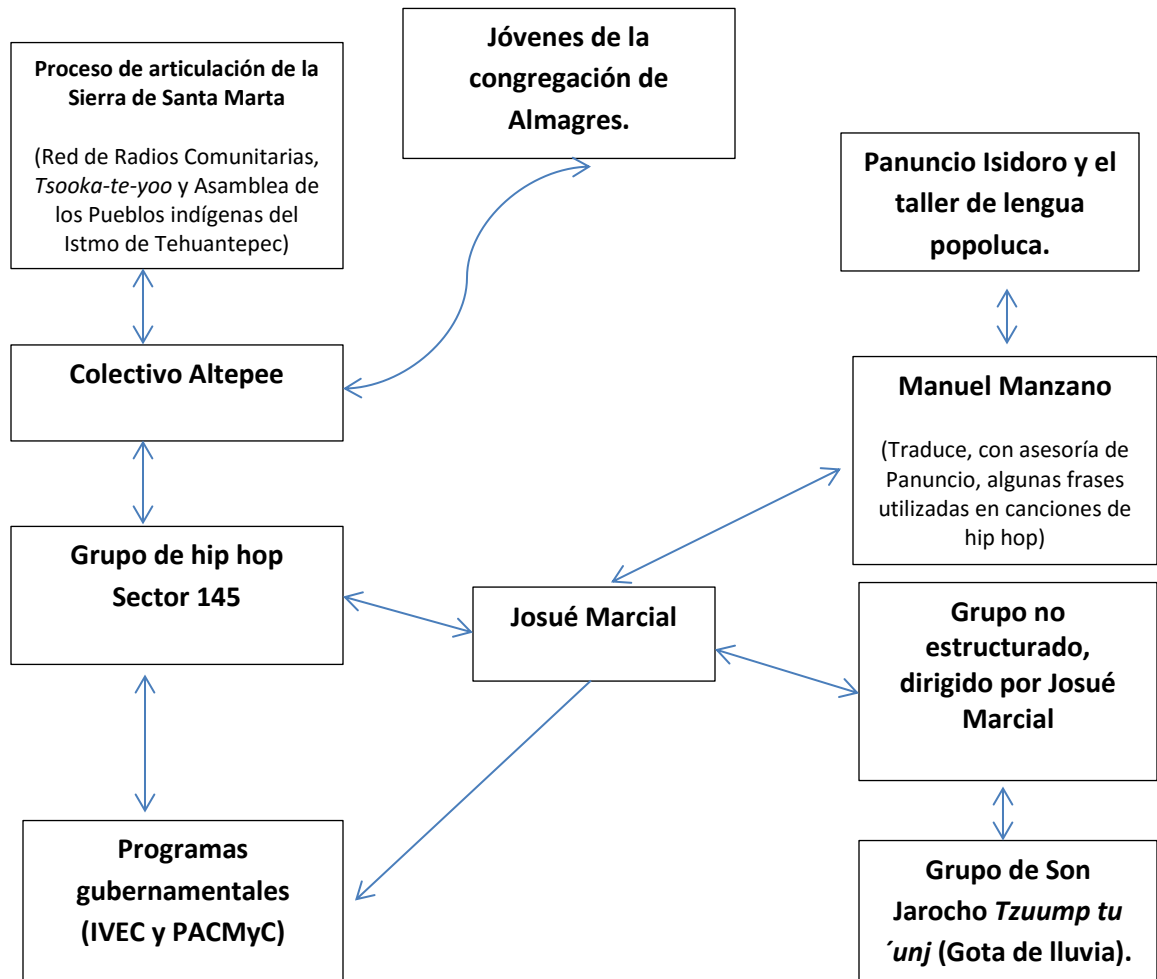
2013 <http://www.veracruz.gob.mx/blog/2014/08/12/exitosa-presentacion-de-grupos-musicales-etnicos-en-veracruz/>[23 de enero de 2015].

## **INALI**

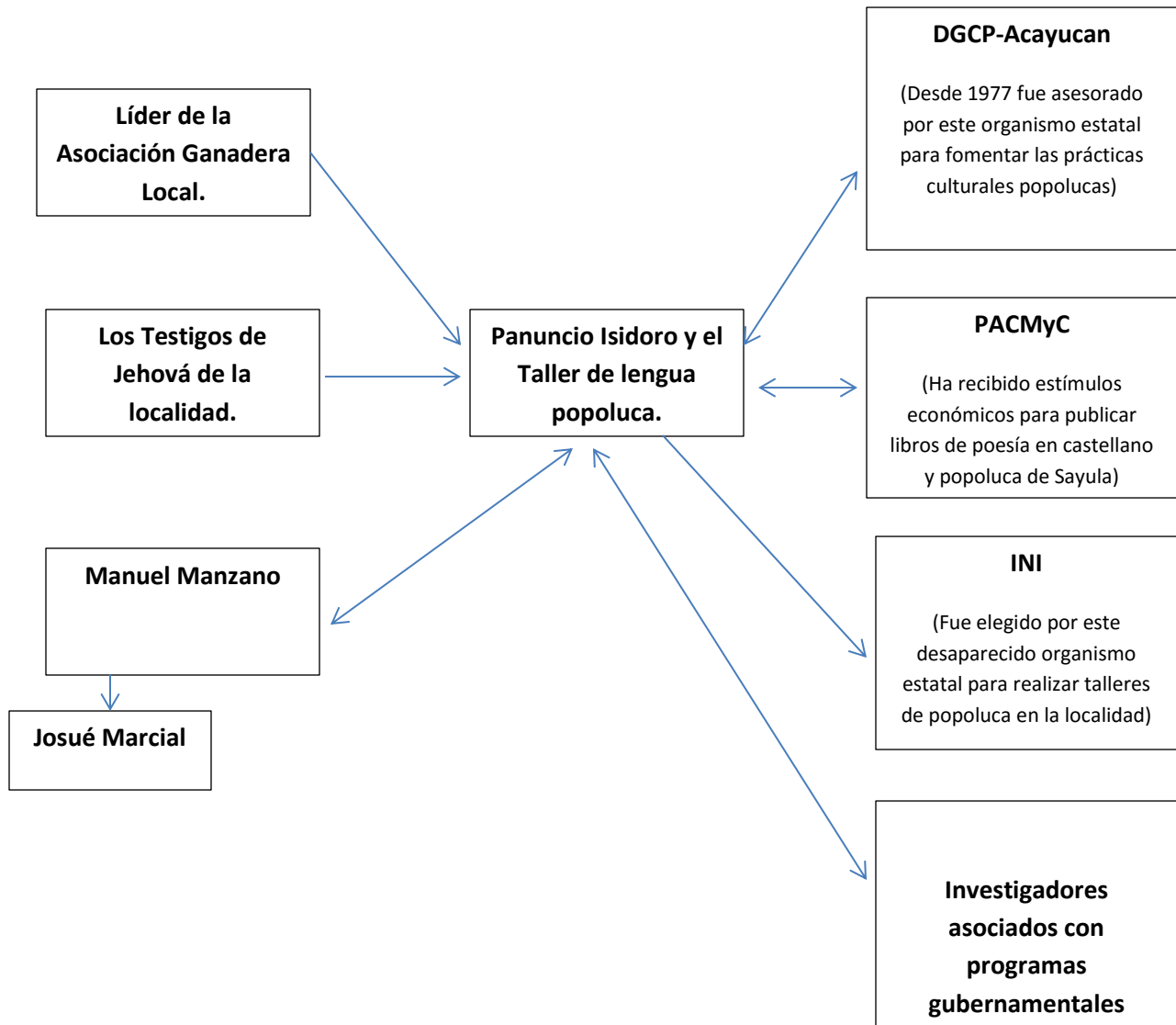
2012 <http://www.inali.gob.mx/pdf/clincompleto.pdf>[8 de septiembre de 2012, 7:24 pm].

# Anexo

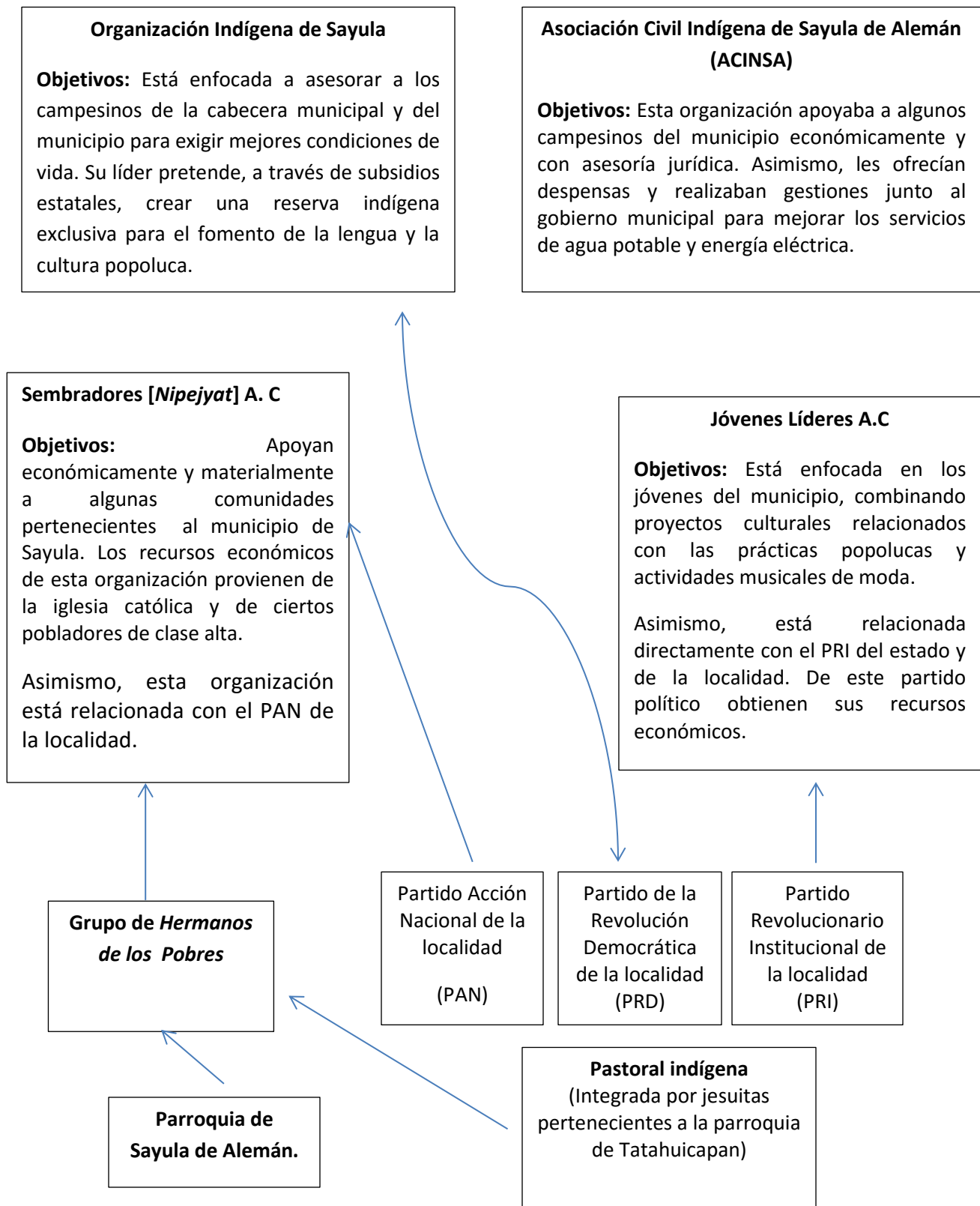
Esquema 1. Josué Marcial y sus relaciones para el rescate de la “cultura popoluca”.



## Esquema 2. La red de relaciones de Panuncio Isidoro.



### Esquema 3. Las relaciones de las diferentes organizaciones de reivindicación étnica en Sayula





### Cuadro 3. Relación de informantes

Informantes	Fecha de entrevista	Datos generales	Lugar de entrevista
Panuncio Isidoro (79 años).	12 de agosto 2014. 14 de agosto de 2014. 20 de agosto de 2014. 30 de agosto de 2014. 13 de diciembre de 2014.	Maestro jubilado.	Sayula de Alemán, Veracruz.
Don Tolo (73 años).	23 de diciembre de 2014.	Campesino.	Sayula de Alemán, Veracruz.
Julio Hernández (82 años).	16 de noviembre de 2014.	Campesino.	Sayula de Alemán, Veracruz.
Pablo Vidaña Mayo (70 años).	19 de agosto de 2014. 13 de noviembre de 2014. 13 de diciembre de 2014. 19 de diciembre de 2014.	Maestro y supervisor escolar de la secundaria técnica de Chinaltla.	Sayula de Alemán, Veracruz.
Javier Sulvarán (68 años).	18 de diciembre de 2014.	Maestro jubilado.	Sayula de Alemán, Veracruz.
Mario López (30 años).	28 septiembre de 2014.	Empleado en la ciudad de Acayucan.	Sayula de Alemán, Veracruz.
MC MOSKA (29 años).	9 de septiembre de 2014.	Albañil.	Sayula de Alemán, Veracruz.
Juan Pollo (Juan García) (32 años).	14 septiembre de 2014.	Empleado en la bodega de Maíz de la cabecera municipal.	Sayula de Alemán, Veracruz.
Alejandro Martínez (20 años).	3 septiembre de 2014.	Secretario particular del gobierno municipal.	Sayula de Alemán,

			Veracruz.
Gummer Antonio (25 años).	30 de septiembre de 2014. 15 de octubre de 2014.	Estudiante de Licenciatura.	Sayula de Alemán, Veracruz.
Josué Marcial (20 años)	20 de agosto de 2014. 10 septiembre de 2014. 3 de octubre de 2014. 22 de septiembre de 2014.	Empleado en el nixtamal de su familia.	Sayula de Alemán, Veracruz.
María Estela (23 años).	23 de julio de 2014. 3 de octubre de 2014.	Licenciada en Derecho, y Maestra de primaria en el municipio de Jesús Carranza.	Xalapa y Sayula de Alemán, Veracruz.
Manuel Manzano (23 años).	29 de septiembre de 2014.	Estudiante de licenciatura en Derecho.	Sayula de Alemán, Veracruz.
Zeferino Pérez (52 años).	26 de noviembre de 2014.	Campesino.	Sayula de Alemán, Veracruz.
Arturo Rivera, <i>el chato</i> (73 años).	29 de octubre de 2014.	Campesino.	Sayula de Alemán, Veracruz.
Doña <i>Ogotita</i> de Bibiano (59 años).	13 de diciembre de 2014.	Labores del hogar.	Sayula de Alemán, Veracruz.
Doña <i>Lina</i> (68 años).	13 de diciembre de 2014.	Labores del hogar.	Sayula de Alemán, Veracruz.
Doña Guadalupe Ambrosio (79 años).	20 de agosto de 2014.	Labores del hogar.	Sayula de Alemán, Veracruz.
Marisol Sánchez (39 años).	30 de octubre de 2014.	Empleada en la ciudad de Acayucan.	Sayula de Alemán, Veracruz.
Esperanza Hernández (38 años) y Rafael Castillo (37 años).	19 de diciembre de 2014.	Maestra de primaria.	Sayula de Alemán, Veracruz.

Gerson Marcial o Rivera (49 años).	29 de noviembre de 2014. 20 de diciembre de 2014. 26 de diciembre de 2014.	Comerciante de maíz.	Sayula de Alemán, Veracruz.
Lázaro Mendoza (50 años).	26 de diciembre de 2014	Dirigente del partido político PRD en la localidad.	Sayula de Alemán, Veracruz.
Entrevista realizada a popoluca.  Entrevista realizada a alteña.	23 de septiembre de 2014  9 de agosto de 2014		Sayula de Alemán, Veracruz.
Antonio Baruch (60 años)	18 de noviembre de 2014	Licenciado en Farmacobiólogo, actualmente tiene un establecimiento de análisis clínicos en la cabecera municipal de Sayula.	Sayula de Alemán, Veracruz.
Erick Vidaña (24 años).	1 de noviembre de 2014.	Empleado en la administración del Gobierno del estado de Veracruz.	Sayula de Alemán, Veracruz.
Manuel Torres (ex tesorero municipal en 2007 -2010) (45 años).	27 de diciembre de 2014.	Empleado en la administración del gobierno municipal.	Sayula de Alemán, Veracruz.
Hugo Martínez (40 años).	26 de diciembre de 2014.	Maestro de primaria.	Sayula de Alemán, Veracruz.
Delfino Hernández Basurto (62 años).	27 de diciembre de 2014.	Campesino.	Sayula de Alemán, Veracruz.
Carlos Bibiano (35 años).	14 de diciembre de 2014. 20 de diciembre de 2014. 17 de mayo de 2015. 19 de julio de 2015.	Estudiante de licenciatura.	Sayula de Alemán, y Xalapa, Veracruz.

Sael Blanco (34 años).	20 de diciembre de 2014.	Activista.	Sayula de Alemán, Veracruz.
Margarita Mendoza (18 años)	14 de agosto de 2014	estudiante de Ingeniería Electrónica	Sayula de Alemán, Veracruz.
Moisés Torres (23 años)	14 agosto 2014	Pasante de la licenciatura en Educación Física	Sayula de Alemán, Veracruz.
Agente de la DGCP-Acayucan	19 de noviembre de 2014	*	Sayula de Alemán, Veracruz.
Julián Argüelles (79 años).	20 de diciembre de 2014.	Campesino.	Sayula de Alemán, Veracruz.
Pascual Isidoro (65 años).	13 de diciembre de 2014.	Campesino.	Sayula de Alemán, Veracruz.
Juan Palominos (63 años).	19 de noviembre de 2014	Campesino.	Sayula de Alemán, Veracruz.
Maricela Ambrosio (23 años).	10 de agosto de 2014.	Maestra de primaria.	Sayula de Alemán, Veracruz.
Luis Martínez (47 años).	18 de noviembre de 2014.	Empleado en la cabera municipal.	Sayula de Alemán, Veracruz.
Rufina Osorio (39 años).	19 de septiembre de 2014.	Empleada de limpieza en la Escuela "Niño artillero".	Sayula de Alemán, Veracruz.
Emilia Ambrosio (86 años).	19 de noviembre de 2014.	Labores del hogar.	Sayula de Alemán, Veracruz.
Javier González (71 años).	20 de octubre de 2014.	Ganadero.	Sayula de Alemán, Veracruz.

## Anexo de fotografías

Lámina 13. Una colonia en la cabecera municipal de Sayula en 1980. Acervo fotográfico de Javier Sulvarán



Lámina 14. Precesión a la Asunción en la cabecera municipal en 1980. Acervo fotográfico de Javier Sulvarán.



Lámina 15. Antonio Gummer y el hip hop en Sayula. Foto de Juan Carlos García.

Lámina 16. Concierto de hip hop en Sayula en *La Terraza*. Foto de José Carlos López López.





Lámina 17.  
Fandango en honor  
a San Isidro  
Labrador en la  
cabecera municipal  
de Sayula de  
Aleman. Foto de  
Juan Carlos García.



Lámina 18. Josué Marcial  
entonando versos en  
popoloca de Sayula en un  
fandango. Foto de Juan  
Carlos García.



Lámina 19. Panorama de la primera escuela federal en Sayula. Imagen tomada de Calixta Guiteras Holmes (2009: 192).

Lámina 20. El Nuevo Testamento traducido al popoloca. Foto de José Carlos López López.

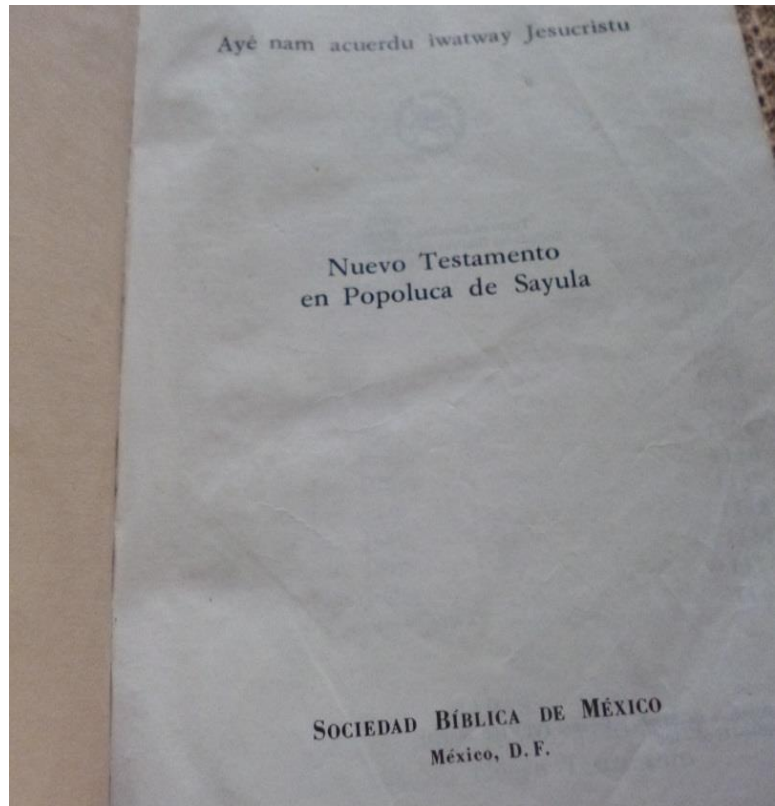






Lámina 21. Preparación del cerdo para entregarlo al padre de la novia con flores de tulipán rojo. Foto de José Carlos López López.



Lámina 22. El entrego del vestido de novia. Foto de José Carlos López López.



Lámina 23. El entrego de la *lista* a los padres de la novia. Foto de José Carlos López López.