

DIVERSIDAD CULTURAL IDENTIDADES Y TERRITORIO

Coordinadores: Dr. Héctor Ruíz Rueda, Dr. Leif Korsbaek y Ricardo Contreras Soto



Tabla de contenido

DC Identidades y Territorio	1
Tabla de contenido	2
Introducción	6
Simbolismo y estrategia de persistencia en la semana santa mayo.....	7
Resumen	7
Desarrollo.....	8
La instauración del mundo y los <i>chapakóobam</i>	13
Conclusión	23
Bibliografía	25
Condiciones históricas de la formación de la identidad regional en Cañada de Caracheo, Guanajuato.....	28
Resumen	28
Desarrollo.....	29
Contexto histórico del Bajío y Cañada de Caracheo.....	30
Formación colonial del Bajío.....	31
Poder político.....	35
Revolución y Propiedad de la tierra.....	35
Iglesia y contrarrevolución	38
Cristiada y sinarquismo	40
Conclusión	42
Bibliografía	45
Negociando Territorios. Inserción socioespacial de los indígenas en el Área Metropolitana de Monterrey.	48
Resumen	48
Desarrollo.....	50
El lugar de inserción: El Área Metropolitana de Monterrey.....	50
Transformaciones en el espacio físico	52
La Alameda Mariano Escobedo	53
La central de autobuses.....	55
Transformaciones en el espacio social.....	55
Institucionales	56

Formación de asociaciones indígenas	57
Asociaciones y grupo pro indígenas	58
Academia y medios de comunicación	58
Inserción socioespacial. El caso de los mazahuas y los mixtecos en el AMM	59
La identidad como herramienta de negociación	60
Conclusión	61
Bibliografía	62
Anexos	64
Vivir (en) Tijuana. Mixtecos de Guerrero apropiando la ciudad	67
Resumen	67
Desarrollo.....	68
Llegar a Tijuana	69
Apuntes conceptuales	71
Construyendo y significando espacios propios.....	74
La escuela, un espacio de continuidad.....	74
Festejar a un santo de su devoción	76
La vida fuera de la colonia.....	78
Viviendo la Línea.....	79
Vincularse en los espacios institucionales	80
Conclusiones	80
Bibliografía	82
“De aquí, de Catarina”: Hacia los referentes de la identidad étnica entre los pai pai de Santa Catarina, Baja California.....	84
Resumen	84
Desarrollo.....	85
Algunos presupuestos teóricos	85
Hacia los referentes de la identidad étnica entre los pai pai	87
1. Las denominaciones.....	88
2. La autoidentificación.....	89
3. Los referentes culturales.....	89
4. Valoración de lo étnico	93
Algunas consideraciones sobre la identidad étnica pai pai	95

Conclusión	96
Bibliografía	99
Territorialidad y estrategias de uso de recursos en el Estuário Amazônico.....	101
Resumen	101
Desarrollo.....	103
Uso de recursos de la várzea y tierra firme	103
Sistema de producción en los “açazais”.....	106
Conclusión	114
Bibliografía	116
Nuestra tierra, nuestro bosque, nuestras costumbres: La organización de curanderos tradicionales ñahñu en defensa de los territorios sagrados en el municipio de Lerma, México.	118
Resumen	118
Desarrollo.....	120
La comunidad indígena	120
Conocimiento tradicional y derechos colectivos	123
Conclusión	128
Bibliografía	129
Factores de influencia de la Identidad Chichimeca	130
Resumen	130
Desarrollo.....	130
Factores de influencia de la Identidad Chichimeca.....	130
Ubicación del territorio.....	132
Método	133
Procedimiento.....	134
Resultados	134
Conclusiones	140
Bibliografía	141
En la tierra del Mámláb: Las relaciones inter-étnicas como un elemento para la construcción del territorio teenek.....	142
Los teenek y los knok (xi’óí o pames).....	146
Los teenek y los dtak chám (nahuas).....	149

Los otros teenek.....	150
Los teenek y los laap (gentes de razón)	153
Conclusión	157
Bibliografía	159

Introducción

La relación identidad - territorio son dos componentes referenciales importantes en la configuración social. Muy difícil que se den uno sin el otro, aunque hasta los desterrados enfatizan que estuvieron o están en un lugar, que partieron, que la diáspora tuvo una genealogía o una teleología, un accidente, una estación de transición o una vuelta sin retorno.

La identidad y el territorio permiten identificar a los agentes culturales en entidades determinadas. En el territorio se adscriben los agentes, parte de un lugar en el espacio-universo, para referirse a quién es y que hace ahí. La apropiación simbólica de los lugares o el espacio de lucha simbólica.

En muchas ocasiones la identidad es la incorporación real y mítica del territorio, ejemplo: “los hombres de las montañas”, “los hombres del pantano”, “los hombres de arriba”, “los hombres del sur”, “los hombres del mar”, etcétera. Las distintas tierras de los territorios y los hombres que las habitan.

Las tierras con sus propiedades, sus elementos que las constituyen, los componentes de la identidad en flora y fauna: ejemplo, “los hombres murciélago”, “los hombres que vienen de las nubes” (Zapotecos), en tecnología, de sus elementos, ejemplo: “la ciudad del hierro”; las toponimias como dice Gilberto Giménez trazan a los grupos con los territorios, en el espacio interno.

Coordenadas sociales que hacen referencia a otras personas o pueblos y otras tierras, líneas geográficas que trazan cuerpos, tiempo y espacio para denotar- definir, identificar, cruces y entrecruzamientos. A esta mesa llegan distintos trabajos de investigadores para hablarnos del simbolismo, de la historia, los conflictos y negociaciones del territorio, las reubicaciones y reapropiaciones de territorio, el territorio y los usos de los recursos, la construcción de la identidad en distintos estudios de casos, entre otros. Para el foro Internacional sobre Multiculturalidad en Celaya (chequen el referente de territorio), que organizó la Universidad de Guanajuato, Campus Celaya Salvatierra, División de Ciencias Sociales y Administrativas. Ricardo Contreras Soto, 15 de mayo 2010.

Simbolismo y estrategia de persistencia en la semana santa mayo

Fidel Camacho Ibarra

fidelci@hotmail.com

Resumen

El presente escrito reflexiona sobre la importancia del simbolismo de la Semana Santa mayo para entender el conflicto que actualmente existe entre este grupo indígena y los mestizos regionales; en especial, referido al control de los símbolos y los espacios sagrados. En general, se propone que la manipulación de los símbolos en el ritual libera significados cuyo contenido orienta un modelo de comportamiento para el contacto con lo sagrado. De este modo, cuando ambos principios sociales no comparten un mismo sistema de valores, la experiencia cultural de lo sagrado autóctona se impone como una de las principales vías para comprender una eventual solución del conflicto social. Desde esta perspectiva, la Semana Santa mayo se impone como una estrategia de persistencia cultural frente al embate de la dominación mestiza.

Palabras clave

Simbolismo, experiencia de lo sagrado, conflicto, persistencia cultural.

Introducción

Ubicados en la zona fronteriza de los actuales estados de Sonora y Sinaloa, los *yoremem* o mayos son uno de los grupos indígenas del noroeste mexicano que más han padecido el embate de sus instituciones debido a las políticas de dominación implementadas por el Estado (Zeleny, 1998). Los yoris o mestizos se han apropiado paulatinamente del espacio y los recursos naturales, en el que, si bien la extracción de capital es parte de la imposición de un proyecto civilizatorio que les resulta excluyente, aún en este contexto los mayos han persistido como grupo cultural diferenciado (Crumrine, 1977). Es sabido que la ejecución festiva de su calendario religioso ha sido el fundamento de su cohesión social, a partir del cual lo originalmente ajeno se reinscribe en su mundo conocido sin alterar el conjunto de los significados (Figueroa, 1994). Es en este sentido que la práctica de las “fiestas” o *pajko* se torna una arena por la apropiación de los símbolos y la ocupación de los espacios sagrados entre los mayos y los mestizos (Moctezuma, 2001; López, 2007).

Desarrollo

En esta ponencia continúo sobre esta cuestión pues, a diferencia de otras investigaciones que han puesto énfasis en el aspecto socioeconómico y político, desde mi perspectiva debe considerarse que además de lo señalado, si los yoris –problemática que abordo en particular en este escrito– han ido ocupando ciertos puestos en la estructura de la organización de la Semana Santa mayo (*parisero*), responde no sólo a una situación desigual de poder, sino que también los propios mayos así lo han admitido en tanto estrategia de persistencia. Desde este enfoque, más que preguntarse por qué los yoris se han volcado directamente sobre aquello que es considerado la columna vertebral para su reproducción social, sin duda como una extensión progresiva de la estrategia de dominación, debemos buscar en los planteamientos simbólicos de la exégesis nativa, en este caso de la Semana Santa *Yoreme*, cómo es que los mayos aparentemente han “tolerado” una situación de conflicto que hasta hace unas tres décadas no existía.

La herramienta conceptual para lograr este cometido es explorar la lógica de confrontación que subyace entre las dos grandes tradiciones culturales que han acuñado una experiencia diferenciada de lo sagrado, y desde donde se inscribe la participación de cada sector (mayo y mestizo) en el ritual de la Semana Santa. Esto es: la experiencia múltiple habida en los sistemas cosmológicos de raigambre prehispánica y aquella que el catolicismo ortodoxo considera unívoca y absoluta (Bartolomé, 2005). A partir de este análisis planteo una eventual solución al embate religioso encabezado por un sector importante de la población mestiza; además que, contra todo pronóstico, los mayos se evidencian con una persistencia vigorosa.

Por razones de tiempo en esta ponencia no desarrollo con mayor profundidad el aspecto teórico aunque esbozo algunos planteamientos. Si bien, en el estudio de los dramas sociales V. Turner sitúa el conflicto social a nivel estructural, en el caso que presento, aún cuando la situación de la disputa se repite periódicamente, los mestizos nunca llegan a formar parte de “un sistema común de valores” (Gluckman, 1978: 286) el cual sea compartido con los mayos. Por este motivo, antes que ponerse en duda al sistema reglamentario que preside al ritual, el conflicto alentado por los mestizos desde una posición privilegiada de poder arremete más bien contra la estructura misma del complejo ritual mayo. En este sentido, la resolución, más que entre “litigantes” donde una de las partes termine por integrarse o escindirse, es que la dinámica del ritual apunta a que “no puede[n] eliminar [se] las disputas para preservar las relaciones amenazadas” (Turner, 2002: 54).

En este sentido, considero que en el análisis sobre la disputa por la manipulación de los símbolos y los espacios sagrados entre los mayos y los yoris es menester ampliar el discurso argumentativo de la propuesta original de V. Turner. Esto es: que la actividad ritual, en tanto equipara una *imagen del mundo* (Geertz, 2005 [1973]), es correspondida a un conjunto de preceptos simbólicos adyacentes a estructuras de interpretación convencionales a grupos socialmente determinados. Que, por tanto, la actividad de la

Semana Santa *Yoreme* contiene una variabilidad de valores que son interpretados desde códigos disímiles (en este caso mayo y mestizo), por lo cual, como diría C. Geertz (*Ibíd.*: 24), se estipula un fenómeno “sistemático mal entendido” entre códigos simbólicos distintivos antes que entre individuos aislados. Desde este ángulo, el conflicto entre los mayos y los mestizos por la manipulación de los símbolos y la ocupación de los espacios sagrados revelados en la Semana Santa, no sólo entraña confrontaciones inmediatas entre sujetos (sucesos que, además, suelen pasar con cierta frecuencia), así como tampoco se contempla un mero reemplazo de objetos y nociones. Implican, y he aquí la importancia de esta perspectiva, la intervención de visiones del mundo enfrentadas por los márgenes de inteligibilidad para interpretar la realidad.¹

El punto que a continuación presento plantea la lógica de los mestizos confrontada con el sistema religioso mayo. El *chapakóoba* o fariseo, personaje ritual por el que los yoris se valen para involucrarse internamente en la Semana Santa mayo, al inscribirse en un sistema normativo de valores sociales, los cuales son configurados en particular asociados a dicha experiencia de lo sagrado, respeto e irreverencia ritual se insertan en una clasificación del ordenamiento de los símbolos que no es asociado de la misma forma por los mestizos. De manera que al haber una confrontación de lo sagrado, la capacidad para la broma y el aspecto lúdico del fariseo, desvinculados de su carácter impuro y contaminante, el desempeño ritual del mestizo muchas de las veces es motivo de discrepancia con la autoridad ritual, ya que son ellos los encargados de vigilar y preservar los aspectos normativos de la acción simbólica.

Ahora, de acuerdo con M. A. Bartolomé (2005), una diferencia importante entre ambos sistemas, es que el politeísmo, entendido como la experiencia múltiple de lo sagrado

¹ Considero que no es necesario entrar aquí en discusiones complejas desde la filosofía sobre el concepto de “realidad”. Para este propósito, baste “definir la ‘realidad’ como una cualidad propia de los fenómenos que reconocemos como independientes de nuestra propia volición (no podemos ‘hacerlos desaparecer’) y definir el ‘conocimiento’ como la certidumbre de que los fenómenos son reales y de que poseen características específicas” (Berger y Luckmann, 2008 [1967]: 11). En este contexto, la “visión de mundo” se equipara con las formas de “conocimiento” en tanto que permiten la construcción de una realidad.

y no sólo como la adoración de una multiplicidad de deidades, actúa de modo *incluyente* en tanto que el cristianismo fundamental actúa de manera *excluyente* (*Ibíd.*: 7). Desde esta lógica, lo que queda fuera de los preceptos canónicos custodiados por la Iglesia católica son “desacralizados”, motivo por el cual el sistema religioso mayo es fragmentado en su unidad. Esto es: las imágenes de los santos, la cruz, las oraciones y lo que acontece en el templo (*te’opo*) son parcialmente aceptados por los mestizos, mientras que el *chapakóoba*, la flor (*sewa*), las danzas del *pajcola* y el venado, y en general, lo que sucede en la enramada (*jó’ota*), son relegados a un aspecto no religioso que, en consecuencia, se toma por no ser digno de respeto o, al menos, no de la misma manera como lo prevé el aparato reglamentario. Desde este punto de vista, la contienda por los significados en la Semana Santa se traduce como una lucha por la legitimación de un discurso compuesto de relatos, símbolos y actos ritualizados sobre la venida a este mundo de *Itom Atchay O’la* (literalmente “Nuestro Padre Viejito”) o Jesucristo.

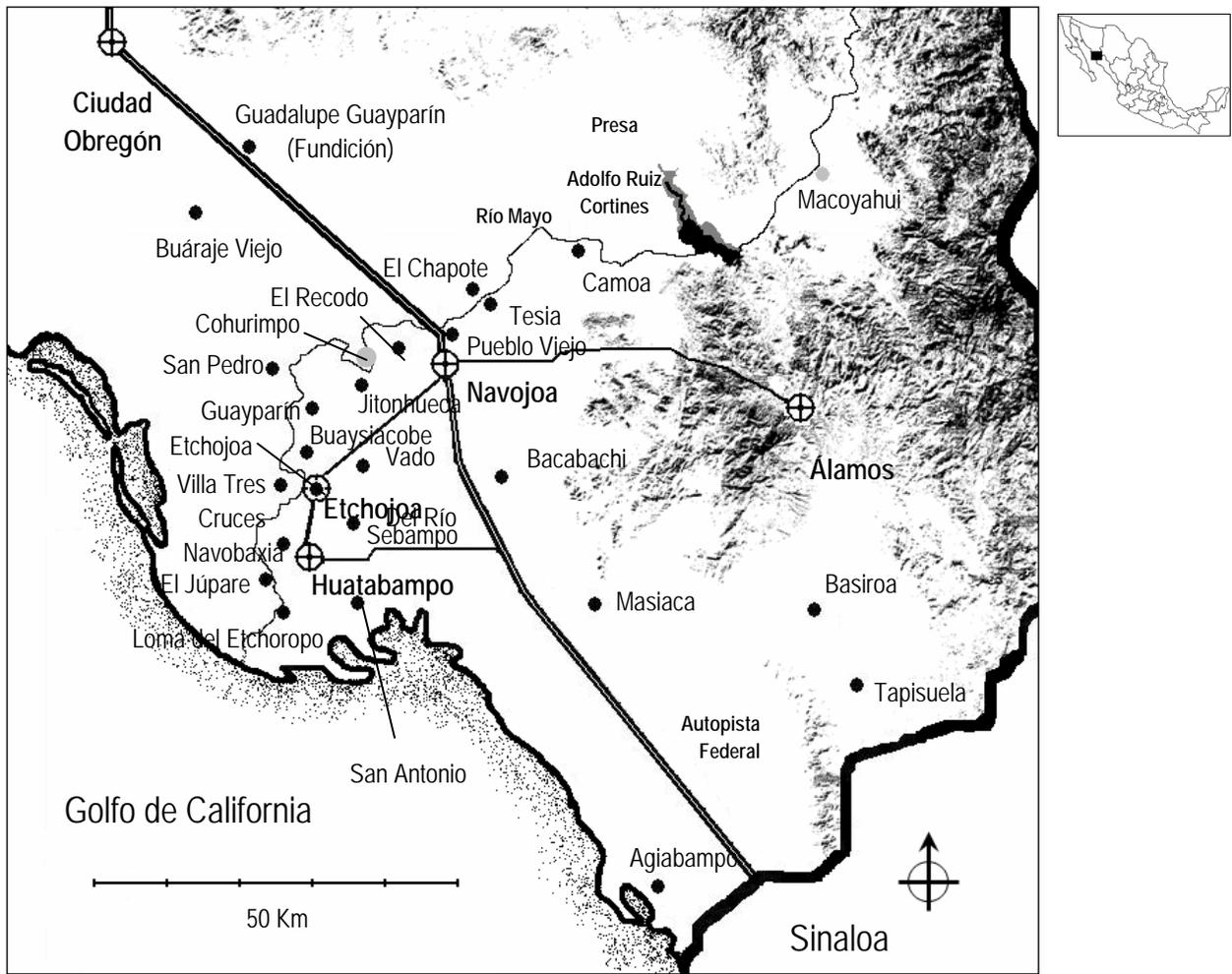
Un análisis más detallado sobre la Semana Santa *Yoreme* mostrará que, en efecto, existen elementos que se comparten entre uno y otro discurso pero que, por principio de cuentas, según la experiencia de lo sagrado en el sistema religioso mayo, sus miembros, en especial los que participan como testigos rituales, se colocan en una situación de liminalidad que los expone a fuerzas perjudiciales y sancionadoras. Ante esta situación, que los mayos perciben de “peligrosidad”, existe un conjunto de normas y reglas que deben ser respetadas y cumplidas para que todo aquel que entra en contacto con las entidades cargadas de poder no le resulten nefastas. Entre los mayos y los yaquis el espacio ambiguo desde donde parten estas fuerzas se representa por el *Juyya Ánia*, el “monte”, el “mundo otro” y que, desde mi perspectiva, durante la Semana Santa dichas fuerzas contenidas en este espacio se *desbordan* en este mundo, ya que la Semana Santa no es sino el retorno a los orígenes de la creación del mundo y de un estado anterior a la humanidad. Como dice M. Perrin: el “mundo otro” es “el orden de este mundo y que está en el origen de todos los acontecimientos” (1995: 4). El simbolismo vegetal y “los animalitos del monte” son sus protagonistas más visibles. De acuerdo con H. López (2009):

“‘El monte’, conocido también como ‘el mundo de la naturaleza’, *Juyya Ánia* es el orden mismo, es decir, la extensión abarcadora del cielo, el mar y la tierra. En *Juyya Ánia* se desarrolla la vida en todas sus formas, al mismo tiempo que es también la fuente que las sustenta. En síntesis, *Juyya Ánia* es el fundamento de la existencia” (López, 2009).

A continuación presento una lectura aunque parcial de la Semana Santa mayo en tanto desestructuradora y creadora del mundo normativo. Esta información se basa en datos recabados en campo entre miembros de diversos centros ceremoniales principalmente de Huatabampo, Sonora (mapa 1).² Para terminar, concluyo esta ponencia con algunas consideraciones generales.

Mapa 1. Lugares que actualmente celebran la Semana Santa mayo en Sonora*

² Los centros ceremoniales visitados son El Júpare y Navobaxia. En menor medida, los siguientes: La Loma del Etchoropo, San Antonio, Etchojoa y Masiaca.



*Excepto Cohurimpo y Macoyahui (de color gris), pueblos de origen misional. Elaboración hecha a partir de la información de interlocutores.

La instauración del mundo y los *chapakóobam*

El periodo de la *Guaresma* (Cuaresma) y la Semana Santa instala *otro* tiempo. Las normas establecidas socialmente son irrumpidas con la llegada de los *chapakóobam* o fariseos. En este tiempo se imponen ciertas restricciones, como la abstinencia sexual, la prohibición de comer carne y bañarse algunos días. Existen avisos que previenen a la población de la proximidad del cambio de los tiempos; algunos son de conocimiento “común”, como la interpretación de la variabilidad climática. Otros son revelados individualmente a través de los sueños o, como en el caso de una curandera que escuchaba el sonido de los tambores semanas antes de la *Guaresma* y los interpretaba como la cercanía de los fariseos al valle. Se ha indicado, para el caso de la Semana Santa Cora, que la proximidad de los fariseos al

centro de la comunidad representa el acercamiento del desorden (Coyle citado en Geist, 2005: 31). Este “desorden” es implantado con la restauración de la ley de los fariseos y el consecuente desplazamiento de las autoridades convencionales. El cese funcional de las autoridades tradicionales yaquis durante este periodo representa perfectamente esta situación.³ Asimismo, relacionado con el establecimiento del nuevo orden social y la desaparición temporal de la autoridad, se involucra la desintegración de la familia. En términos estrictos, cuando la Semana Santa convoca gran cantidad de personas –mujeres y hombres de casi todas las edades– y demanda atención durante intervalos prolongados, los grupos familiares son desestructurados por el nuevo orden social. Por extensión, la autoridad paterna queda relegada al margen de la autoridad de los *pariserom*.

En cierto sentido, el desplazamiento de la normatividad representa la privación del mundo gobernado por Dios, su creador. La vida social instituida a partir de la familia, la autoridad y la moral es equiparable al modelo de vida inaugurado por *Itom Atchay*. En algunas opiniones sobre su venida al valle del Mayo se plasma la idea del origen del mundo y de la humanidad: “cuando Él vino se hizo el mundo, antes no había casas, no había nada”. Se ha dicho también, que Jesucristo estableció el calendario, la moral, las formas de curación y las fiestas. En un tiempo anterior, el hombre “vivía como los animales, sin ley ni orden”. En principio, esta opinión podría llevarnos a contemplar una separación tajante entre los hombres y los animales, como es a partir de la privación del incesto. Sin embargo diversos comentarios otorgan otro cariz a esta expresión. El enunciado que impugna un *vivir como los animales*, de acuerdo a un contexto simbólico regional, no necesariamente significa un tipo de degradación absoluta; sino también alude otro tipo de relación con el mundo animal, como es un *convivir con los animales*. A través de numerosos relatos se verifica que “en tiempos antiguos” el hombre podía comunicarse mediante palabras con los animales.

³ En el centro ceremonial de Etchojoa, según me han informado, los fariseos imponen su ley a las “autoridades” tradicionales mayos, e incluso, parcialmente a las municipales con quienes han tenido altercados. En general, la mayoría de las comunidades mayos aceptan este cambio de autoridades y asimilan que en un pasado no tan lejano, “cuando aún nos gobernábamos nosotros mismos”, se hacía el cambio de las autoridades gobernantes.

Para los mayos y los yaquis el *Juyya Ánia* representa el “universo antiguo y maravilloso” (Silva, 1991: 281); en él se instaura un tipo de relación simbólica entre los hombres y la naturaleza: el monte y los “animalitos del monte”. Los personajes dancísticos del venado y el *pajcola*, así como el *chapakóoba* (estos dos últimos entendidos en ciertos contextos como chivo y coyote, respectivamente) remiten a este universo maravilloso. La diferencia principal entre los hombres y estos “estados de animalidad”, se apoya en que el *pajcola* y el venado establecen un tipo de relación con lo medible, mientras el fariseo encarna la contraparte de todo orden “humano”. Por ello, un tipo de prohibición normativa expuesta líneas arriba, se conjuga mejor con este último personaje antes que con las figuras de los danzantes del venado y el *pajcola*. Además, entre los mayos se considera que algunos animales se diferencian a grandes rasgos entre los que son potencialmente bienhechores o malintencionados (*nayuterom*). Por ejemplo, el miércoles de tinieblas “se abren las puertas del averno” y es cuando los fariseos se lanzan a la captura de Jesús. En este día el fariseo se expresa guturalmente por única vez. Se dice que debe imitar el sonido de cualquier animal salvaje: el coyote, el león, el puma y el chivo. Aunque subrayan “nunca como paloma pues representa el Espíritu Santo”. Asimismo, otros animales –como el torito, el gato o la zorra, la gallina, el correcaminos, entre otros– mantienen un vínculo especial con la vida humana institucionalizada y las artes.

Así, el “regreso” de Jesucristo al valle del Mayo se relaciona con la incertidumbre, y la predicación de éste supondría la revelación de un conocimiento en beneficio de los hombres, principalmente el curativo: “antes de este tiempo todo el mundo había estado muriendo, pero cuando Jesús trajo todas estas cosas y las enseñó, entonces vinieron al río Yaqui” (Olmos, 2005: 214), que, en nuestro caso, los mayos lo ubicarían en su propio río. Desde esta posición, el conocimiento revelado por Jesús se relaciona con la pérdida de aquel canal de comunicación habido entre los hombres y los animales; también determinaría el paso de la instauración del mundo construido por Dios. Tal vez el lenguaje mímico del *chapakóoba*, con el que se comunica y parodia a los hombres, se inscribe en esta manifestación de los “tiempos antiguos”.

Si el tiempo de la Semana Santa supone la privación del mundo normativo, también es cierto que plantea el regreso de Jesucristo a la tierra. Este retorno al valle del Mayo implicaría asimismo la emergencia de un mundo renovado, y reiteraría el vínculo con los hombres. Por lo tanto, los fariseos no solo irrumpen en el mundo normativo, sino que lo colocan *antes* de la venida de Jesucristo. En este sentido, la ley de los fariseos se equipara a la “condición primigenia” del hombre: caótica, oscura, ininteligible para la humanidad. El comportamiento simbólico del fariseo se inscribe en este contexto, pues parodia actos sexuales, imita la defecación, es irreverente y se muestra imperturbable ante la muerte y parcial ante la cruz y los santos. Podríamos afirmar que no existe nada conocido “humanamente” que lo avergüence: el fariseo es experto en mostrar las debilidades del hombre.

Así, el recorrido de Jesús por el valle del Mayo entablaría diversos vínculos simbólicos con la población en general. Los fariseos –perseguidores y ejecutores del *O’ola*– adquirirían ciertas características de aquella condición primaria del hombre no humano, sino más bien apegado a la animalidad. Por su parte, los *fiesteros* (los encargados de atender las imágenes de los santos) y las verónicas (las que sirven a Jesucristo) representarían a una parte de la población que siguió a Jesús hasta el final. Un tercer grupo ubicado entre ambos polos, lo conformarían el pueblo (*pueblum*): son los que dudan, los que atienden, los que ignoran, los necesitados. Desde este enfoque, el desenlace de la Semana Santa adquiere diversas interpretaciones, según la posición ritual y el apego individual al simbolismo mayo. Decir, por ejemplo, que para los *fiesteros* y las verónicas representa un tipo de *confirmación*; en tanto para los feligreses su conversión estaría más apegada a un *bautismo*: ambos términos usados en el vocabulario popular para referirse al último acto ceremonial por medio de la cual se concluye la Semana Santa.

El caso del fariseo adquiere connotaciones especiales, pues en ellos se magnifica y se muestra de manera contundente el poder *transformador* y creativo de Jesús. Son los *chapakóobam*, representantes del “mundo antiguo”, donde culmina el furor de la venida de

Jesucristo puesto que “se convierten en hombres cuando son destruidos”. Por lo tanto, la Semana Santa se equipara a la destrucción del mundo antiguo, la emergencia del mundo nuevo (el normativo) y el origen mismo de la humanidad (figura 1). Un pasaje sobre la predicación de Jesucristo muestra la conversión contraria, de hombres en animales, cuando este no fue atendido:

“Dicen mis abuelitos que Él andaba con un bordón (palo o bastón) entre las casas. Pasó a donde estaban unos *yoremes* y éstos murmuraron: ‘ahí viene ese viejo cochino’.

- Buenos días mi’jita, saludó Jesús, pero ellos no le contestaron. Ni modo, se dijo, y se fue a otra casa.
- Buenos días, volvió a decir y esta vez sí le contestaron: ‘Buenos días’
- ¿Qué están haciendo?
- Aquí, trabajando, dijo el Yoreme.
- Buena cosecha tendrás, le dijo el viejito.

Había unos ricos que aquí les llaman *yoris*. A éstos se dirigió Jesús, les dijo: ‘Buenos días’. Pero ellos le contestaron: ‘está loco este viejo cochino’. Entonces Jesús siguió su camino y se pasó a otra casa. Fue entonces cuando salieron los *yoris* en forma de *cochis* y también los *yoremes* que no le contestaron.

”Por eso hay marranos prietos y güeros. El marrano güero se da dentro de las estaciones (en granja) y el prieto en el monte. Uno come alimento (procesado), y la otra yerba de zacate. Pero sabe más el marrano de casa que de cochera” (Diario de campo, Semana Santa, 2004).



Figura 1. Ciclo mitológico de la Cuaresma y la Semana

Ahora bien, a través del planteamiento que relaciona al *Juyya Ánia* (literalmente el “mundo de las plantas”: *juyya/planta* y *ánia/mundo*) con la Semana Santa, es que se descubre esta última como un espacio-temporal ambiguo donde la adquisición de compromisos, dones y deudas, sitúan al individuo en un estado liminal. Sin “el mundo de las plantas” no podría entenderse el papel que desempeña *Itom Atchay O’ola* o Jesucristo, en tanto instaurador no sólo de aquello que se relaciona con la civilización y el conocimiento, sino con la vegetación, la fertilidad y el reverdecimiento. En efecto, conocimiento y plantas condensan con justicia a este personaje en tanto se estima como el primer *jitéberí* o curandero; una de las profesiones que sitúan a sus especialistas en una posición privilegiada debido al dominio que poseen tanto de la capacidad de curar como la de dañar; una facultad compartida en principio con los *pajcolas* y los músicos tradicionales. Numerosas declaraciones de los interlocutores mencionan que justamente debido a los poderes que poseía Jesucristo para curar enfermos y “enderezar a los torcidos”, sin cobrar un centavo de por medio, es que los *yoris*, en específico los doctores, decidieron enviarle a los fariseos (una especie de la actual “policía judicial”) para apresarlo y matarlo puesto que les representaba una pérdida económica. El diálogo que a continuación reproduzco

(originalmente hablado en mayo) da cuenta del momento poco antes de su captura en donde se le considera generador de la vegetación y del mundo actual:

–V (Verónicas): ¡Alto ahí! ¿Quiénes son ustedes que entran en este lugar sin permiso?

–P (Pilatos): Somos de tierras lejanas.

–V: Está bien, ¿qué es lo que buscan?

–P: Perseguimos a un hombre.

–V: ¿Y cómo se llama el Hombre que persiguen?

–P: Se llama Jesús de Nazareno.

–V: No hemos escuchado nunca el nombre de ese Hombre.

–P: Nosotros venimos sobre la huella y acaba de pasar por aquí.

–V: A lo mejor sí, pero no hemos escuchado ese nombre y que haya pasado por aquí.

–P: Ustedes siempre han vivido toda la vida aquí.

–V: Siempre hemos vivido aquí toda la vida sin salir a ninguna parte.

–P: Recuerden bien, ¿no habrá pasado por aquí?

–V: Hace tiempo, cuando empezaron a brotar los árboles pasó un Hombre por aquí, a lo mejor ese era.

–P: A lo mejor ése era, danos permiso de buscarlo.

–V: Búsquenlo en el monte.

Jesucristo condena a quienes no se sometan a su autoridad y a sus enseñanzas, es decir, a la normatividad del mundo creado y predominado por él mismo. Esta pena supone la exclusión del mundo humano y de su potestad. Un individuo alejado de esta obligación cuando muere “no va al cielo, sino se queda aquí, en el monte, como coyote o culebra”. Esta idea se relaciona con el diablo, figura por antonomasia contraria a Dios. En alguna

ocasión una persona confesó renegar de la paternidad de Él y en cambio afirmó ser hijo del diablo. Es un hombre que tiene mala reputación en la comunidad, es juzgado sin escrúpulos y se le toma por loco, brujo o farsante. En sus propias palabras, tiene el poder de convertirse en coyote, lechuza, tarántula y otros animales de mal agüero. Se dice que en una ocasión intentó violar a una de sus hijas. En otro ejemplo, se tiene referencia de un señor que supuestamente vive en incesto, es brujo y ha pactado con el diablo. Una vez muerto ha de transformarse en *yorem'goi* (hombre-coyote) y andará errabundo por el monte.

Bajo este esquema resulta interesante subrayar la figura del *pajcola*, aunque su análisis requiere un apartado especial. Por ahora sólo quiero destacar algunos aspectos de su lado oscuro y las relaciones familiares. El *pajcola*, habitualmente asociado con su oficio principal y con una de sus cualidades más representativas, como bailar en las fiestas y la poética de su lenguaje (rezos, consejos públicos y metáforas); se considera auténtico cuando adquiere poderes potencialmente benignos o malignos. Es conocido que un *pajcola* pueda curar algunas enfermedades y también provocarlas. La vejez de los intérpretes es síntoma de su posición con esta autenticidad: a mayor edad, mejor estado de la cualidad de su poder. Estas facultades no les son propias sino son heredadas o pedidas, según sea el caso, a partir de una misma fuente. El *Juyya Ánia* concentra el lugar de donde parten estas fuerzas y, exclusivamente, son concedidas por entidades superiores. Algunas veces, es Dios Padre quien otorga el don y, por ello, éste no es comprado sino adquirido de forma indefinida; su poder es predominantemente curativo. Por otro lado, las personas que no hayan nacido con esta gracia –como ser buen ejecutante de la danza– pero que la deseen, o “la envidien”, recurren al diablo. Los *pajcolas* que hacen pacto con él, adquieren los dones mediante la venta de su alma pero además, para seguir viviendo por muchos años se le pide a cambio las almas de otras personas, incluso de su propia familia: “por eso, los *pajcolas* no saben ni de padre, ni de madre”. Así, una vez muriendo el *pajcola* “no lo presentan en la iglesia, sino se lo llevan derecho al panteón”.

En los dos primeros casos relacionados con la brujería, podemos ver que las conductas antisociales son motivo de condena y establecen cierta separación de la comunidad.⁴ Por su parte, el *pajcola* es requerido en toda celebración religiosa y es ampliamente respetado. Sin embargo, la parte que me importa destacar es que tanto para los *pajcolas* pactados y algunos hechiceros, existe un tipo de relación afín: la condena social o el temor que supone la afronta de la institución familiar –como el incesto y la pérdida del alma– y lo animal-diabólico.⁵ Otra similitud entre ellos queda descubierta cuando se afirma que los lugares *post-mortem* destinados, no es la morada celestial común a los hombres, sino “aquí mismo”: el monte. Además, un tipo de reencarnación o transformación en animal salvaje les es análogo.

He intentado esbozar que la vida cotidiana se impregna de ciertas fuerzas antagónicas; que sus emisarios se relacionan con una condición anormativa y; por consiguiente, algunas de sus actividades se tornan en objeto de condena pública. En cierta manera, estas fuerzas pueden ser manipuladas por el *pajcola* y el brujo y, a partir de ellos, principalmente de este último, se ponen a disposición de cualquier persona. En los siguientes párrafos trataré de mostrar que estas fuerzas se “desbordan” en la Semana Santa; que los sujetos rituales son vulnerables y; que el fariseo se impregna de algunas de estas cualidades temporalmente.

Por lo pronto, como mencioné en el apartado anterior, las figuras zoomorfas (*pajcola*, venado y fariseo) tienen diversas propiedades en relación con la normatividad humana. Lo “diabólico” se sumaría a la cualidad anormativa de algunos animales. De esta manera, tenemos que: el *pajcola* se encuentra en una situación ambigua pues, en términos

⁴ Aunque algunas de estas personas no se les excluye tajantemente de la comunidad, en cambio, tienen renombre y son visitados clandestinamente para hacer conjuros. Por otra parte, no considero que todo hechicero deba necesariamente cometer incesto, sino simplemente indicar que son propicios para ser señalados como transgresores de algunas normas convencionales importantes, desde ser los causantes de algunas enfermedades hasta el asesinato.

⁵ M. E. Olavarría retoma un relato recogido por Painter en el Yaqui, donde menciona que “el diablo quería hacer el amor con María en la fiesta” (Olavarría, 1991: 256). Podemos tomar este caso como un tipo de sexualidad prohibida, acorde con la condición diabólica.

simbólicos, dentro de la enramada, a veces se presenta como tergiversador de la vida social –principalmente en su carácter sexual– y en otras, funge como referente moral. Por su parte, el venado se afilia con atributos curativos y algunas veces se asocia con el primer hombre-cazador.

En el caso del fariseo lo diabólico viene a darle un sentido especial sin el cual no podría entenderse cabalmente su participación en la Semana Santa. En el siguiente apartado abundo al respecto; por ahora, me limito a resaltar otro de los aspectos de su comportamiento característico, acorde con la anormatividad: que suele hacer las cosas al revés. Lo que comúnmente se hace con la diestra, el fariseo lo hace con la siniestra, como tomar el machete y saludar. En particular, es notoria la participación dancística del fariseo en la enramada donde, si el *pajcola* en el ritmo de la danza mueve la cabeza a los lados, el fariseo lo imita en forma vertical, siempre llevando la “contra”. En el esquema siguiente se sintetiza el campo semántico de las respectivas figuras intervenidas en la Semana Santa (figura 2).

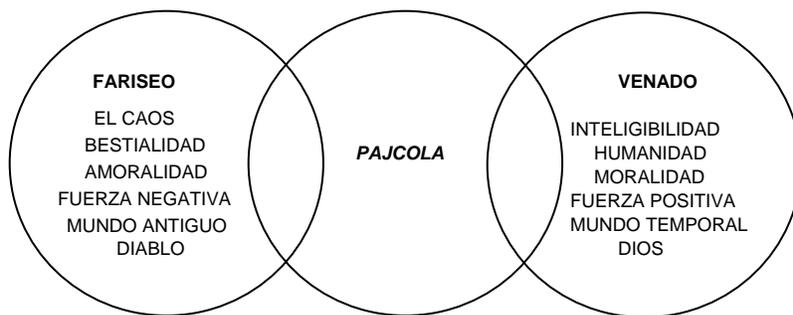


Figura 2. Campo semántico de los diferentes estados de animalidad presentes en la Semana Santa

En suma, si consideramos las expresiones simbólicas de las figuras zoomorfas y las relacionamos con el tiempo de la *Guaresma* y la Semana Santa, veremos que el ritual muestra por una parte los aspectos simbólicos entre el hombre y el *Juyya Ánia*, la renovación de los estados espirituales y la instauración del mundo normativo. En otro sentido, la Semana Santa hace temporalmente inteligible lo *desconocido*: el mundo antiguo, lo inhumano y lo diabólico. El tiempo de la Semana Santa, entonces, acercaría a un punto crítico ambos aspectos de la vida social, donde las fuerzas potencialmente negativas o positivas encuentran un mismo espacio.

Conclusión

La crucifixión de Jesucristo, principal empresa de la Semana Santa, coloca a los *chapakóobam* en una condición ambigua: por una parte es necesario poseer un alma (*jiapsi*) fuerte, capaz de aguantar los pesares de este tiempo, pero a la vez resulta insuficiente para permanecer indemnes al contacto con el mal, pues éste los “toca”, los alcanza, los contamina. Se dice que durante los días fuertes de la Semana Santa, el diablo asecha a los sujetos rituales, aunque con mayor énfasis a las personas irresponsables. Algunas veces las potencias destructivas se desatan por provocaciones a la norma, pero también la ignorancia se presenta como detonante de algunas consecuencias negativas. Apagar con los dedos la veladora del altar o sentarse a comer en la esquina de la mesa, se dice que es motivo para que algún familiar mayor perezca. O, si un anciano interpreta el papel del *O’ola* y no es lo suficientemente fuerte “para cargar con los pecados de todos como lo hizo Jesús”, podría morir al poco tiempo. Asimismo, si un caballo tumba a un Pilatos es probable que muera en menos de un año. En general, si un participante en el ritual de la cofradía *parisero* no es confirmado, los pecados no han sido borrados y, aparte de las consecuencias físicas –como pérdida del sueño, cansancio y achaques en general– es suficiente para que muera posteriormente. También se dice que si la persona llega a morir en estas circunstancias no se va al cielo porque “muere en pecado mortal”: queda condenado a vagar en el monte como fariseo o, de acuerdo a otros elementos no contemplados con mayor profundidad en este escrito, tal vez semejante al *yorem’goi* (hombre-coyote).

Las consecuencias nefastas se extienden a las mismas personas que desempeñan el papel de los fariseos, y en ocasiones, son ellos mismos los portadores de esa negatividad, ya que encarnan el propio mal. El fariseo envidioso o irrespetuoso con las autoridades podría “endiablarse”: “si tú hiciste algo malo, tu imagen se ve en otra parte, aunque no seas tú. Pero es tu alma que anda vagando. Eso es señal de que no andas bien, no andas con el Señor”. El hecho de que exista una visión “por ahí, por el monte” de un fariseo, va más allá de una sanción reglamentaria: la persona está propensa a perder su alma. Así, podemos encontrar numerosos relatos de fariseos “endiablados” que perdieron “la luz” y es en este tiempo cuando su alma vaga. Algunas veces se dice que son los fariseos muertos por accidente durante las Semanas Santas pasadas. Otras, que son el mismo diablo.

Así, a lo largo de escrito elaboré la idea de un comportamiento preestablecido en el contacto con lo sagrado, una cualidad que aquí llamé “ambigua”, o como lo formulan sus protagonistas de “peligrosidad” o “del bien y del mal”, por el que se insertan sus participantes como testigos rituales. Que dicho estado los coloca en múltiples situaciones que pueden converger en una situación eventual de conflicto, puesto que el código reglamentario muchas de las veces no es cumplido con los fariseos mestizos. Así, dicha ambigüedad, que en la Semana Santa se percibe como una situación asecho constante, otorga el dispositivo por el cual se establece una posición más o menos definida entre los participantes, mayos y mestizos, según la situación particular de cada uno en relación con el complejo simbólico *Yoreme* y el conocimiento de las reglas y los “secretos” que guarda el tiempo de la *Guaresma*-Semana Santa. De esta forma, teniendo en cuenta que el conocimiento de la situación liminal es compartido por aquellos participantes que son instruidos con estricto apego a las formas simbólicas de la Semana Santa mayo, los mestizos que se enrolan como *chapakóobam* sin ningún tipo de medidas preventivas, desde el punto de vista de los mayos, son éstos quienes se corrompen y son susceptibles de las fuerzas potencialmente negativas. Como dice R. Crumrine: “Gracias al simbolismo, un mundo, que de otro modo sería caótico, se llena de sentido y de claridad para los mayos” (1974 [1968]: 16).

Bibliografía

Aguilar Zeleny, Alejandro Sergio

1998 *Los ritos de la identidad. Ritualidad, diversidad y estrategias de resistencia indígena en el Noroeste de México*, México, Tesis, El autor.

Bartolomé, Miguel Alberto

2005 “Elogio del politeísmo: Las cosmovisiones indígenas en Oaxaca”, en *Diario de Campo*, México, CONACULTA/INAH, Cuadernos de Etnología 3.

Berger, Peter L. y Thomas Luckmann

2008 *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu.

Crumrine, N. Ross

1974 *El ceremonial de Pascua y la identidad de los mayos de Sonora (México)*, México, INI/SEP.

1977 *The Mayo Indians of Sonora: a people who refuse to die*, Arizona, The University of Arizona Press Tucson.

Figueroa Valenzuela, Alejandro

1994 *Por la tierra y por los santos. Identidad y persistencia cultural entre yaquis y mayos*, México, Dirección General de Culturas Populares.

Geertz, Clifford

2005 *La interpretación de las culturas*, España, Gedisa.

Geist, Ingrid

2005 *Liminaridad, tiempo y significación. Prácticas rituales en la Sierra Madre Occidental*, México, INAH.

Gluckman, Max

1978 *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*, España, Akal.

López Aceves, Hugo Eduardo

2007 “Los mayos de Sinaloa: esbozo etnográfico y regional”, *Cuiculco*, v. 14, núm. 39, pp. 11-33.

2009 “El curanderismo entre los mayos de Sinaloa”, ponencia en el marco de la 10ª. Reunión Nacional del Proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio, “Chamanismo y nagualismo”, del 27 al 30 de enero de 2009, Taxco, Guerrero.

Moctezuma Zamarrón, José Luis

2001 *De pascolas y venados. Adaptación, cambio y persistencia de las lenguas yaqui y mayo frente al español*, México, siglo XXI/El Colegio de Sinaloa.

Olavarría, María Eugenia

1991 “Mitología y simbolismo entre los yoremes de Sonora”, en *El Noroeste de México, sus culturas étnicas*, Donaciano Gutiérrez y Josefina Gutiérrez (coordinadores), México, INAH, pp. 253-260.

Olmos Aguilera, Miguel

2005 *El viejo, el venado y el coyote: Hacia una arquetipología de los mitos de creación y del origen de las artes en el noroeste de México*, Tijuana, B. C., El Colegio de la Frontera Norte, Fondo Regional para la Cultura y las Artes del Noroeste.

Perrin, Michel

1995 “Lógica chamánica”, en *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, Jacques Galinier, Isabel Lagarriga y Michel Perrin (coordinadores), México, Plaza y Valdés, CEMCA, UIA, pp. 1-20.

Silva Encinas, Manuel Carlos

- 1991 “Fundamentos míticos de la metamorfosis en la tradición oral yaqui”, en *El noroeste de México. Sus culturas étnicas*, Donaciano Gutiérrez y Josefina Gutiérrez Tripp (coordinadores), INAH, INI, MNA, Unidad Regional Sonora, ENAH, CONACULTA, pp. 281-285.

Turner, Víctor

- 2002 “Dramas sociales y metáforas rituales”, en *Antropología del ritual. Víctor Turner*, Ingrid Geist (compiladora), México, ENAH, INAH.

Condiciones históricas de la formación de la identidad regional en Cañada de Caracheo, Guanajuato.

Antropólogo Jorge Arturo Vásquez Mora

Profesor-Investigador, Universidad Politécnica de Pachuca
Área de Desarrollo Humano-Humanidades

Resumen

Este trabajo aborda la relación entre los procesos de formación socio histórico regional y la conformación de una identidad territorial caracterizada por la relación de estructuras de relaciones de poder generadas a partir de distintos procesos construidos por la presencia predominante del catolicismo popular y su papel de mediador simbólico entre la vida cotidiana y las relaciones de poder político y social en un pueblo del Bajío de Guanajuato.

Palabras Clave:

Identidad, Región, Política, Poder, Territorio.

Introducción

El pueblo de Cañada de Caracheo está en el Bajío mexicano a 1.700 metros de altitud sobre el nivel del mar, situado al lado de dos montañas de 2834 y 2560 metros, El Culiacán, más cónico que sobresale del pueblo más de mil metros y La Gavia, que emerge solamente unos quinientos metros como una extensa loma más suave y más extensa. Actualmente Cañada es una delegación municipal de la ciudad de Cortazar Guanajuato, ubicada a unos 15 kilómetros de ella. Su población fluctúa entre los 7,500 y 8,000 habitantes, tomando en cuenta el alto nivel de migración que provoca muchas oscilaciones en el número de pobladores en algunos periodos del año.

En cuanto a extensión y actividades económicas, el lugar es el más importante de una subregión que comprende siete pueblos aledaños: Caracheo, El Huizache, San Nicolás,

La Gavia, Los Leones, El Jaral y El Sabino. La Cañada funciona como sede de registro civil para todos estos pueblos, ya que es el único que cuenta con Juez de dicho registro.

Actualmente en Cañada existen varias actividades económicas, siendo las más importantes la ganadería en varias escalas y la fabricación de ropa de corsetería. El ingreso proveniente del trabajo de los migrantes abarca a casi todas las personas y actividades, ya sea de manera directa por familias enteras que viven de las remesas que manda el esposo y/o los hijos, o bien como apoyo para reactivar o invertir en la actividad económica particular desempeñada en el pueblo, o el ingreso a una nueva actividad, como en el caso del crecimiento de los talleres de ropa.

Desarrollo

La historia del pueblo de Cañada de Caracheo se enlaza con un proceso político-religioso alrededor de la figura del sacerdote Agustino Elías del Socorro Nieves, martirizado durante la Cristiada, en el año de 1928, proceso que alcanza su coyuntura más importante con la beatificación Papal de este personaje en 1997. Esto generó una serie de nuevas manifestaciones religiosas populares, así como el surgimiento de reajustes y conflictos en las alianzas políticas locales, quienes utilizaron en ocasiones algunos aspectos de esta figura moral religiosa para legitimar sus propios intereses.

El eje inicial de la investigación estaba en las manifestaciones populares de devoción hacia el beato Fray Elías del Socorro Nieves, intentando ver cómo el contexto histórico de su martirio dentro de la etapa de la guerra cristera generó en las personas una serie de representaciones acerca de las dimensiones del poder político del Estado, influyendo a su vez en las formas de actuación y lucha que ellos asumieron en el pasado y en su vida cotidiana actual con respecto a dicho poder. En el transcurso de la investigación fue quedando de manifiesto que las cosas interactuaban de manera diferente y más compleja. Si bien tales formas de percepción mantienen cierta relación con los alcances y aspectos del poder político, el punto más importante es la forma en que el imaginario y la moral religiosa católica ha generando un conjunto de imágenes, discursos y actitudes que se ponen de manifiesto en distintos momentos y espacios.

Estas representaciones dan sentido a aspectos tan amplios como las formas propias de interacción para cada género, la delimitación de espacios laborales o comunitarios, los fundamentos de la diferenciación social, y la visión general de orden social y moral. Si bien tales elementos han sido contruidos históricamente, se presentan ante la gente como una realidad dada y evidente, insertándose cada grupo social en el contexto de realidad que legitima su pertenencia. Al mismo tiempo, determinados actores sociales en muchas ocasiones recurren a ciertas formas discursivas del “deber ser” que encarna la figura moral del beato para justificar sus propias maneras de proceder socialmente.

De esta manera, los valores religiosos se insertan con distintas formas de relaciones de poder al interior del pueblo, no sólo de naturaleza política sino también en cuanto a formas de distribución de poder y de dominación más complejas entre grupos sociales.

Contexto histórico del Bajío y Cañada de Caracheo

Este trabajo se centra en caracterizar el contexto socio histórico de la región en la que se ubica el pueblo de Cañada de Caracheo. Se retoman las aproximaciones de autores como Eric Wolf, Jean Meyer y David Brading, y sus trabajos desarrollados dentro de la región del Bajío de Guanajuato, haciendo referencia principalmente a procesos amplios sobre las condiciones de su formación socioeconómica durante los siglos XVII y XVIII, así como también a las condiciones surgidas en esta región durante el movimiento revolucionario mexicano y posteriormente la cristiada. La historia del pueblo de Cañada se proyecta dentro de estos cauces históricos amplios, al tiempo que ha generado una forma histórica particular donde el catolicismo popular juega un papel fundamental.

La investigación se ubica dentro de la región del Bajío de Guanajuato, el cual comprende en la actualidad principalmente las ciudades de Celaya, Salvatierra, Salamanca, Irapuato, León, Villagran, Moroleón y Uriangato. Algunas delimitaciones del Bajío proyectadas por distintos autores están centradas principalmente en el aspecto geográfico, lo cual es un primer paso para su ubicación precisa.

David Brading (1975) lo ubica entre las ciudades de Celaya y León, con límites al sur con el lago de Yuriria y al norte con la sierra de Guanajuato. Pedro González (1904), en su *Geografía Local del Estado de Guanajuato*, menciona: “El Bajío se llama la planicie principal compuesta de valles unidos, donde están situadas las municipalidades de Apaseo, Chamacuero de Comonfort, Celaya; Tarimoro, Cortazar, Santa Cruz, Salvatierra, Jaral, Valle de Santiago, Salamanca, Pueblo Nuevo, Irapuato, Silao, Romita, León, San Francisco del Rincón, Purísima, Piedra Gorda o Ciudad Manuel Doblado, Cuerámara, Santiago Maravatío, Huanímaro y Pénjamo” (p.10)

Se considera una característica central del Bajío el ser una planicie agropecuariamente productiva que se localiza en los linderos mencionados. Para Luis González (1982) el esquema es más diverso y habla de tres Bajíos. Guanajuatense, moreliano y zamorano. Una característica más es señalada por Francisco Meyer (1993), quien considera que estos Bajíos, además de ser regiones privilegiadas en la obtención de agroproductos, son también “comarcas-corredores” a través de las cuales algunas unidades geográficas mexicanas se comunican.

Estas definiciones resultan útiles para la delimitación geográfica del Bajío y ubicarlo como la región en la que se localiza el pueblo de Cañada de Caracheo. No obstante, es necesaria la comprensión y articulación de acontecimientos y procesos históricos concretos para entender el tejido de relaciones políticas y sociales que configuraron algunas de las disposiciones culturales de esta región, como lo fue la formación económica del Bajío y posteriormente lo sucedido durante el movimiento revolucionario y la Cristiada. Esto permitirá entender el contexto político-religioso en el que se va gestando el complejo de fenómenos sociales en Cañada de Caracheo.

Formación colonial del Bajío

Con la llegada de los españoles, la región del Bajío de Guanajuato se caracterizó por un reparto de grandes extensiones de tierra entre los colonos. En 1580 se dan las primeras mercedes por el descubrimiento de algunas minas en Zacatecas y Guanajuato. Es posible hablar de una invasión hispana e india, pero se trataba de indígenas ya conquistados y utilizados como fuerza de trabajo (P’urhépechas, Nahuas y Otomíes) A varios indios se les daba tierra, exención de impuestos, e incluso cierta permisividad para ejercer su cacicazgo.

Todo ello como incentivos para acompañar al español. El elemento español con su noción de propiedad privada va configurando la estructura económica y social de la región, caracterizado por una mezcla de relaciones de tipo feudal y capitalista (Ávila, 1997).

El resultado fue que se formaron núcleos de población que se convirtieron rápidamente en lugares de cultivación intensa, conocidos como labores y ranchos. Con ellos, la existencia y sobrevivencia de la pequeña propiedad estuvo prácticamente asegurada. Desde 1570 hasta 1630 el rápido crecimiento de estas formas de propiedad aseguraría el futuro desarrollo de una gran sociedad agraria en el Bajío. Desde el siglo XVIII, uno de los fenómenos más importantes en la conformación del Bajío fue el aumento de población.

Autores como Claude Morín (1979) señalan que el aumento de población se genera por una fuerte migración hacia el Bajío, lo que trae como consecuencia la presencia de mano de obra excedente y el rápido desarrollo del arrendamiento del suelo. Esto les dio varias ventajas económicas a los terratenientes, como la utilización de tierras ociosas que posteriormente podrían cultivar por su propia cuenta o dar en aparcería. Con esta fuerza de peones asalariados y campesinos medieros la Hacienda generó productos agrícolas comerciales que se articularon con el auge minero. De hecho, todo el crecimiento del Bajío está sustentado en la reproducción biológica y social de este campesinado.

De acuerdo con David Brading (1984), durante el siglo XVIII, el Bajío llegó a ser una próspera zona, diferente del norte ganadero y minero así como del valle central con sus villas indias y haciendas. El Bajío se caracterizó por un grado de urbanización sumamente alto para una sociedad tradicional, marcada por una compleja estructura de producción agrícola.

El desarrollo que tuvo la minería en la región norte del Estado de Guanajuato a fines de la colonia transformó la dinámica de las relaciones sociales y económicas entre las poblaciones internas. Una mayor concentración de población y de trabajadores en algunas ciudades como León, San Miguel de Allende y Guanajuato fomentó el desarrollo de una forma de interdependencia hacia la zona no minera y de hecho menos poblada, ya que los hacendados y terratenientes de esta zona se vieron empujados hacia una mayor producción agrícola de alimentos para satisfacer las demandas de las poblaciones mineras. Se inició entonces una intensificación del uso de tierras para la producción de alimentos y al mismo

tiempo la demanda de mano de obra provocó un aumento de población y la creación de nuevos asentamientos, teniendo todos como actividad económica principal la agricultura a gran escala. Este largo proceso económico en torno a la actividad agrícola permaneció hasta la actualidad, sólo que ahora no son los hacendados quienes demandan la explotación intensiva del suelo sino las compañías agroindustriales

Para Eric Wolf (1972), el complejo social y económico conocido como el Bajío jugó un papel doble en sus relaciones con el centro y el norte del país. Ante el norte procedió de manera similar a los monopolistas del centro, comprando materias primas y devolviendo artículos manufacturados a mayor precio. Frente al centro, no obstante, el Bajío se benefició atrayendo capitales, que al ser invertidos y reproducidos en la región, fomentaron la creación de economías, mercados e intereses locales. De esta manera en la región del Bajío se podía observar con claridad la pugna entre intereses regionales y metropolitanos, derivado de una forma de desarrollo económico que favorecía la centralización en beneficio de los inversores más fuertes y una desventaja para los comerciantes regionales menos poderosos en la lucha por apropiarse de los nuevos mercados.

La población en las ciudades del Bajío llegó a ser principalmente mestiza y muy urbanizada, además de que sus poblaciones eran industriales: Querétaro y San Miguel de Allende eran los centros productores de telas de lana más importantes de la Nueva España; Celaya y Salamanca tejían el algodón, León producía artículos de piel, y Guanajuato se había convertido en el centro productor de plata más importante de México. “Con este amplio mercado urbano que aprovisionar, la agricultura de la región prosperó enormemente, siendo precisamente esta combinación de urbanización, industria textil, minería y agricultura lo que hacía del Bajío una zona excepcional no sólo en México sino en toda la América española” (Brading, 1975, p. 302).

Esta amplitud de posibilidades de empleo atraía inmigrantes de Michoacán y del centro, y al mismo tiempo ofrecía un medio especialmente propicio para el incremento demográfico natural. Mientras que para la Nueva España en su conjunto el crecimiento demográfico entre 1742 y 1793 fue aproximadamente del 30 por ciento, en la intendencia de Guanajuato llegó al 155 por ciento. En 1742 el territorio de la intendencia estaba poblado por el 4.6 por

ciento de los habitantes de la Nueva España, pero este porcentaje se incrementó al 9.4 hacia 1793.

El grado de urbanización era marcadamente alto. En 1790 la ciudad de Querétaro tenía casi 30 000 habitantes y San Juan del Río 6173. En comparación Guanajuato tenía 32 000 personas en su centro, pero añadiendo la población de los centros mineros y de beneficio que se encontraban dentro de un radio de cinco kilómetros, que prácticamente eran casi suburbios de la ciudad, el total alcanza la cifra de 55 000. No hay cifras exactas para las ciudades de Celaya, San Miguel y León, pero Celaya posiblemente tenía más de 20 000 habitantes y San Miguel por lo menos 12 000; León era más pequeño, pues en 1781 no llegaba a 6 000 (Brading, op cit, p. 303-305)).

El antecedente del proceso de urbanización inicia con el despojo de tierras comunales en el proceso de expansión de las haciendas. La cohesión de los pueblos había estado fundamentada sobre la base de la propiedad comunal. De hecho las leyes virreinales protectoras habían dado el marco jurídico para que fungieran como comunidades dotadas de personalidad económica y política. Durante el siglo XVII junto con el otorgamiento de mercedes de tierras y la adquisición y apropiación de terrenos baldíos, se favorece el arrendamiento de tierras de las comunidades indígenas. En el transcurso de un siglo esto sentaría las bases del conflicto agrario. Las tierras de los pueblos fueron arrendadas, ocupadas por la hacienda y con el crecimiento de población que se dio en los pueblos en éste siglo, éstos comienzan a padecer la escasez de tierras (Ávila, 2002)

Con tal la situación no es sorprendente que este proceso de crecimiento urbano y económico provocara en el Bajío una predominancia de la población mestiza. Esto implicaba que una gran mayoría de las personas consideradas como españoles indudablemente tenían alguna mezcla de sangre indígena o africana. Con respecto a esto Brading comenta: “Podemos dar por hecho que el Bajío, hacia fines del siglo XVIII, había logrado lo que otras provincias alcanzarían mucho más tarde. La formación de una población predominantemente mestiza, estando ya los indígenas en minoría” (Brading, Op Cit)

Poder político

El proceso histórico que ha configurando las características económicas, políticas y culturales en la región del Bajío ha tenido distintas etapas que han transformado de manera diferenciada las estructuras existentes. El proceso más amplio fue la conformación y consolidación del Bajío como región integrada, que abarca toda la época de la colonia y termina con la consumación de la independencia. Tiene su mayor auge durante los siglos XVII y XVIII y se caracterizó por la conformación geográfica urbana y económica de la región. Esta etapa es la que más ha atraído la atención de los historiadores. Las otras dos etapas son la revolución mexicana y la Cristiada.

A partir del siglo XIX aproximadamente, los sucesivos cambios y luchas políticas en México empezaron a alterar sustancialmente las condiciones socioeconómicas tradicionales, principalmente los patrones de la tenencia de la tierra. Ante ello surgieron formas de enfrentamiento y negociación entre pueblos y centros de poder político que irían definiendo el panorama rural en México. Las formas de organización campesina a lo largo de estas etapas, con distintas variantes regionales, se caracterizaron por el predominio del patronazgo como la forma de mediación política de los pueblos y comunidades frente al poder político central.⁶ Esta condición estructural heredada históricamente, influiría significativamente en las prácticas y representaciones políticas a lo largo del tiempo, mezclándose con nuevas y emergentes situaciones en el ejercicio del poder.

Revolución y Propiedad de la tierra

Durante el siglo XIX, las formas de reproducción social y cultural de la población campesina se habían visto afectadas por los cambios económicos y políticos generados por la lucha independentista y por las sucesivas luchas por el poder entre liberales y conservadores. Desde el proyecto de reformas liberales expresadas en la constitución de 1857 y aplicadas con mayor fuerza por Juárez en 1867, la sociedad rural se mostraba poco

⁶ El patronazgo político puede ser definido como una relación directa de canje entre dos actores de estatus y poder desiguales. Está basada en el control de recursos clave como la tierra, el agua, puestos de trabajo o recursos relacionados con el estado, en manos de uno de los actores, mientras el otro está dispuesto a ofrecer servicios y lealtad a cambio del acceso a estos recursos. Samuel N. Eisenstad and René Lemarchand, *Political Clientelism, Patronage and Development*. Beverly Hills And London, 1981, p. 16, 19-20.

accesible al implantamiento del modelo liberal. La sociedad mexicana se encontraba profundamente fragmentada en lo cultural, lo político y lo social.

Los actores colectivos, basados tanto en la sangre y el territorio como el parentesco, la hacienda o el pueblo, habían perdido su personalidad jurídica. Para los pueblos esto implicaba su reducción a ciudadanos individuales que debían participar en el proceso electoral, tenían que privatizar sus bienes comunales y dismantelar las estructuras y jerarquías corporativas aún existentes. (Laurens, 1978)

En el centro del país principalmente, la vida de campesinos e indígenas se había desarrollado mayormente en torno a las haciendas, siendo las entidades básicas que sustentaban formas de patronazgo político y económico. Esto se debía, sobre todo, a la posición estratégica de los pueblos y las haciendas del centro de México, siendo los ejes para cualquier intento de movilización política o militar.

Más tarde, dentro del proceso que inició desde el porfiriato destacan dos tendencias en la historia agraria. En primer lugar aumentó la desigualdad con respecto a la propiedad de la tierra, pasando del campesino y el pequeño propietario hacia el hacendado y el cacique principalmente. El segundo aspecto es que inició un deterioro creciente tanto en el salario real de los trabajadores rurales como de las condiciones de vida de campesinos, arrendatarios y aparceros (Katz, 1974).

Algunos cambios en la economía mexicana, como lo fue la expansión del ferrocarril, ayudaron a que se fueran interconectando las economías locales, creándose mercados regionales, nacionales e internacionales. Los ritmos de producción en la agricultura se transformaron, expandiéndose el volumen de cultivos para exportación como el henequén y el caucho y estancándose los de consumo básico como el maíz y el frijol.

Estas condiciones comerciales en la agricultura favorecieron principalmente a los hacendados, a quienes su previo dominio político y económico les otorgó grandes ventajas y beneficios, sin romper de manera significativa e inmediata con sus antiguas prácticas (Katz, Op Cit).

La coexistencia de haciendas y pueblos a lo largo de tres siglos estuvo marcada por tensiones y desigualdades de diversa índole en distintas regiones. La hacienda impidió que se expandieran las tenencias de los pueblos y la agricultura campesina. No obstante, a pesar

de frecuentes invasiones y choques el pueblo pudo sobrevivir como entidad independiente, principalmente en las regiones más remotas.

La prosperidad de la hacienda dependía de la supervivencia del pueblo necesariamente, ya que éste le abastecía de mano de obra temporal y asimilaba la carga de la reproducción de la fuerza de trabajo.

En la región del Bajío se estableció principalmente el sistema de aparcería, dado que el excedente de población otorgaba a los terratenientes una situación favorable para las negociaciones. Sin embargo esto no significaba la disolución interna de la hacienda. El terrateniente mantenía el control de esta fragmentación hacia los aparceros. Estos le permitían delegar responsabilidades y riesgos sin perder el control de las tierras

En el siglo XVIII las protestas principales en las haciendas eran de los aparceros y no de los peones. En ellas se apreciaba su descontento, su capacidad de resistencia y su insegura independencia. A inicios del siglo XX en Guanajuato, la mayoría de los aparceros había contraído deudas; varios de ellos se vieron en la necesidad de sacrificar su independencia para convertirse en labriegos a sueldo o en peones. Las regiones de aparceros como la Laguna y el Bajío tuvieron actividad revolucionaria intensa y violenta tiempo más tarde.

El análisis de Alan Knight (1996) sobre las raíces de la protesta popular durante la revolución mexicana ubica como punto clave las condiciones en el campo, básicamente las reformas a la tenencia de la tierra. Hacia 1910 la fuerza de trabajo en el país era principalmente agrícola, “por cada centenar de trabajadores rurales, había en promedio una docena de pequeños agricultores y otra de artesanos, cuatro operarios fabriles, tres mineros, un rancharo y un .25% de hacendados” (p. 110).

En 1910 la tenencia de la tierra alcanzó una concentración sin precedentes. “Cuatro quintas parte de las comunidades rurales y casi la mitad de la población campesina, se localizaban en el interior de los límites de las haciendas. Los pobladores carecían de tierras y estaban sujetos al control social y político de la hacienda” (Op Cit, p. 128).

Esta desigualdad en la propiedad fue la condición principal de las causas de la protesta popular durante la revolución. Aunque había regiones donde la propiedad estaba más dividida y las haciendas coexistían con pequeñas propiedades y cultivos comunales del pueblo sin amenazar su independencia, esto no implicaba uniformidad en su interior. Había

una gran diferencia entre las zonas donde sobrevivían los pueblos tradicionales con aquellos donde se desarrolló cierta igualdad al aumento de la clase de rancheros prósperos, “o como se les ha llamado, de burguesía campesina o elite aldeana” (Op Cit p. 131).

Estas condiciones se sumaban a los efectos económicos del dominio de la hacienda dentro del patrón de desarrollo de México. Su capacidad de controlar al gobierno representativo y al comercio local se reflejó también en el nivel nacional. Hacendados e incluso rancheros aumentaban el control sobre la tierra, y el crecimiento demográfico garantizó mano de obra sin tierras y barata. Se sustituyeron las cosechas de consumo local por las de exportación y la producción de los básicos cayó.

Las implicaciones de esta estrategia económica y política se verían reflejadas en una protesta campesina sin precedentes que derivaría en el movimiento armado revolucionario.

Iglesia y contrarrevolución

Desde mediados de 1873 surgieron algunos grupos cívico-religiosos en algunos estados que se oponían a la incorporación de leyes y disposiciones liberales en la sociedad, como las Leyes de Reforma a la constitución. En Guanajuato apareció un movimiento organizado llamado “los religioneros”. Llegaron a tres mil el número de religioneros armados en el estado, y en ciudades como San Luis de la Paz, Dolores y San Miguel fueron capaces de organizar algunos motines en 1875. Al ser derrocado Lerdo por Porfirio Díaz el movimiento fue menguando, incentivados por la perspectiva porfirista de “orden y progreso” confiaron en que la Iglesia sería menos perseguida (Sepúlveda, 1963).

Durante la etapa revolucionaria, había diferencias ideológicas profundas entre los líderes de la revolución y los líderes sociales de filiación católica, no obstante que en la práctica había coincidencias en su discurso en torno a la lucha por mejorar las condiciones de vida. De hecho, el Partido Católico Nacional cooperó con los gobiernos de León de la Barra y de Madero en la primera fase de la revolución. La separación de los católicos militantes de los movimientos revolucionarios tuvo lugar durante el huertismo, caracterizado por su ofensiva anticlerical. El antecedente más importante en la región de las luchas contrarrevolucionarias católicas que tendrían lugar unos años después fue la Liga de Acción Católico-social, fundada por el obispo de León Emeterio Valverde y Téllez en 1913 (Olvera, 1987).

Algunas de las agrupaciones católicas que se enfrentaron a los principios de la revolución surgieron en la entidad tempranamente. La liga defensora de la libertad religiosa se fundó en 1913, y la Asociación Católica de la Juventud Mexicana estaba presente en casi toda la entidad hacia 1918. Algunas otras organizaciones, como la Unión de Damas Católicas, La confederación Nacional Católica del Trabajo, las Congregaciones Marianas del Perpetuo Rosario, los Caballeros de Colón, y otras, se habían establecido antes del periodo revolucionario (Olvera, Op Cit)

En muchas de las interpretaciones y conclusiones de estudios sobre la incidencia de la Revolución en Guanajuato se ha tendido a restarle importancia a sus alcances. Esto se debió fundamentalmente a la inexistencia de grandes extensiones de tierra para repartir y a la ausencia de una tradición comunal sobre reparto de tierras, reflejándose en una escasez de demandas campesinas. Aunado a esto destacaba la fuerte influencia de la Iglesia en el rechazo popular hacia una legislación anticlerical.

Si bien Guanajuato fue el escenario de muchas batallas, estas no dieron una orientación relevante a la lucha armada. No obstante, de 1910 a 1917 hubo un periodo de convulsión política y social en el estado. Mónica Blanco (1995) menciona más de 300 rebeliones en el territorio y diversos enfrentamientos entre grupos, gavillas y bandas; tan sólo en el lapso citado hubo 12 gobernadores en la entidad y sólo dos eran constitucionales. El auge revolucionario, intensificó las luchas por el control de las instituciones, convirtiendo a Guanajuato en escenario de tensiones producto de luchas entre facciones.

De Noviembre de 1910 hasta Febrero de 1911 la rebelión anti porfirista en Guanajuato no tuvo ninguna acción importante. Sin embargo, la actividad rebelde se fue incrementando, pues para Marzo de 1911 la legislatura estatal se vio obligada a suspender las garantías individuales en el Estado por la rebelión generalizada. De los seguidores de Madero nacidos en Guanajuato destacan en el ámbito nacional dos: el ingeniero Alfredo Robles Domínguez y el profesor Cándido Navarro. Ambos provenían de sectores medios y emigrados de la zona central del país en busca de mejores oportunidades de vida. Robles Domínguez fue el instrumentador del movimiento maderista a escala nacional, y transmitió al profesor Navarro las indicaciones para insurreccionar Guanajuato (Moreno, 1997).

Resulta importante señalar que en ciudades como León, Guanajuato, Dolores Hidalgo y Salvatierra da inicio un movimiento del Partido Católico Nacional en contra de las facciones maderistas. Este partido contaba con el apoyo de los empresarios agrícolas del estado que a su vez estaban agrupados en la Cámara Agrícola Nacional de León, así como de varios miembros de la elite económica. Su peso político se reflejó en las elecciones legislativas de 1912, ganando los distritos de Dolores Hidalgo, Irapuato, Iturbide y Salvatierra (Moreno, Op Cit)

El triunfo maderista en Guanajuato recibió el reconocimiento oficial hasta el 1 de Junio, cuando el gobernador de transición Aranda dio paso al interino maderista, Licenciado Juan B. Castelazo. Ha sido un tema polémico la decisión de Madero de haber pactado con un porfirismo ya derrotado, con el supuesto propósito de detener la lucha armada. “En verdad, a primera vista resulta extraño que una rebelión triunfante hubiera aceptado muchas de las condiciones impuestas por el régimen vencido para lograr la paz. Como resultado directo de esta claudicación de Madero, sorprendente en muchos sentidos, tenemos que el ministro de relaciones de Porfirio Díaz, Francisco León de la Barra, asumió la presidencia interina del país de acuerdo con lo previsto en la constitución. De la Barra ocupó la silla presidencial desde mayo hasta principios de Noviembre de 1911” (Moreno, p. 19)

Cristiada y sinarquismo

De suma importancia fue el movimiento Cristero y su extensión por la región del Bajío, principalmente en Pénjamo, Jalpa de Canovas, San Diego de Alejandría y San Miguel de Allende. La Cristiada fue el marco en el que se desarrolló uno de los acontecimientos que marcarían la vida religiosa de los habitantes de Cañada, como lo fue el asesinato del padre Elías Nieves, personaje de un análisis central en el trabajo de investigación y tesis del autor de éste trabajo. Lo destacable en el fondo de los sucesos es la fuerte presencia religiosa católica enmarcada por formas de vida de carácter conservador e independiente.

Aunque el grado de participación en la contienda armada entre los habitantes fue bajo, a partir de la historia oral que se construyó con los testimonios de algunos habitantes de Cañada se pueden establecer claros testimonios sobre la fuerte persecución de que fueron objetos varios religiosos, así como enfrentamientos armados en algunos pequeños

poblados. La aprehensión y muerte violenta del padre Elías del Socorro Nieves en Cañada de Caracheo, así como la tortura y muerte de otro sacerdote en el rancho de Cacalote, a pocos kilómetros de allí, son sólo una muestra de la forma en que se desarrollaron los conflictos.

Un fenómeno que ilustra la forma en la que en el Bajío se combinaban política y religión en relación con corrientes partidistas y redes políticas es el surgimiento del movimiento sinarquista. A pesar de que éste movimiento no tuvo la resonancia y significación en el grado en el que lo fue la cristiada dentro de los sectores rurales y campesinos, ciertamente hubo un alto grado de participación campesina en éste movimiento social. El Sinarquismo ilustra nuevamente la continuidad de ciertos rasgos característicos del Bajío de Guanajuato, concernientes al tipo de ideología político- religiosa que se ha manifestado en distintos periodos históricos hasta la actualidad.

La fundación formal del sinarquismo tiene lugar en León en 1937, pero se constituye a partir de la interacción de grupos y corrientes originadas al calor del conflicto Iglesia-Estado en Guadalajara y la ciudad de México. Sin embargo, es en el Bajío donde el movimiento habrá de reproducirse con mayor fuerza y rapidez (Zermeño, 1988).

La mayor parte de la investigación histórica sobre sinarquismo en México se ha centrado sobre el papel del fascismo europeo en la fundación del movimiento, así como en la función que ejerció la Iglesia Católica en el proceso. No se puede negar el hecho de que el movimiento ha desempeñado un papel activo retando el discurso revolucionario de cada gobierno desde Lázaro Cárdenas (1934-40) También tiene en su haber la constante creación de varios partidos políticos de índole contrarrevolucionaria, destacando la fundación del Partido Demócrata Mexicano (PDM) en los 70, que obtuvo doce curules en la Cámara de Diputados a mediados de los 80.

Existieron determinadas circunstancias políticas e históricas que actuaron como un foco de atracción social de la ideología contrarrevolucionaria del sinarquismo hacia los campesinos. La importancia de la participación campesina en el movimiento sinarquista, puede ser vista visto como una respuesta hacia las políticas del Estado posrevolucionario mexicano (Michaels, 1966). En otros trabajos como los de K. Praeger (1975) y J. Meyer (1979), se señala que la participación campesina en el movimiento fue el resultado de la

desesperación y la frustración de los campesinos al saberse defraudados y olvidados por los gobiernos de la posrevolución mexicana. Esto era una forma que tenían de desafiar la tendencia hegemónica del estado mexicano al adherirse a una organización política que cuestionaba el uso retórico e institucionalizado del pasado glorioso revolucionario como forma de detener cualquier oposición rural organizada.

Las circunstancias económicas y políticas que empujaron a muchos campesinos a afiliarse al sinarquismo durante sus primeros 10 años surgieron principalmente de las deficiencias y de los intentos de consolidación del nuevo estado mexicano posrevolucionario. Campesinos con ocupaciones variadas (incluyendo ejidatarios, pequeños propietarios, aparceros y jornaleros) sintieron que las promesas económicas de la revolución anterior los pasaron por alto, así como las promesas revolucionarias de libertad e igualdad para las masas rurales. Los líderes originales de la Unión Nacional Sinarquista (UNS) propagaron los errores económicos y la corrupción política proveniente de los líderes revolucionarios y del régimen en sí. Esto, junto a una preocupación incipiente entre muchos campesinos de que se estaban convirtiendo en clientes del estado, provocó una asociación campesina sinarquista de más de 500,000 miembros en los primeros años de la década de 1940 (Meyer, Op. Cit.)

En términos generales, fue la ideología de principios contrarrevolucionarios lo que atrajo a numerosos campesinos. Una retórica nacionalista de la participación de masas, una participación política pacífica, una visión en contra de la lucha de clases y en favor de la propiedad privada, así como su apoyo a la iglesia y una oposición a todo lo extranjero, fue lo suficiente atractivo para un campesinado cansado de falsas promesas y la violencia que cualquier revolución y su proceso de consolidación trae. Además, factores regionales, como la identidad, culturas locales, tradiciones hispanas e historias contrarrevolucionarias son también de valor fundamental para comprender dónde y por qué razones el sinarquismo recibió más apoyo, como es el caso de la región del Bajío mexicano.

Conclusión

Se han expuesto algunos de los aspectos más amplios del proceso de formación histórica de la región con base en algunas de las investigaciones de varios autores. La intención fue dar

un panorama general que permitiera entender la continuidad de algunos procesos históricos político-religiosos.

Partiendo del modo en que estas condiciones históricas han influido en la formación de la localidad de Cañada de Caracheo, se contemplan las formas de interacción entre el poder político regional y central frente a la legitimidad y preeminencia de la institución eclesiástica católica. La Iglesia católica se torna un componente importante de la identidad guanajuatense en general y del Bajío en particular, principalmente por su capacidad para permear algunos procesos sociales, políticos y de poder. En segundo lugar, se busca señalar esta interacción político-religiosa en el nivel específico de la historia local del pueblo de Cañada de Caracheo. En ella destaca la influencia de dos sacerdotes agustinos como figuras centrales de autoridad religiosa que fueron modelando el tipo de relaciones entre la autoridad civil y la eclesiástica, y algunas percepciones populares sobre la historia e identidad de los pobladores.

Actualmente en la localidad, aunque hay diversas formas de prácticas económicas, tres son las principales actividades que generan fuentes de ingreso: la ganadería, la migración hacia los Estados Unidos, y una mediana industria de talleres de ropa. La primera rama va desde el pequeño propietario de 10 cabezas de ganado hasta aquellos que poseen varios cientos de reses de diversas razas. Se trata básicamente de ganado para venta de carne y el poco que se destina a la producción de leche es para autoconsumo.

En cuanto a la migración, el 95 % de las familias en el pueblo tiene familiares que viven en Estados Unidos, o bien que trabajan por temporadas de cuatro a seis meses a lo largo del año. Los ingresos de estos migrantes permiten que se vea incrementado el nivel de vida de los residentes, reflejándose en la posesión de automóviles, construcción de casas, compra de ganado, apertura de pequeñas tiendas, o compra de máquinas industriales para elaborar ropa. Esta última rama es una industria creciente. Actualmente hay alrededor de unos 17 talleres de ropa que emplean aproximadamente a unas 100 jovencitas de entre 14 y 20 años. Los mercados principales para sus mercancías son Moreleón, Uriangato, Celaya, Salvatierra, Ciudad de México, y una pequeña parte en Estados Unidos.

Cañada cuenta con dos primarias y una telesecundaria, además de una escuela privada de monjas que funciona como primaria, secundaria, y bachillerato. Hay una pequeña clínica a

la que acuden también las personas de los pueblos cercanos. El agua potable es administrada por la Delegación Municipal, que se encarga de los cobros y la infraestructura mediante un comité.

A lo largo del año se celebran varias fiestas religiosas: La Candelaria, la Santa Cruz, la Coronación de la Virgen de los Dolores, el señor de Chalma y Corpus Cristi, pero las más importantes son la de la fiesta patronal de la Virgen de los Dolores el 5 de Abril, y la conmemoración de la muerte del padre Nieves el 10 de marzo. A esta última viene una gran cantidad de personas de los pueblos y ciudades aledañas como Cortazar, Celaya y Salvatierra, aunque también llega gente de Puebla, México y Guadalajara. A partir de 1998 se añadió como nueva celebración el 12 de octubre, fecha de la beatificación en Roma del Padre Elías del Socorro Nieves, aunque se acordó entre el cura y las personas del comité organizador que el festejo en el pueblo se lleve a cabo hasta el 10 de Noviembre.

El panorama histórico del Bajío señala la formación y permanencia de prácticas, ideas y condiciones que pueden ser comprendidas a través de los elementos que confluyen alrededor de la historia del pueblo unida inseparablemente a la de sus símbolos religiosos. En Cañada se perfila una historia local que modela las representaciones y prácticas presentes, al mismo tiempo que desde el ahora se reconfigura el pasado en función de conflictos y transformaciones de los actores que intervienen y devienen en sus propios narradores.

Bibliografía

Brading, David.(1975) *Mineros y Comerciantes en el México Borbónico (1763-1806)*, México, FCE.

González, Pedro. (1904) *Geografía Local del Estado de Guanajuato*, Guanajuato, Tipografía de la Escuela Industrial Militar-

González, Luis- (1982) *La Querencia*, Morelia, Secretaría de Educación Pública-Michoacán.

Meyer Cosío, Francisco Javier. (1993) *Tradición y progreso. La reforma agraria en Acámbaro, Guanajuato (1915-1941)*, México, INEHRM

Ávila Sánchez, Héctor.(1997) *El Bajío*, conferencia ofrecida en el CEA del COLMICH en Octubre del mismo año-

Morín, Claude. (1979) *Michoacán en la Nueva España del siglo XVIII* “Crecimiento y desigualdad en una economía regional”, México, FCE

Brading, David. (1984) *Haciendas y ranchos del Bajío. León 1700-1860*, Grijalbo, Colección Enlace, México.

Eric Wolf. (1972) “El Bajío en el siglo XVIII. (Un análisis de integración cultural), en D. Barkin (coord.), *Los Beneficiarios del Desarrollo Regional*, México, (Sep setentas, 52)

Ávila Sánchez, Héctor. (1973) *Haciendas y Pueblos en el Estado de Morelos: 1535-1810*, México: El Colegio de México.

Laurens B. Perry. (1978) Juárez and Díaz, Machine Politics in México. Dekalb.

Friedrich katz. (1974) "Labor conditions on Haciendas in porfirian México: some trends and tendencies", Hispanoamerican Historical Review, LIV.

Knight Alan.(1996). La Revolución Mexicana. Del Porfiriato al Nuevo Régimen Constitucional. Buenos Aires: Grijalbo

Sepúlveda, Manola.(1973) "El este de Guanajuato (1760-1900): microhistoria de alianzas sociales", en Cuadernos Americanos, Nueva Época, año VII, núm. 37, México.

Olivera Sedano, Alicia.(1987) *Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929. Sus antecedentes y consecuencias*, México, SEP (colección Cien de México).

Blanco, Mónica, revolución y Contienda Política en Guanajuato 1908-1913, México, El Colegio de México-UNAM, 1995, p. 125.

Moreno Manuel M., *Historia de la Revolución en Guanajuato*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1977, p. 52.

Zermeño, Guillermo y Aguilar, Rubén. 1988. *Hacia una reinterpretación del sinarquismo actual*. México: Universidad Iberoamericana.

Michales, Albert. 1966. *Fascism and Sinarquismo: Popular Nationalism Against the Mexican Revolution*. Journal of Church and State 8:234-250. Whetten, Nathan. 1948. *Rural Mexico*. Chicago: University of Chicago Press.

Praeger, Kenneth. 1975. *Sinarquismo: The Politics of Frustration and Despair* (Tesis),
Bloomington: University of Indiana

Meyer, Jean, 1979. *El sinarquismo, ¿un fascismo mexicano?* México: Editorial Joaquín
Mortiz

Negociando Territorios. Inserción socioespacial de los indígenas en el Área Metropolitana de Monterrey.

Diana Patricia García Tello

Estudiante de la maestría en Geografía Humana

El Colegio de Michoacán, extensión La Piedad.

Resumen

En la década de los noventa el Estado de Nuevo León, experimentó un notable incremento en el número de hablantes de lengua indígena que llegaron provenientes de distintos puntos de la república a insertarse social y espacialmente en el área metropolitana. El proceso de inserción, trajo consigo una serie de transformaciones sociales y físicas en el espacio receptor que llevó a los indígenas a acoplarse a la ciudad y viceversa. Así mismo, los grupos indígenas, han experimentado su propia reconfiguración socioespacial delimitando y apropiándose de espacios que son impregnados de su identidad. Como objetivo general, éste trabajo tiene la finalidad de evidenciar las transformaciones físicas y sociales ocurridas en el Área Metropolitana de Monterrey y experimentadas por la presencia de grupos indígenas, algunas de éstas serán descritas en el trabajo, tal y como son las transformaciones en el paisaje urbano o el surgimiento de grupos pro indígenas y políticas encaminadas a atender a éste sector de la población. Se presentan el caso particular dos comunidades que habitan el Área Metropolitana de Monterrey, los mazahuas del Estado de México y los mixtecos de Oaxaca, para exponer y analizar su participación en los cambios y transformaciones del espacio. Por último, se invita a la reflexión sobre la identidad como herramienta de negociación continua de los grupos indígenas ante las instituciones gubernamentales y no gubernamentales, producto de la inserción socioespacial.

Palabras clave: inserción, transformaciones socioespaciales, identidad.

Introducción

Sin duda la movilidad geográfica de la población indígena hacia las ciudades del país ha sido un tema señalado y estudiado desde la década de los cincuenta tal y como lo hizo Lourdes Arizpe con indígenas mazahuas en la ciudad de México. Por varias décadas la migración de indígenas se dirigió a ciudades como el Distrito Federal, Puebla, Estado de México entre otros. Empero, en la actualidad los procesos migratorios de grupos indígenas se experimentan en espacios ciudadanos poco comunes, como el caso en el noreste del país.

El Estado de Nuevo León, ha pasado a ocupar los primeros lugares a nivel nacional como ciudad de destino de la migración indígena. Éste espacio, se ha enfrentado a serios cambios en su constitución social, pues nos referimos a un lugar en donde la población indígena no tenía mayor representatividad y por ende no existía un cuerpo legal o institucional que atendiera a dicha población; la sociedad nuevoleonense se enfrentó con el desconocimiento mismo de indígenas pues a éstos se les asociaba con la geografía del centro-sur del país.

El propósito de este trabajo, es abordar de manera general algunas implicaciones producidas por la presencia indígena en el Área Metropolitana de Monterrey (AMM). En un primer apartado, describiremos el contexto del espacio de inserción y abordaremos las generalidades de la migración indígena para después adentrarnos en las transformaciones socioespaciales.

En particular se señalará la participación en las transformaciones socioespaciales de dos grupos indígenas, los mazahuas y los mixtecos; se puntualizarán las herramientas que han utilizado dichos grupos para insertarse y ganarse un lugar en el espacio social. Por último y como reflexión final, se invita a la discusión de la identidad como herramienta de negociación continua de los grupos indígenas ante las instituciones gubernamentales y no gubernamentales.

Desarrollo

El lugar de inserción: El Área Metropolitana de Monterrey

Al hacer referencia del Estado de Nuevo León, en particular de su área metropolitana, el imaginario social se vincula a las ideas de progreso económico, trabajo y visión empresarial. Éste imaginario, en gran medida se relaciona con el auge industrial y económico de la década de los cuarentas y setentas (Garza, 2004). Dicho proceso inició con las industrias textiles, cerceras, de acero y materiales industriales y es en el siglo XX cuando se consolida con la diversificación de la industria del cemento, vidrio, material mecánico y servicios industriales. En tiempos recientes la economía nuevoleonense, se ha dirigido al sector servicios tales como el financiero, el desarrollo de software y de clústers; la región pasó de ser una zona impulsada por la industria, a una economía dependiente del sector servicios (Garza, 2004: 723)

Esto implicó que empresas nacionales e internacionales se anclaran para expandir su mercado, lo que trajo consigo la construcción de zonas o parques industriales y consecuentemente la demanda de mano de obra. En la década de los noventa se experimenta mayor crecimiento en el sector servicios y el desarrollo de nuevos polos comárcales y habitacionales, lo que conllevó al incremento de la migración y en particular de la población indígena (Durin y Moreno, 2008:94)

Aunado al crecimiento económico, la expansión del área metropolitana seguía su curso, la primera etapa de metropolización abarcó desde los cuarenta y hasta finales de los noventa y varios municipios se unieron para conformar la tercer área metropolitana⁷ de mayor importancia económica a nivel nacional (anexo 1).

Así pues, el AMM se convirtió en foco de atracción laboral al ofrecer trabajo en varios sectores económicos tales como el sector servicios, construcción o como empeladas

⁷ Monterrey, Guadalupe, San Nicolás de los Garza, San Pedro Garza García, Santa Catarina, Apodaca, Escobedo, Juárez y García.

domésticas en las zonas habitacionales más acomodadas. Por su parte la población indígena que se insertó económicamente lo hizo laborando en el sector servicios y de la construcción así como empleadas del hogar o mozos (Durin, 2008).

Presencia indígena en el Área Metropolitana de Monterrey

Los estudios realizados sobre la migración indígena al noreste del país señalan que la movilidad geográfica hacia éste espacio se debió, principalmente, a la búsqueda de nuevas oportunidades laborales (Farán y Castillo 2001; Durín, 2008). Tímidamente la migración de indígenas hacia el área metropolitana de Monterrey, se registró desde la década de los setentas sin embargo el número de hablantes de lengua indígena (HLI) llega a ser considerable hasta los noventa. Los datos actuales señalan que hay 29, 538⁸ HLI residiendo, principalmente, en el Área Metropolitana de Monterrey.

El mayor número de HLI son el náhuatl seguido del huasteco, otomí, lenguas zapotecas, mixtecos y por último los hablantes de lengua mazahua. Datos del INEGI, estiman que una de cada cien personas habla alguna lengua indígena en el Estado de Nuevo León (anexo 2). Los lugares de nacimiento o de procedencia de los hablantes de lengua indígena son los estados de San Luis Potosí, Veracruz, Hidalgo, Estado de México, Querétaro, Puebla, Michoacán, el Distrito Federal, Oaxaca y Nuevo León.

Grupos indígenas como los mazahuas originarios del Estado de México, otomíes de Querétaro y mixtecos de Oaxaca llegaron, al igual que otros indígenas, en busca de nuevos espacios para la venta ambulante de su artesanía; aunque con el tiempo las nuevas generaciones han dejado de practicar la venta ambulante para insertarse en otros espacios laborales, como por ejemplo en el sector servicios.

Éstos grupos indígenas se distinguen de los demás por residir de manera congregada, quiere decir que comparten una misma zona habitacional y además, esto representa una mayor visibilidad a comparación de otros indígenas. Los tres grupos, viven en colonias clasificadas como marginales y de pobreza o mejor conocidas, como colonias populares. El grupo de otomíes y un grupo de mazahuas residen dentro del municipio de

⁸ INEGI, conteo de población y vivienda 2005

Monterrey, los mixtecos en el municipio de Juárez Nuevo León y otro grupo de mazahuas vive en Escobedo, todos dentro del área metropolitana.

Otra característica que comparten éstos grupos , además de vivir de manera congregada, es la actividad económica de la venta ambulante, los mazahuas se dedican a vender ramos de flores en los mercados rodantes, colonias residenciales de varios municipios o en avenidas transitadas otros mazahuas venden artículos para automóviles. Los mixtecos venden en las calles y avenidas la artesanía de figuras o bolsas que trabajan con la palma o con rafia.

La presencia de grupos indígenas viviendo en la ciudad implicó que éstos se enfrentaran con la desigualdad e ignorancia social que además desconocía su presencia y sus necesidades. De igual manera, el espacio de inserción no contaba con espacios, instituciones, departamentos u organismos dirigidos a atender al sector de la población indígena. A través de la búsqueda de soluciones a sus problemas de inserción, los grupos indígenas comienzan a salir a la luz en una sociedad mayoritaria.

Transformaciones en el espacio físico

Los individuos son susceptibles de multiplicar sus pertenencias y de pasar de un espacio a otro creando anclajes y llevando consigo su identidad y al mismo tiempo que impregna el lugar con sus valores, símbolos, costumbres y tradiciones, son impregnados por los del lugar que los recibe (Lima, 2009). La identidad de los individuos no permanece estática, la identidad social aparece como construcción simbólica formulada en relación de referentes múltiple y cambiante que son el resultado de la apropiación del espacio.

Así como la identidad no permanece estática y es susceptible a cambios en función del espacio, éste tampoco es estático ya que se encuentra e íntima relación los procesos sociales de los individuos. El espacio, tal como nos sugiere García Ballesteros, es un entorno que produce identidad cultural y un conjunto de objetos significantes (Olivera, 2005).

Entonces, al referirnos al área metropolitana de Monterrey hablamos de un espacio resultado de varios procesos sociales, económicos, políticos y culturales de una sociedad determinada a través del tiempo. Tal como sugieren varios geógrafos contemporáneos,

entre ellos Milton Santos, el espacio es producto de las relaciones sociales, esto es de los intereses, exigencias, carencias de los grupos que los habita y los viven.

La presencia de la población indígena, no sólo se reflejó en las cifras censales sino en los espacios físicos y sociales que gradualmente se fueron transformando y adaptando a las necesidades de éste sector de la población y al mismo tiempo reflejaban la poca experiencia de las instituciones gubernamentales para tratar con la población de habla indígena.

Varios han sido los espacios físicos que se han transformado debido a la presencia de indígenas que se han apropiado poco a poco los espacios, por ejemplo en San Pedro Garza García uno de los municipios más acomodados del la zona metropolitana, trabajan en el empleo doméstico jóvenes en su mayoría originarias de la Huasteca (Durin y Moreno, 2008) que los fines de semana pasean en la plaza Fátima ubicada en una zona residencial del municipio; además la Plaza Fátima, se ha convertido en punto de reunión de las señoras que buscan doméstica.

En otros puntos del área metropolitana, en el municipio de Monterrey específicamente en el cuadro del centro de la ciudad, la Macroplaza se convirtió en sitio de reunión dominical de las familias y jóvenes que buscan un fin de semana de entretenimiento. En la gran plaza, sobre todo los domingos, se observa la presencia de vendedores ambulantes de comida, dulces y aguas que ofrecen a los visitantes que buscan un día de esparcimiento.

Dentro del centro de Monterrey encontramos dos espacios con mayor impacto de transformación, el área circundante a la central de autobuses y la Alameda General Mariano Escobedo, empero éstos espacios se distingue de la plaza Fátima de San Pedro y la Macroplaza de Monterrey que sólo son utilizados y apropiados los fines de semana; pues la alameda y el área de la central de autobuses, han sido territorializado y con esto queremos decir que son espacios vividos, caminados y apropiados por los indígenas de la ciudad.

La Alameda Mariano Escobedo

Conectada por las principales avenidas de la ciudad, comunicada por varias rutas de autobuses urbanos, ubicada en el centro de la ciudad de Monterrey y rodeada de negocios

comerciales y de servicios se encuentra la Alameda General Mariano Escobedo construida desde 1861.

Adela Díaz (2008) registró que dicho lugar pasó de ser exclusivo de las clases altas y medias para después ser un espacio utilizado por la clase popular y recientemente cambió de usuarios a una población de jóvenes indígenas, provenientes de la Huasteca que encuentra en este sitio el lugar para reunirse con amigos y familiares que residen en la ciudad.

El espacio alrededor de la alameda, inició gradualmente una transformación que se debió en gran medida a la presencia recurrente de las y los jóvenes indígenas que migraban hacia el AMM en busca de empleo. Durin, Sheridan y Moreno identificaron que esta población era originaria de la Huasteca potosina y que se insertó en el sector servicios como empleados en la construcción, mozos y trabajadoras domésticas.

Los alrededores de la Alameda tímidamente se condicionaron para satisfacer los gustos y necesidades de las y los indígenas que visitaban éste lugar sobre todo los fines de semana. Hoteles, cines, discotecas, guarda maletas, stands de boletos de camión, puestos de comida típica Huasteca, centros de envío de dinero como western unión, consultorios dentales y de medicina particular son algunos de los negocios que enmarcan las transformaciones de éste espacio (anexo 3).

Además, la Alameda como punto de reunión y de llegada de los indígenas, ha sido un espacio estratégico por parte de grupos encaminados a apoyar a éste sector de la población. Por ejemplo, dos asociaciones pro indígenas⁹ han instalado sus oficinas en los alrededores, como medio para llegar a la población.

Grupos e instituciones de salud pública, han elegido éste espacio como centro de campañas para difundir programas de salud o información de educación sexual dirigidos a la población indígena. Por otro lado, también es un lugar apto para los empleadores y personas que buscan trabajo, pues se han instalado kioscos de información en donde colocan anuncios.

⁹ Nuevo León Árbol de Todas Raíces y Zihuame Mochilla

La central de autobuses

En otra zona de la ciudad, en los alrededores de la central camionera, ubicada en el centro de Monterrey tienen lugar restaurantes de comida corrida, casas y cuartos que se rentan por día, semana o mes. La central, es el primer punto que se pisa cuando se llega a la ciudad, algunos informante apuntaban que en la central y sus alrededores coincidían con sus paisanos e intercambiaban información.

Zonas como la antigua estación del ferrocarril, se convirtieron en espacios de alojamiento temporal para los indígenas que llegaban y que por lo general no conocían la ciudad; la cercanía con el punto de llegada, hizo que las colonias cercanas se acondicionaran para rentar cuartos o casas. Este proceso fue temporal, mientras los indígenas se conectaban con amigos o familiares o bien tenían el recurso para rentar en otro lugar (anexo 4).

Otro aspecto interesante, se observa en las líneas particulares de camiones, que incrementaron sus salidas y destino hacia el área de la Huasteca, sobre todo la potosina; se instalaron módulos de venta de boletos en la Alameda y fuera de la central camionera, así como las áreas más transitadas en el centro de la ciudad¹⁰.

Los espacios vividos cotidianamente, como las colonias y zonas habitacionales, también experimentaron transformaciones. Por ejemplo, los mazahuas y mixtecos han territorializado su espacio creando líneas imaginarias entre sus vecinos mestizos; construyeron capillas para sus santos, tiendas de abarrotes y centros de reunión. Estos espacios privados también dejan ver en el paisaje y su constitución la apropiación simbólica e identitaria que han hecho del espacio.

Transformaciones en el espacio social

Los espacios sociales fueron trastocados por el creciente número de migrantes indígenas; las transformaciones sociales se vivieron desde distintas arenas como la institucional, educativa; la iniciada por la sociedad civil, estudiantes, academia, medios de comunicación,

¹⁰ Como el Mercado Juárez ubicado en el primer cuadro de la ciudad de Monterrey

entre otros. En los últimos diez años la sociedad nuevoleonese, experimentó varios cambios y transformaciones sociales, a continuación se presentan algunos de estos cambios(anexo 5)

Institucionales

La primera política que se trabajó en relación con la presencia de indígenas en la ciudad, fue en la arena educativa. Se creó, en 1998, el Departamento de Educación Indígena (DEI), dependiente de la Secretaría de Educación en el Estado; a raíz de la identificación, en más de 70 escuelas primarias, de presencia de niños y niñas indígenas.

Por otro lado en el 2004, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), abrió sus puertas con la subdelegación en el Estado. La CDI, ha intervenido de diferentes maneras con la población indígena a través de una gama de proyectos productivos que los mismos grupos elaboran; apoyan a la población estudiantil universitaria con becas mensuales; talleres y pláticas sobre temas relacionados con los grupos indígenas, organización de eventos, canalización institucional, entre otros.

En el 2003, el Estado interviene para atender a la población indígena través del entonces Consejo de Desarrollo Social¹¹ a través del departamento de “marginación rural y urbana” que inició labores con los grupos indígenas radicados en el AMM con la construcción de centros comunitarios interculturales; el primero en la colonia Arboledas de los Naranjos donde habían identificado a un grupo congregado de nahuas del estado de Veracruz y el segundo en la colonia Héctor Caballero, con población mixteca.

De igual forma se iniciaron los festejos del “Día internacional de la Lengua Materna”, “El día de los pueblos Indígenas”; estos eventos permitieron la participación conjunta de las comunidades indígenas, oportunidad que brindo que entre miembros de comunidad se conocieran. El Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), eligió al AMM, como sede del taller anual en el 2007; se trabajó conjuntamente con otras instancias municipales y estatales. El DEI, también inicio jornadas de educación multicultural que pretendía sensibilizar e informar a los maestros y directores de escuelas primarias, la presencia de indígenas en las escuelas.

¹¹ Ahora Secretaria de Desarrollo Social

Formación de asociaciones indígenas

La conformación de asociaciones indígenas ha sido una herramienta que han utilizado los grupos como medio para insertarse al espacio; además facilita una mayor visibilidad y sobre todo oportunidad de “bajar recursos” de los programas de gobierno como los de la CDI o de la Secretaría de Desarrollo Social.

En el 2004 se integra la primera asociación indígena formada por mazahuas del estado de México llamada “Asociación Mazahua del Norte de México, A. C”. De ahí le siguieron otras asociaciones como “Procuración de Justicia Étnica” integrada por jóvenes universitarios nahuas y mixtecos, encaminada a atender los asuntos jurídicos de la población indígena en la ciudad.

La comunidad mixteca formó dos asociaciones, la primera “Unida Mixteca A.C” legalizada en el 2007. La segunda asociación , “Por nuestra identidad Mixteca, A. C” que queda consolidada jurídicamente en el 2008. Como principal objetivo las asaciones buscan apoyos a través de programas y representatividad ante el gobierno y las instituciones. .

La asociación “Zihuame Mocilla¹² fue formada por iniciativa de una antropóloga para trabajar con la población de nahuas en proyectos como la regularización de actas de nacimiento, apoyo para las familias en crisis, becas escolares, capacitación para el desarrollo de habilidades de liderazgo para jóvenes, entre otros.

Por último en el 2009, otro grupo de mazahuas se consolida y forma la asociación “Mazahuas de Arboledas de San Bernabé, A.C”, el nombre de la asociación hace referencia a la colonia que habitan. El grupo de otomíes forma “Hñahñu Dintuge Metige. Otomíes Defendiendo lo nuestro, A.C”. Éstas son las asociaciones más recientes.

La consolidación de grupos informales a grupos formales, responde a una misma constante que se presenta en los grupos. Primero, mayor visibilidad ante las instituciones gubernamentales y ante la sociedad; segundo, la formalidad legal del grupo permite gestionar y entrar a concursos para obtener recursos a través de proyectos productivos; tercero, la representatividad ante la sociedad mayoritaria.

¹²En español, Mujeres con Esperanza

Asociaciones y grupo pro indígenas

Por otro lado la sociedad civil y estudiantes han tomado partido en los problemas sociales que enfrentan los indígenas y a través de grupos y asociaciones formadas en su mayoría por jóvenes, se han creado grupos encaminados a apoyar a la población indígena que sobresalía de la homogeneidad mestiza de la sociedad regiomontana.

Alumnos y exalumnos de las universidades, como la Universidad de Monterrey (UdeM) y el Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey (Tec de Monterrey), se interesaron en apoyar a la población indígena. El grupo de la UdeM inició conferencias de temas relacionados con los derechos y educación indígena; por su parte, alumnos del Tec de Monterrey, de distintas carreras formaron la “Asociación Estudiantil por los pueblos indígenas” (AEPI)

En el 2008 se integró el grupo “Nuevo León Árbol de Todas Raíces” formado por jóvenes que habían trabajado en los centros interculturales, su principal objetivo, visibilizar a las comunidades indígenas radicas en el estado, enfatizando la inclusión social para la creación de una sociedad plural y con igualdad de derechos.

Academia y medios de comunicación

La presencia indígena llamó la atención de los estudiosos, un grupo de académicos y estudiantes, del INAH en Nuevo León, inició en el 2000 un estudio sobre la comunidad mixteca y otomí. Por su parte, el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), abrió una línea de investigación sobre migración indígena en el noreste del país.

Seguidos por estudiantes interesados, se realizaron tesis de licenciatura y de maestría relacionados con los grupos indígenas en el estado. La Universidad Autónoma de Nuevo León, también ingresó en este campo, con artículos sobre migración indígena.

Así mismo, academia e instituciones gubernamentales intervinieron en trabajos conjuntos para hacer diagnósticos sobre la población indígena. También han participado en la organización de eventos, conferencias y talleres sobre diferentes temas de la situación de indígenas en el AMM.

A través de los medios de comunicación, la población indígena se hizo presente con notas sobre diferentes acontecimientos, que iban desde problemas jurídicos hasta temas de exaltación de las tradiciones culturales. Al respecto, Moreno (2008), realizó un análisis del discurso de las notas periodísticas de uno de los principales diarios¹³ de circulación de la ciudad, entre otros temas, la autora aborda la representación de diferentes grupos indígenas. Por ejemplo, se estereotipa a los huicholes como “*seres mágicos*”, a los nahuas como un grupo portador de cultura, al grupo otomí como *pobres e invasores* y a los mixtecos como *migrantes e indigentes* (Moreno Zúñiga 2008:234-242).

Inserción socioespacial. El caso de los mazahuas y los mixtecos en el AMM

Dentro del área metropolitana de Monterrey se encuentran residiendo varios grupos indígenas, empero los que han sobresalido son las comunidades de mazahuas y de mixtecos, pues a través de su proceso de inserción socioespacial, enfrentaron distintos problemas que van desde la discriminación hasta la irregularidad de terreno y que en busca de una respuesta y solución a sus problemas se organizaron legalmente formando asociaciones lo que provocó la atención de la sociedad. Los mazahuas y mixtecos fueron responsables de que la mirada institucional girara hacia la población indígena, además se le puede atribuir cierta responsabilidad en la llegada de la CDI al Estado.

Estos grupos llegaron en la década de los ochenta y vivieron en un primer momento en el perímetro de la central de autobuses, con el tiempo y a través de las redes sociales que tejieron, cambiaron de residencia a distintos puntos del área metropolitana.

Los dos grupos comparten similar actividad económica, la venta ambulante. Por un lado los mazahuas salen a vender ramos de flores, otros se dedican a vender artículos para automóviles y estantería, otros tantos, venden de dulces en las salidas del metro y en las avenidas más transitadas.

El grupo de mixtecos, que también practica la venta ambulante, lo hace ofreciendo su artesanía de bolsas y figuras tejidas en palma o de rafia; algunas familias han optado por incorporar la venta de dulces y semillas que venden en las calles, avenidas principales o centros turísticos.

¹³ Periódico el Norte (1986-2006)

Sin embargo los dos grupos, fueron y siguen siendo hostigados por las autoridades debido a que la venta ambulante está prohibida o bien no cuentan con un permiso para hacerlo, por lo que éste fue uno de los principales motivos por los que la comunidad mazahua se consolidó jurídicamente y pidió apoyo a la CDI en las oficinas del Distrito Federal.

Por su parte la comunidad mixteca enfrentaba problemas con la irregularidad jurídica de sus terrenos, lo que provocó que se convirtieran en flancos de extorsiones por parte de presuntos dueños de los terrenos. Las familias mixtecas, fueron defraudadas económicamente y en busca de una solución acudieron a instituciones de gobierno sin embargo no obtuvieron respuesta. Al igual que los mazahuas, los mixtecos también se dirigieron a las oficinas centrales de la CDI para buscar ayuda para solucionar su problema de irregularidad de terrenos.

En la actualidad, el grupo de mazahuas va por su tercera entrega de pies de casa otorgadas por la CDI en vinculación con el Instituto de la Vivienda en Nuevo León; por su parte, la comunidad mixteca ha logrado la obtención legal de sus terrenos debido a la aportación económica del pintor y artista Francisco Toledo en el 2007, cuando habiéndose enterado de su presencia en el estado y del problema que les aquejaba, donó más de medio millón de pesos para pagar los terrenos de las familias mixtecas.

Las comunidades mazahuas y mixtecas, han aprendido a manejar un discurso identitario como grupo indígena que busca la permanencia de su identidad, de su cultura y de sus tradiciones en un nuevo espacio y por ende exige espacios y atención especializada o diferenciada a la demás población. A través de las asociaciones demanda espacios para que se les valore su actividad económica, pero también buscan una inclusión social. Sin duda alguna las comunidades indígenas, están experimentando un proceso de pasar de indígenas rurales a indígenas urbanos.

La identidad como herramienta de negociación

Para finalizar este trabajo se aborda la reflexión de la identidad como herramienta de negociación continua de los grupos indígenas ante las instituciones gubernamentales y no gubernamentales como producto de la inserción socioespacial. Herramienta que han utilizado para obtener recursos económicos o apoyos para la construcción de vivienda.

Cabe señalar que los indígenas, sobre todo los que se encuentran residiendo como congregados, se presentan en los espacios públicos como grupos indígenas en busca de la permanencia de la identidad en la ciudad, discurso que les ha ayudado a conseguir apoyos, como los pies de casa o material para la construcción.

Sin embargo, ésta situación es relativa, pues la condición de indígenas les abre puertas que difícilmente, se abrirían si no portaran esta identidad. Por ejemplo los jóvenes indígenas CDI les apoya con una beca mensual para estudiar la universidad o bien, la misma institución se encamina a otorgar recursos para impulsar proyectos productivos.

Tal como sugiere Gutiérrez (2008) referirse a la identidad en la actualidad, es hablar a movimientos políticos, sociales y culturales que revalorizan en el espacio público todo aquello que concierne la diversidad de grupos de pertenencia. En la actualidad nos referimos a una etnicidad producto de la construcción social y política.

Tal como lo evidencia Hiernaux (2000) al estudiar a los indígenas en el valle de Chalco, la identidad de un grupo exaltará aquellos rasgos que los distinguen de otros grupos, distinguiéndose de unos y de otros; así mismo los elementos que conforman la identidad son susceptibles de transformarse en el tiempo.

Conclusión

De esta manera, la identidad como constructor social influenciado por el espacio que se habite, ha sido un mecanismo que ciertos grupos indígenas han utilizado para insertarse socialmente al espacio y así delimitar su territorio. Los indígenas urbanos poco a poco se han integrado a la dinámica de la ciudad, sabiendo cómo y con quiénes relacionarse. Así mismo la ciudad se acopló a ellos y viceversa, los indígenas a través de su proceso de inserción comprendieron la dinámica de la ciudad y la manera de negociar espacios y territorios.

Bibliografía

Díaz, Adela (2008) “La Alameda de Monterrey: espacio estratégico de encuentro de los migrantes indígenas de la Huasteca” en Séverine Durin (coord.), *Entre luces y sombras. Miradas sobre los indígenas en el Área Metropolitana de Monterrey.*, Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, CDI, pp: 139-171

Durín, Séverine, Rebeca Moreno y Cecilia Sheridan (2007) “Rostros desconocidos. Perfil sociodemográfico de las indígenas en Monterrey” en *Revista Trayectorias*, año IX, núm. 23, Enero-Abril.

Farfán, Castillo y Fernández (2003) “Territorialidad indígena: migrantes mixtecos y otomíes en Nuevo León”, en Alicia M. Barabas (Coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. Tomo III. Etnografías de los pueblos indígenas de México, pp: 333-393

Garza, Gustavo, 1995. “Plan económico-urbanístico del área metropolitana de Monterrey. 1995-2010. Fundamentos conceptuales”, en Carlos Garrocho y Jaime Sabino (coord.) *Sistemas metropolitanos. Nuevos enfoques y perspectivas*. pp:395-452

Garza, Gustavo (2004) *Reseña de Monterrey y Saltillo, hacia un nuevo modelo de planificación y gestión urbana metropolitana de Roberto Garza Ortega*. En Estudios demográficos y urbanos, Num. 57, Septiembre-Diciembre. El Colegio de México, A.C. pp:721-729

Gutiérrez Martínez, Daniel (2008) “Las perspectivas de la etnicidad” en Daniel Gutiérrez Martínez y Helene Balsev Clausen (coords.) *Revisitar la etnicidad. Miradas cruzadas en torno a la diversidad*; El colegio de Sonora, El Colegio Mexiquense, Siglo Veintiuno Editores, pp: 7-39

Hiernaux-Nicolas, Daniel (2000) *Metrópolç y etnicidad. Los indígenas en el Valle de Chalco.*, El Colegio Mexiquense, FONCA, H. Ayuntamiento Valle del Chalco Solidaridad, dirección de cultura, México DF.

Lima, Stéphanie (2009) “Le dépassement des territoires: Bâtisseurs et passeurs d’espaces” en Vanier, Martín (Dir.), *Territories, territorialité, territorialisation*. Francia, Presses Universitaires de Rennes. pp: 167-172

Moreno Zúñiga, Rebeca (2008) “Análisis crítico del discurso periodístico sobre los indígenas: El Norte (1986-2006)” en Séverine Durin (coord.) *Entre luces y sombras. Miradas sobre los indígenas en el Área Metropolitana de Monterrey*. Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, CDI, pp: 207 -251

Olivera, Patricia E (2005) “La construcción de los espacios sociales en el contexto de la globalización” en Carlos Téllez, Patricia E. Olivera (Coords.) *Debates en la geografía contemporánea. Homenaje a Milton Santos*; El Colegio de Michoacán, Embajada de Brasil, Facultad de Filosofía y letras (UNAM), Universidad de Guadalajara, pp: 59-84

Anexo 3

Imagen de la Alameda “General Mariano Escobedo”

Para ver esta película, debe
disponer de QuickTime™ y de
un descompresor .

Anexo 4

Imagen de los alrededores de la Central de Autobuses de Monterrey

Para ver esta película, debe
disponer de QuickTime™ y de
un descompresor .

Anexo 5

Para ver esta película, debe
disponer de QuickTime™ y de
un descompresor .

Vivir (en) Tijuana. Mixtecos de Guerrero apropiando la ciudad

Olga Lorenia Urbalejo Castorena

Doctorante, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

Resumen

Los grupos indígenas que llegaron a vivir a Tijuana redefinen lo que es la ciudad a través de sus tradiciones y valores, un ejemplo son los mixtecos de Guerrero quienes migraron a Tijuana en la década de 1980, varios tenían la idea de trabajar un tiempo y regresar a sus pueblos, así algunos ya tienen diecinueve años. Vivir la ciudad no se constituye individualmente, es un hecho intersubjetivo que está mediado por la vida social y la experiencia compartida de ser indígenas migrantes. Actualmente cuando se habla de migración, en el marco de la globalización, se cree que los territorios van desapareciendo y hay una desterritorialización, debido a que las movilizaciones de población implican dejar el lugar de origen e ir más allá de las fronteras e identidades territoriales. Hoy observamos que no es así, los mixtecos de Guerrero que viven en Tijuana han reterritorializado la ciudad a través de la organización y prácticas sociales que reivindican el lugar de origen al tiempo que agregan los aspectos necesarios del nuevo contexto fronterizo y urbano. La apropian y significan desde su cotidiano, pero con la presencia de su lugar de origen.

Palabras claves:

Mixtecos de Guerrero, Tijuana, espacio urbano, territorialización, prácticas.

Introducción

El trabajo que a continuación presento parte de los resultados de mi tesis de maestría titulada: La ciudad como espacio vivido: mixtecos de Guerrero en Tijuana, en donde encontré que la forma en que los mixtecos viven y representan su espacio tiene vínculos en su territorio de origen y que si bien agregan nuevos elementos las prácticas están fuertemente encaminadas a dar continuidad a lo aprehendido en Guerrero. Se inserta de la misma forma en la discusión sobre el territorio, abierta en torno a la migración y la globalización, donde las fronteras se difuminan y la movilización de población aumenta.

Vivir las ciudades implica involucrarse día a día, recorrerla, reconocerlaPágina 68 de 160

a y significarla, no debería ser cuestionable quién la vive, sin embargo no podemos olvidar que en ciudades con fuerte atracción migratoria en ocasiones se discute quién tiene derecho a ella, los que nacieron ahí, los que llegan, quienes la consideran su hogar. Pensar que los migrantes no generan un apego sobre los espacios de recepción migratoria es una idea que se ha generalizado entre las personas, no obstante actualmente nos encontramos con grupos indígenas, por ejemplo, que viven sus ciudades con la noción de que a pesar de no haber nacido ahí también les pertenecen. Tomando de base este planteamiento el objetivo del presente texto es mostrar y analizar cómo es que un grupo indígena vive y apropiada la ciudad en la que llegaron como migrantes, así como exponer cómo el territorio es flexible y mediante las prácticas se hace posible extenderlo, concretamente abordaré el caso de los mixtecos que Guerrero que viven en la colonia Valle Verde de Tijuana.

Desarrollo

Actualmente nos encontramos migraciones que se distinguen por ser permanentes, personas provenientes de comunidades indígenas que hacen del lugar receptor de migración su hogar definitivo (Veloz, 2008, Urbalejo, 2009, Lara, 2009). Tijuana no es la única ciudad que presenta estas características lo vemos con indígenas en la ciudad de México, en Estados Unidos y Sonora, lo que nos habla de cambios en las concepciones de que tiene

sobre lugares dónde llegan a vivir los migrantes y a diferencia de lo registrado en las movilidades poblacionales de la década del 1970.

Una vez en las ciudades sobre los indígenas se han creado imágenes, cómo deben de ser o actuar, en Tijuana se refieren mucho a sus lugares de trabajo, su historia en la ciudad los condena a ciertos espacios y a formas de vivir, ser quienes muestran altares de muertos y nutren de diversidad el lugar, pero siempre desde fuera, separados, no mezclados, se les ve como los ajenos. A pesar de eso poco a poco los mixtecos se van posicionando y dándose un lugar en la ciudad, al tiempo que reconfiguran su ser étnico y sus prácticas socioculturales en la frontera.

Para analizar la apropiación y uso que hacen los mixtecos de Guerrero de Tijuana, primero expondré su llegada a la ciudad, para situar su historia, posteriormente apuntaré algunos conceptos que permiten abordar la flexibilidad del territorio y entender cómo es posible que Tijuana se viva desde la Montaña de Guerrero. Debido a que la colonia donde viven es uno de los espacios que mayor significado tiene para el grupo, me referiré a ésta para establecer cómo la han hecho parte de su territorio y también observar algunas prácticas más importantes. Para conocer la dinámica en Valle Verde abordaré la escuela primaria como parte de lo apropiado y el festejo de San Francisco de Asís, por denotar el control del espacio y ser representativa del grupo en la ciudad.

Me referiré brevemente a algunos espacios fuera de la colonia, uno laboral y otro que los mixtecos utilizan para exponerse y crear vínculos, ambos forman parte importante de la vida del grupo en la ciudad. Finalmente hablaré de las conclusiones, ahí apuntaré qué significado tiene Tijuana para el grupo.

Llegar a Tijuana

Miles son los que han llegado a Tijuana para concretar proyectos de vida, poco a poco se han sumado a la vida fronteriza y van conformado el panorama de diversidad cultural que cobija la ciudad. Así, encontramos diversos grupos étnicos, como el mixteco que se

distingue por ser uno de los más números con 3,674, seguido del purépecha con un total de 1, 309 personas (INEGI, 2000).

Fue a partir de 1970 que arribaron los primeros mixtecos a Tijuana, éstos provenían principalmente de los distritos de Huajuapán de León, Silacayoapan y Juxtlahuaca, ubicados en el centro de la Mixteca Baja de Oaxaca (Velasco, 2002: 59) -la Mixteca se distribuye por tres estados, Oaxaca, Guerrero y Puebla-. Los de Guerrero¹⁴ llegaron después, alrededor de 1984, bastó que se animaran los primeros para que se desatara este movimiento migratorio, como lo señala Valentín: “llegaron los primeros compañeros y después los demás, de dos, tres y después todos los que están”. Las redes sociales entre paisanos se afianzaron desde la llegada de los primeros guerrerenses a la frontera, el fortalecimiento de estos lazos aumenta la posibilidad de migración y facilita la inserción en los lugares receptores, por tal motivo la decisión de ir a otras ciudades es más sencilla de tomar si cuenta con apoyos, la solidaridad que fluye por estas redes es una de las ventajas que tiene formar parte de una comunidad indígena.

A su llegada a Tijuana se asentaron en la colonia Vista Hermosa, al noreste de la ciudad, y se integraron a ciertos mercados laborales marcados por los mixtecos de Oaxaca, como la venta ambulante, en los campos de cultivo californianos de Estados Unidos, unos más se emplearon en la industria, albañilería o el empleo doméstico. Las torrenciales lluvias que cayeron en 1992 sobre el estado de Baja California, causaron tantos daños que se reubicaron a varias familias que vivían en zonas de alto riesgo, los colonos de Vista Hermosa estuvieron entre ellos.

Reubicados al este de la Tijuana, hacia donde ya se encaminaba el crecimiento urbano, los mixtecos fueron dotados de terrenos (por los que pagaron 4mil pesos) y distribuidos en cuatro manzanas cercanas. El gobierno municipal les otorgó créditos para comprar material y construir sus viviendas y valiéndose del tequio¹⁵ se levantaron las casas.

¹⁴ Guerrero está dividido en siete regiones económicas: Acapulco, Centro, Costa Chica, Costa Grande, Montaña, Norte y Tierra Caliente. Los que viven en Valle Verde la mayoría del pueblo de Xochapa, municipio de Alcozauca en el distrito de Tlapa, que pertenece a la Montaña.

¹⁵ El tequio es otra forma de organización social de los mixtecos, éste es un trabajo colectivo que los hombres integrantes de la comunidad realizan, se trata de una labor donde se presta un servicio para ayudar en limpieza de las calles, construcción de iglesias o casas, entre otras actividades. También tiene su origen en la época

Así, es en la colonia Valle Verde donde viven los mixtecos de Guerrero que llegaron a Tijuana entre 1984 y 1993, los paisanos que migraron después se localizan en otras colonias hacia la misma área. Los mixtecos se negaban a ser reubicados, querían volver a Vista Hermosa, pero las autoridades no se los permitieron, ahora saben que su colonia desapareció después de las lluvias, no quedó nada.

El agrupamiento de indígenas de la misma comunidad o pueblo en un espacio, fundando colonias específicas, es característico de los migrantes indígenas. Estos enclaves étnicos en las ciudades se distinguen por la presencia de hablantes de lenguas indígenas o personas que son del mismo pueblo y se congregan en una cuadra o colonia y en su caso en vecindades o lotes, compartiendo determinadas actividades laborales (Sánchez, 2007: 357) entre los de Guerrero podemos observar estas características.

He referido la llegada del grupo a la ciudad para dar paso a cómo es vivirla, dónde habitan y qué significado tiene para ellos el crear espacios propios y formar parte de la cotidianidad de la frontera, además de observar cómo han logrado poner en convivencia su ser indígena con ser residente de Tijuana y cómo el territorio de la Montaña se ha transportado hacia su nuevo espacio. Antes de iniciar el caso concreto presentaré los conceptos que me permiten hablar de una expansión del territorio y flexibilidad del espacio, para entender con mayor claridad cómo se logra el apropiarse la ciudad.

Apuntes conceptuales

El ser humano territorializa el espacio una vez que lo apropia mediante las prácticas culturales que en él se despliegan y son compartidas entre sus habitantes, generando un territorio que sobrepasa su dimensión material, tangible, para componerse también de una simbólica, subjetiva, sobre la cual sus habitantes tendrán una representación. El territorio es entendido como “un conjunto de vínculos de dominio, de poder de pertenencia o de apropiación entre una porción o totalidad del espacio geográfico y un determinado sujeto individual o colectivo” (Montañez, 1998:20), es una fracción del espacio geográfico donde

colonial, consistía en un tributo impuesto por una autoridad colonial, la forma de pago por parte del indígena era el trabajo (Flores, 2005, en línea).

se tienen referentes identitarios comunes que se construyen, y reconstruyen permanentemente, a través de las relaciones sociales. Magnaghi considera que entre las personas que ocupan el territorio se crea un código genético en el cual se relacionan los recursos y valores construidos desde el pasado, pero que son útiles para proyectos presentes o futuros (2000) agregaría que además sirven para los espacios hacia donde se extiende.

El ejercicio de territorialidad es entendida como: “el grado de dominio que tiene determinado sujeto individual o social en cierto territorio o espacio geográfico, así como el conjunto de prácticas y sus expresiones materiales y simbólicas, capaces de garantizar la apropiación y permanencia de un territorio dado bajo determinado agente individual o social. [...]” (Montañez, 1998: 22), es lo que hace posible considerar al espacio como propio y generar un sentido de pertenencia.

Actualmente cuando se habla de migración en el marco de la globalización se cree que los territorios van desapareciendo y hay una desterritorialización, debido a que las movilizaciones de población implican dejar el lugar de origen e ir más allá de las fronteras e identidades territoriales, provocando una “pérdida de la relación natural de la cultura con los territorios geográficos y sociales” (García, 1990: 288). Si bien es cierto que hay un desprendimiento del espacio físico los migrantes hacen posible llevar al territorio al lugar de destino porque las prácticas pueden trasladarse, reconfigurando las representaciones, además resulta imposible disociar al ser humano territorio, sin el cual no se puede vivir.

Sobre si el territorio es móvil y se expande Rita Segato dice que, podría decirse que las personas llevan su territorio a cuestas y que se trata de territorios extensibles, que crecen a medida que sus perspectivas poblacionales se expanden, Kearney por su parte señala que, verse más allá del propio territorio no significa una pérdida sino tener una conciencia que aun estando fuera se pertenece, se tiene un espacio más amplio que puede ser recreado a través de las prácticas. Me refiero con este a la reterritorialidad, hacer suyo un espacio mediante la reproducción de símbolos del lugar de origen en el nuevo punto de destino, de este modo la globalización y las migraciones no desterritorializan, recomponen el sentido de territorio y las prácticas.

Mediante la territorialidad se hace posible una diferenciación entre lo que es y no es propio, se excluyen a los que no pertenecen, por esta razón conlleva un sentido de acceso a los recursos, a los símbolos, a las costumbres y a la misma tierra (Sack, 1991:196) Lo simbólico es parte integral del ejercicio de la territorialidad y un componente que delimita, por no permitir que las personas (que no pertenece al territorio que está siendo practicado) acceda a ciertos “rituales”, por ejemplo los festejos y el uso que se le da al área geográfica, existe una necesidad por compartir algunos códigos para hacer posible la participación. Los códigos son adquiridos con el tiempo, por medio de la tradición, de tal modo que el haberse desarrollado y crecido en la comunidad es un factor importante para ejercer la territorialidad, así como lo es la historia porque “[...] el territorio debe reconocerse inscrito en su propia historia.” (Echeverría: 220) puesto que ésta marca la vida de los ocupantes.

El espacio geográfico tiene dos dimensiones, el concepto ha sido discutido ampliamente en la disciplina geográfica, llegando a lo aportado por la rama cultural de la ciencia, donde el espacio tiene el siguiente significado:

Una escena donde los seres humanos se ofrecen al espectáculo, representan papeles que los valorizan, los enriquecen o les aseguran ciertos poderes, tiene en cuenta al individuo y a las iniciativas de que es autor. Nos hace descubrir el sentido que le dan los seres humanos a los decorados que los rodean y que, en gran medida, han construido. Nos hace entrar en el universo de sus valores y creencias, y aclara las estrategias que retienen en su vida social, política y cultural” (Claval, 2003).

Así, el espacio geográfico existe dos veces, en la realidad objetiva y en la representación social, pero, señala Debarbieux, el que es realmente operante es el percibido y representado, porque es el que orienta y guía las prácticas espaciales (1998:200). Un espacio que se apropia puede ser llamado vivido, pertenencia respecto al territorio o bien territorialidad y se fija por medio de la relación dialéctica y permanente que hay entre ser humano y espacio-territorio. El espacio habitado no sólo es el físico, sino el intangible, el que se practica, por esa razón se puede vivir en Tijuana, pero con la presencia de la mixteca, como lo desarrollaré enseguida.

Construyendo y significando espacios propios

La historia de los mixtecos de Guerrero en Tijuana se distingue por su gestión para obtener espacios, los cuales dinamizan como residentes. La ciudad no se vive en su totalidad sino a través de lugares cotidianos, así Valle Verde es su espacio de vida inmediato y a su llegada, una vez cubiertas sus primeras necesidades -como la vivienda- lo pobladores se organizaron para construir una escuela donde pudieran acudir los niños, quienes en un porcentaje alto no estudiaban, involucrados desde su construcción tiene una representación por los mixtecos, así lo veremos a continuación.

La escuela, un espacio de continuidad

En la colonia Obrera se fundó la primera escuela de educación bilingüe, ahí habitan un número elevado de mixtecos oaxaqueños, sin embargo los padres de familia se oponían a instalar una escuela donde sus hijos aprendieran el mixteco por considerarlo un símbolo de atraso y discriminación, según el imaginario. A pesar de las oposiciones en 1982 quedo instalada la primaria El Pípila. En Valle Verde el proceso fue muy distinto, el grupo solicitó la instalación de una escuela, se involucraron en el proyecto padres de familia, miembros del grupo mixteco, profesores que trabajaban en la primaria de la colonia Obrera, así como instituciones¹⁶.

La construcción fue una clara muestra de organización comunitaria, se crearon comisiones para construir y cuidar el material. Como indígenas, señalan, siguen apreciando y utilizando el tequio, por eso no dudaron en trabajar en una obra de beneficio común. Con la mayor parte de la infraestructura terminada el primer ciclo escolar fue el de 1994-1995, iniciaron con setenta y nueve alumnos, entre mestizos e indígenas y con esta característica continua el alumnado. Fue hasta el 18 de marzo de 1995 que se hizo la inauguración formalmente de la Escuela Primaria Bilingüe de Nueva Creación, hoy Ve' e Saa Kua' (casa de la enseñanza en mixteco de Guerrero). En este evento contaron con la presencia de

¹⁶ Las instituciones son: Zona Escolar Adjunta 711, Departamento de Educación Indígena, Departamento de Planeación Educativa del ISEP, en Tijuana, Delegación Municipal La Presa, el H. XIV Ayuntamiento de Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, Instituto Nacional Indigenista (hoy CDI) Fronteras Unidas Pro-salud A.C. Fundación de la Comunidad de San Diego, California.

profesores del Subsistema de Educación Indígena y de autoridades municipales, el encargado de dar los informes de construcción y agradecimientos fue el Principal del grupo¹⁷, el señor Fidel Apolinar (Montiel, 2004: 5).

La primaria fue su primer espacio comunitario, además de cumplir con su función educativa es privilegiada por la comunidad por ser lugar de expresión. Se enseña en mixteco como primera lengua y se da a conocer su historia, de esta manera se sintetiza la continuidad de su cultura en Tijuana, a través de la educación de los niños, la difusión y reconocimiento entre los mestizos y la utilidad de su organización en el espacio urbano. Es un espacio que convoca a su origen y pone en marcha sus usos y costumbres, además es utilizado prácticamente como centro de reuniones para ellos. De esta forma, la escuela es un logro común, pero todavía tienen proyectos educativos por cumplir, los mixtecos planean abrir una secundaria de educación bilingüe, porque argumentan que al salir de la primaria no tiene un seguimiento.

Cuando me he referido a las prácticas que se manifiestan en los espacios, las considero como el producto de la realización dialéctica entre la acción y la estructura, que se originan a partir de la estructuración del estilo de vida característico de un agente o clases de agentes. Las prácticas no están determinadas pero tampoco son producto del libre albedrío (Bourdieu en Ritzer, 1993: 501) lo que supone que existe un control social impuesto y vigilado por la cultura y grupo a los que se pertenece. En el caso de los mixtecos en Tijuana a pesar de haber esta vigilancia se permiten ciertas modificaciones, puesto que las dinámicas en la ciudad así lo requieren. Las prácticas sociales del grupo son territorializadas en Valle Verde y al interior de la colonia son trascendentes, fuera generan más un valor instrumental, como lo explicaré más adelante, pero no hay duda de que son parte de su incorporación a la ciudad y sus dinámicas.

Esta forma de tener control sobre el espacio les permite, de alguna forma, garantizar su pertenecía al grupo, a través del despliegue de elementos culturales, reconfigurados, que contribuyen a reafirmar su identidad colectiva. En su territorio se refleja la propia historia

¹⁷ En Tijuana el grupo se maneja a través de su Consejo de Ancianos, conformado por los varones de más edad. Su función central es fungir como guía, por esa razón los mixtecos acuden a ellos para conocer su opinión acerca de lo que deben hacer.

llamando la atención de los otros, las autoridades municipales son un ejemplo, esto podría pensarse como una forma de reducir distancias sociales y difuminar las fronteras culturales, no obstante es un proceso que marcha lento.

El uso espacial en la colonia tiene otras manifestaciones, sus prácticas son territorializadas y quedan más expuestas en sus fiestas religiosas. Son dos las que realizan en Tijuana, la de San Francisco de Asís, el santo más importante del pueblo de Xochapa y la del día de muertos que logra trascender el espacio de la colonia, en este texto me referiré solamente a la primera, la cual se ha convertido en la celebración más importante para la comunidad, como dice Valentín “ahora ya es conocida nuestra fiesta”.

Festejar a un santo de su devoción

Los eventos durante la celebración se circunscribe espacialmente en Valle Verde y trasciende el carácter privado que pudiera tener como evento de un grupo étnico específico para abrirse al público, donde participan mixtecos de Oaxaca, purépechas y mestizos. Cabe mencionar que este es un festejo no sólo de los que son originarios de Xochapa, porque congrega a los originarios de otros pueblos mixtecos que también residen en frontera.

En festejo tiene una organización masculina y es respaldada por el rescate del tradicional sistema de cargos religioso, que para los mixtecos de Guerrero incluye un mayordomo y entre diez y doce diputados, éstos pueden estar viviendo en Tijuana o en una ciudad de Estados Unidos y son elegidos por el Consejo de Ancianos. El mayordomo es el encargo de administrar el dinero que dan los diputados, con eso se cubren todos los gastos que se generan.

Esta práctica comprende varias actividades que se realizan en distintos espacios de la colonia, durante los tres días que dura el festejo (del 3 al 5 de octubre). El primer día¹⁸ se inicia con la preparación de los alimentos, los elaboran las esposas de los diputados, el guisado principal está hecho de carne de res y la casa destinada para esta preparación es la del mayordomo, es decir la mayordomía. En este día por la mañana se utilizan las

¹⁸ Esta descripción se baso en el festejo de 2008.

instalaciones de la primaria para realizar eventos deportivos, es importante señalar que en este evento encontramos la presencia de los funcionarios del gobierno tijuanaense, con quienes los mixtecos llevan una relación cercana.

Por la tarde se realiza una procesión encabezada por la imagen de San Francisco, inicia en el Oratorio de San José Obrero y se recorren las calles circundantes a la primaria, por las cuales viven los miembros del grupo, se hacen acompañar de la banda de niños mixtecos Itá Itá. Se finaliza en el Oratorio y el sacerdote invita a misa del 4 de Octubre la cual es muy concurrida. El sermón de la misa a San Francisco, durante el segundo día del festejo, es sólo en español, a pesar de haber quienes no lo entienden al cien por ciento o incluso no lo hablan, en otros años el padre se acompañaba de un traductor mixteco¹⁹, al finalizar la misa se reúnen en los patios de la iglesia donde se prenden cuetes y se quema el castillo, es el momento de más algarabía.

Después de la quema del castillo se dirigen a la primaria para el baile, en años anteriores se hacía en las calles de Valle Verde. El costo para entrar fue de setenta pesos por persona, pero hay quienes no pueden asistir por no tener el dinero para cubrir la entrada. Dada la importancia del festejo el baile es amenizado por bandas traídas de Guerrero sólo para la fiesta, es una de las inversiones que se hace con el dinero aportado por los diputados. Finalmente el 5 de octubre termina el festejo, el último evento es de nuevo en la escuela, se trata de la entrega de trofeos para premiar a los ganadores de las competencias deportivas. Posteriormente se habrán de elegir un nuevo mayordomo y a los diputados para planear el festejo del siguiente año.

El festejo funciona como enlace entre espacios, que se organizan y usan según las actividades, ayuda a definir la vida social y a lograr un territorio propio, que ha permitido referenciar a Xochapa en Valle Verde. Por otro lado esta práctica religiosa es un elemento de la cultura mixteca que cohesiona al grupo y reivindica sus tradiciones, celebrarla en Tijuana significa no perder los lazos con sus raíces. Entre los indígenas migrantes es frecuente regresar a la fiesta religiosas de sus pueblos de origen y ser participes de su organización, la cercanía de Tijuana con Estados Unidos permite que los guerrerenses que trabajan allá participen en la fiesta, pero sin la necesidad de transportarse a Guerrero.

¹⁹Proyecto Salesiano. Eventos del pasado, en <http://www.salesianostijuana.org/eventspast.php?oratoryid=2>

Este uso y organización del espacio se logra a través de las prácticas que se territorializan, y permiten hacerlo móvil, extensible y cambiante. Las prácticas pueden ser cotidianas²⁰ o bien menos frecuentes, como el caso del festejo, y aun así conservan “algo” del pueblo de origen, por esta razón la migración no desvincula territorialmente, sino que reconfigura la relación territorial, Las prácticas intervienen en dos sentidos en la vida de los guerrerenses, primero como generadoras de espacios y posteriormente para la apropiación y mantenimiento cultural del grupo. Es Valle Verde una colonia es reterritorializada por los mixtecos, la organización y prácticas sociales reivindican el lugar de origen, y se agregan los aspectos necesarios del nuevo contexto fronterizo y urbano.

Fuera de Valle Verde se usan pocos lugares que responden a su dinámica cotidiana individual, familiar o de pequeños grupos, no se registraron lugares de recreación o donde se reúnan para socializar, recordemos esos están dentro de su colonia. Para efectos de este texto me referiré a dos espacios importantes para ellos, uno es la Línea y otro más los institucionales, ambos son apropiados y significados por los de Guerrero.

La vida fuera de la colonia

En Tijuana el área denominada la Línea, en las cercanías de la garita de San Ysidro, muy cercana al centro de la ciudad, tiene mucha importancia económica por ser la entrada a ambos países y al mismo tiempo porque dado el número de autos y personas que por ahí circulan, se ha convertido en un lugar propicio para ofrecer mercancías de todo tipo como: artesanías, cobijas con estampados referentes a México y comida que venden tanto los comerciantes que cuenta con sindicatos propios. Las indígenas de Guerrero no tiene permisos y sin embargo han hecho de este espacio uno gran relevancia.

²⁰ Al referirnos a su vida cotidiana le damos la connotación de la rutinización que “tiene su esencia en la repetición de la acción en el tiempo” (Lindón, 2000: 188).

Viviendo la Línea

Desde su llegada a Tijuana las mixtecas de Guerrero se insertaron en la venta ambulante, sin embargo no han conseguido establecerse de manera legal, al contrario de las mixtecas de Oaxaca quienes cuentan permisos y puestos permanentes, logros que deben a su organización y gestión. Las mujeres trabajan los fines de semana y debido a la lejanía de sus viviendas han logrado rentar un local en la plaza Vive Tijuana, ahí duermen, ellas o sus hijos, y se resguardan de la policía municipal que las persiguen por no contar con los permisos. Su mercancía se reduce chicles o algún otro dulce que no requiera de mucha inversión y los ofrecen entre los turistas que se movilizan desde la garita hasta el centro y viceversa.

La apropiación de este espacio en Tijuana la han logrado mediante el uso, estrategias para conservarlo y la generación de relaciones sociales sólidas que les permiten una cohesión para enfrentar los retos del trabajo ilegal. La Línea es un espacio laboral feminizado, riesgoso y prohibido, que también es significativo para los mixtecos que no trabajan ahí, permea el significado de la ciudad para el grupo por ser uno de los primeros espacios que ocuparon laboralmente a su llegada en la década de 1980. Significa solidaridad, lucha y resistencia por parte de las mujeres y los demás integrantes del grupo lo saben y reconocen, “las paisanas” resisten y permanecen realizando su actividad económica en este lugar tan competido.

Una forma de visibilizarse ante la comunidad de residencia ha sido el uso de espacios para expresarse culturalmente, es por esto que es recurrente la aparición de indígenas en instituciones culturales, como el Centro Cultural Tijuana, el Instituto Municipal de Arte y Cultural por citar dos ejemplos, y las gubernamentales como el palacio municipal. Las actividades más recurrentes que realizan los mixtecos en las instituciones culturales incluyen el montante de altares de muertos, durante octubre y noviembre los indígenas o la presentación de la banda de música Itá Itá, para algún evento específico.

Vincularse en los espacios institucionales

El acceso a los espacios institucionales deviene de que los grupos étnicos son visto como muestra de la diversidad cultural de Tijuana y por eso se les incluyen, pero también por la una relación cercana que han establecido con el gobierno municipal. Estas relaciones buscan el apoyo de las autoridades a los proyectos del grupo, que pueden ir desde la pavimentación de una calle hasta los permisos pertinentes para realización de sus festejos en la vía pública. Por medio de sus líderes se proyectan en la esfera pública para obtener beneficios para su colonia y para el fomento de sus prácticas culturales, además reciben contactos, que posibilita el ser incluidos en planes de gobiernos y en nuevos foros donde llevar sus propuestas.

Así, los mixtecos ven en el uso de dichos espacios como instrumentales, debido que al tiempo que juegan un rol de inclusión y acercamiento son utilizados como lugares de negociación y de difusión sus prácticas culturales. Saben aprovechar las facilidades de su uso y los consideran propios, parte de su territorio tijuanaense cuando lo creen necesario.

Conclusiones

Las experiencias en los diferentes espacios configuran un significado general de lo que es vivir Tijuana, porque la ciudad se piensa en su conjunto, no obstante se viva en partes. La vida cotidiana y lo aprehendido desde la cultura de origen, se entremezclan y se expresan en las prácticas que dinamizan los espacios. La ciudad es percibida como un espacio de continuidad, donde los cargos comunales y celebraciones se matizan diferente, donde lo fronterizo franquea la cultura mixteca al maximizar su ser indígena y valerse de éste para la obtención y acceso a nuevos espacios de vida.

Encontramos un apego hacia Tijuana, un sentimiento positivo hacia una ciudad tan llena de contrastes, son parte de ella, es suya. Reafirman su continuidad cuando expresan que permanecen como grupo mixteco de Guerrero pero ahora pertenecen al lugar, además aquí han nacido muchos de sus hijos. De esta manera se ha creado un vínculo que tiene

tintes de arraigo, será importante darle seguimiento a esta veta de investigación en trabajos futuros, al igual que las valoraciones y percepciones de los integrantes de la segunda generación, los que ya nacieron en Tijuana.

La ciudad simboliza tener una propiedad y una pertenencia a Valle Verde, un anclaje físico que los ha llevado a tener bastas experiencias; pero lo más importante es que ahora es la ciudad de sus hijos, de donde ellos no se quieren ir y que se han apropiado, se sientan parte de Tijuana, tijuanaenses diría Valentín. Finalmente la ciudad sigue siendo el eje de sus proyectos futuros.

Al contrario de lo planteado por las teorías de la globalización, este contexto ha permitido dar un sentido al espacio y que en las prácticas y la forma de relacionarse entre paisanos se mantengan rasgos funcionales de Guerrero, pero que en Tijuana se reconfiguren y agregen otras que, tiene consecuencias territoriales evidentes. Las reconfiguraciones de los territorios forman parte de la historicidad de los grupos y hemos visto cómo en la ciudad se presentan en la vida de los mixtecos, que hoy son también tijuanaenses.

Bibliografía

Censo Población y Viviendo 2000, INEGI

Claval, Paul (1999). *La Geografía Cultural*, EUDEBA, Buenos Aires.

Debardieux, Bernard (1998). “Les problématiques de l’image et de la représentation en géographie”. En: Antoine Bailly et. al., *Les concepts de la géographie humaine*. París.

Echeverría Ramírez, María Clara (2000). “Descentrar la mirada: avizorando la ciudad como territorialidad”, Universidad Nacional Autónoma de Medellín.

Entrevista a Valentín Apolinar, por, Olga Lorenia Urbalejo, Tijuana, BC. 2008

García Canclini, Nestor (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México.

Lara Flores, Sara (2009). *Asentamientos indígenas permanentes en torno a zonas agroindustriales y turísticas en Sonora (disco compacto), informe final*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México.

Lindón, Alicia (2000). “La espacialidad como fuente de las innovaciones de la vida cotidiana. Hacia modos de vida cuasi fijos en el espacio” en Alicia Lindón (coord.), *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad*, Anthropos, Españ.

Montañez Gómez, Gustavo (1998). *Espacio y Territorio*, Universidad Nacional de Colombia, Red de estudios de Espacio y Territorio, Colombia.

Montiel Aguirre, Gonzalo Mauro (2004). “Reseña histórica de fundación de la escuela primaria bilingüe: Ve’ e Kua’á, Fraccionamiento Valle Verde, Tijuana B.C. octubre

Ritzer, George (1993). *Teoría sociológica contemporánea*, McGraw-Hill, México.

Sack D., Robert (1991). “El significado de la territorialidad”, en *Región e Historia en México (1700-1850)* Pedro Pérez Herrero (compilador), Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Universidad Autónoma Metropolitana, México.

Sánchez, Martha Judith (2007). “La importancia del sistema de cargos en el entendimiento de los flujos migratorios indígenas”, en Ariza Marina y Alejandro Portes (coords.) El país transnacional migración mexicana y cambio social a través de la frontera, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, México.

Segato, Rita Laura, “En busca de un léxico para teorizar la experiencia territorial contemporánea” en Herrera Gómez y Carlos Piazzini, (Des) territorialidades y (no) lugares. Procesos de configuración y transformación social del espacio. La carrerita social, Instituto de Investigaciones Regionales, Universidad de Antioquia, Medellín, Colonia, 2006

Urbalejo Castorena Lorenia (2009) La ciudad como espacio vivido: mixtecos de Guerrero en Tijuana, tesis de maestría, El Colegio de Michoacán, México.

Velasco Laura (2002). El regreso de la comunidad: migración indígena y agentes étnicos: los mixtecos en la frontera México-Estados Unidos. El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, México

Veloz Contreras, Areli (2008). “Aquí sí hay trabajo para mujeres”: Experiencias y significados de trabajo para las mujeres purépechas que laboran en las maquiladoras de Tijuana, Tesis de maestría, Universidad Autónoma de Metropolitana-Iztapalapa, México.

“De aquí, de Catarina”: Hacia los referentes de la identidad étnica entre los pai pai de Santa Catarina, Baja California

Silvia Yee

Maestría en Antropología Social, ENAH

Resumen

Santa Catarina, en el municipio de Ensenada, Baja California, es el asentamiento más importante de los pai pai. Del total de su población, estimada alrededor del centenar de personas, una parte significativa habla pai pai y/o ko’ahl, aparte de dominar el español. Las mayor parte de las actividades productivas de la gente en esta comunidad dependen de los proyectos comunales de explotación y mantenimiento de los recursos naturales de dicho territorio; no obstante lo anterior, la migración hacia los ejidos próximos y los centros urbanos del Estado en búsqueda de empleo constituyen un factor importante a considerar en la comprensión de las dinámicas sociales de este grupo.

Sus lenguas indígenas, su territorio y su manera de sobrevivir en él, así como su consciencia de ser los habitantes originarios de esas tierras, son sólo algunos de los referentes en torno a los cuales los pai pai construyen y reproducen su identidad étnica. Así pues, en la ponencia propuesta planteo abordar dicha construcción por medio de ciertas herramientas metodológicas y conceptuales de la antropología social, y bajo el entendido de que tales referentes, así como la edificación misma de la identidad étnica, son un proceso constante y siempre en cambio.

Desarrollo

Algunos presupuestos teóricos

Mucho se ha escrito sobre la identidad étnica, siendo materia de discusión no sólo de la antropología y la sociología, sino de la geografía social, la psicología social, la sociobiología, el trabajo social y la teoría educacional (Banks, 1996), entre otras disciplinas sociales. Es posible ubicar su *boom* como tema de interés alrededor de las décadas de los 60 y 70 del siglo pasado, marcadas por el lento proceso de descolonización y la creación de nuevos Estados-naciones. De esta manera, la atención “masiva” hacia tal problemática no ha sido gratuita, sino derivada de un contexto que pretendía —por lo menos en un nivel político— paliar las estrategia dominante de reducir las opciones de los grupos étnicos a la desaparición o dilución en un tipo de sociedad homogénea. Sin embargo, y en diferentes medidas, modos, tiempos y lugares, la identidad étnica de las personas se ha manifestado en un “resurgimiento” de la etnicidad, de la mano de movimientos reivindicativos de la diversidad y la multiculturalidad.

Dar cuenta detallada de los diversos enfoques teóricos sobre la identidad étnica es una tarea que requiere más espacio que el establecido para esta ponencia, ya que existe una larga lista de autores que han desarrollado planteamientos particulares al respecto. Así, tenemos los enfoques que toman la identidad étnica como construcción ligada a la modernidad, a saber, los constructivistas [por ejemplo, Epstein (1978)], la etnicidad como comunidad imaginada [representada por Yeros (1999) y Vail (1997)] y la etnicidad como buena para pensar [entre otros, Levine (1999)]; en oposición a las posturas que la caracterizan como algo “esencial” al ser humano, es decir, los llamados primordialistas {por mencionar un par de autores, Geertz [1983 (1973)] y van der Bergue (1981)}. También están los planteamientos que definen la identidad étnica como un recurso político para la obtención de beneficios simbólicos y materiales, como en el instrumentalismo [ver Cohen (1974) y Glazer y Moynihan (1975)]; y aquellos que enfatizan su carácter relacional y objetivo, como la llamada corriente generativista o interaccionista {principalmente Barth [1976 (1969)]}; pasando por los que parten de la crítica al instrumentalismo y la etnicidad como comunidad imaginada [la etnicidad como *performance*, en Bloul (1999)] y por los que abogan por la historización y contextualización radical de la identidad étnica, como en

la etnicidad sin garantías [Hall (1985), (1996) y (2000)], los estudios contemporáneos de la etnicidad [Bhabha (1994) y Chakrabarty (2000)] y la orientación arqueológica-genealógica [Restrepo (2004)]. Finalmente, se encuentran los puntos de vista que niegan la existencia de la identidad étnica más allá de la cabeza del investigador, como en la etnicidad como ficción analítica {Eriksen [2002 (1993)] y Banks (1996)}, y aquellos que hacen una relación entre la etnicidad y los modos de producción, conocidos como la etnicidad como superestructura [por ejemplo, en Wallerstein (1988) y Thompson (1989)].²¹

No obstante esta profusión de títulos para la identidad étnica, las referidas posturas teóricas en realidad están hablando de los diferentes aspectos que un mismo fenómeno social contemporáneo muestra. Tomando en cuenta lo anterior, aquí planteo considerar la identidad étnica como un proceso multifacético, donde a la diversidad de facetas o caras se suma su continuidad —y que dicho sea de paso complica la segmentación entre unas y otras—. De la misma manera, quizás no sea errado agregarle a esta representación conceptual de la identidad étnica una forma esférica. Vista así, cabe preguntarse por el armazón que sostiene y une sus múltiples dimensiones. A mi parecer, una posibilidad es que tal armazón esté hecho de la aleación de dos características básicas presentes en los humanos como seres sociales, a saber: nuestras tendencias a ser gregarios, por un lado, y a ser etnocéntricos, por el otro. Cuando digo “tendencia”, me refiero justo a eso, y no a algo absoluto, aunque quizás éstas bien podría ser incluida entre las prácticas sociales complejas que Chomsky [2006 (1972)] menciona como parte de las capacidades humanas junto, entre otras tantas, la facultad del lenguaje. Efectivamente, somos animales sociales que creamos grupos, establecemos alianzas, marcamos fronteras. En ello, el etnocentrismo nos sirve no sólo para proteger la identidad social mediante el reforzamiento de la diferenciación y la identidad positiva que aporta el “nosotros” (Tajfel, 1982) dándole cohesión al grupo, sino para delimitarnos frente a los otros y en oposición a los otros.

Así pues, en este trabajo intento basarme en una concepción de la identidad étnica holística e inclusiva, que sea dinámica en el sentido de que se adapte al caso (o a los casos) de los sujetos que en su etnicidad estudio. Para ello, es conveniente retomar como punto de

²¹ En todas estas referencias, me baso en la clasificación de las posturas teóricas sobre la etnicidad que ofrecen Bartolomé [2008 (2006)] y de Restrepo (2004).

partida la definición que ofrece Bartolomé [2008 (2006)], ya que incluye las ideas principales que subyacen a la mayoría de las hipótesis sobre la identidad étnica que he referido en este texto: “Por identidad étnica entiendo entonces *una construcción ideológica histórica, contingente, relacional, no esencial y eventualmente variable, que manifiesta un carácter procesual y dinámico, y que requiere de referentes culturales para constituirse como tal y enfatizar su singularidad, así como demarcar los límites que la separan de otras identidades posibles*” (pág. 83, cursivas del original).

A estas alturas de la presentación es conveniente señalar que aquí separo entre los conceptos de “identidad étnica” y “etnicidad”, a partir de la distinción entre “lo que no se ve” y “lo que se ve” en el trabajo de campo. Debo aclarar que tal convención terminológica ha sido ya planteada por otros autores, como Cardoso de Oliveira (1992), Cohen (1974) y Bartolomé [2006 (1997), 2008 (2006)]. Para este último autor, mientras la “identidad étnica” es un fenómeno cognitivo que permite autoidentificarse e identificar a los demás con cierto grupo étnico, la “etnicidad” se trata de un fenómeno del comportamiento, en el cual se espera del individuo la observación de ciertas conductas, en virtud de su membresía a un grupo étnico determinado. De manera general, pues, la etnicidad es la práctica o parte empírica de la identidad étnica, y ésta un tipo de identidad social de los individuos. No obstante lo anterior, no hay que olvidar esta división es artificial, ya que ambos conceptos resultan complementarios, es decir, ninguno de los dos viene de manera separada.

Hacia los referentes de la identidad étnica entre los pai pai

La etnicidad que tomo como punto de partida para hablar aquí de los referentes de la identidad étnica entre los pai pai de Santa Catarina, es la manifestada en una serie de entrevistas que realicé a trece personas de dicha comunidad, en enero de este año. Para ello, adapté el guión de preguntas que Villasana (1995) empleó para el caso de los zoques de Chiapas, y que elicitó seis puntos principales de su identidad étnica, a saber: 1) las denominaciones del grupo (autodenominación y denominación externa); 2) la autoidentificación; 3) los referentes culturales; 4) la valoración de lo étnico; 5) las relaciones (intra e intergrupales) y; 6) el conocimiento de la historia. Al respecto, debo aclarar que estos aspectos de la etnicidad de las personas entrevistadas son sólo una parte

de una etnicidad más general, conformada por su vida cotidiana y su interacción con otra gente dentro de ese marco, así como los hechos que, en contraste, caen fuera de lo común. En ese sentido, el estudio de la etnicidad en las entrevistas debe ser completada y contrastada con la observación participante realizada durante el trabajo de campo, y el conocimiento un poco más profundo de las personas que habitan en la comunidad, es decir, de sus biografías. Aún así, cualquier análisis e interpretación a partir de la etnicidad que como investigadores podemos percibir no debe ser considerado algo completo, sino sólo un acercamiento a este proceso social.

En función de lo anterior, la investigación sobre la identidad étnica entre los pai pai de Santa Catarina que actualmente estoy llevando a cabo contempla la consideración de otras fuentes de etnicidad, como el cotidiano y las historias de vida de las personas. Efectivamente, las entrevistas a partir del guión de preguntas de Villasana (*op. cit.*) fue antecedido por una pequeña biografía de cada entrevistado, obtenida por medio de ciertas preguntas claves con respecto a su lugar y circunstancias de nacimiento, familia, escolaridad y trabajo, etc. Sin embargo, en esta ocasión sólo me basaré en la etnicidad de las entrevistas con el guión de Villasana, particularmente a la de los primeros cuatro aspectos que he mencionados en el párrafo anterior.

1. Las denominaciones

Pai pai, indígena, indio, indígena nativo, paisano, catarino. Ser pai pai y ser indígena van de la mano con la permanencia en la comunidad: “Pues la gente de aquí todos somos pai pai ¿no? [...] Somos indígenas, pues sí”, afirma doña Brígida Arballo, al igual que Rogelia Cañedo: “[...] los paisanos, ¿no?, los pai pai que somos los que estamos aquí en la comunidad”. Esta autopercepción está ligada con lo que ellos perciben como la extrapercepción de su identidad: “Pero los mexicanos siempre nos dicen a nosotros los «indios» [...]” dice Telma Cañedo. La división entre los “indios” y los “mexicanos” está bien establecida: “Pues sí, les decimos, como es gente de otra parte, mexicanos, o mexicanas” (Aarón Cañedo); “Por ejemplo, les decimos que, cuando no son nativos aquí de Baja California, pues les nombramos gente blanca o mexicana. *Kilíey*” (Amado Albáñez). Sin embargo, se sabe que “ser mexicano” es una identidad nacional: “Los «mexicanos»

decimos siempre que miramos gente de afuera. Pero estamos mal ¿no?, porque somos todos mexicanos, ¿no?, porque vivimos en México. Pero así los identificamos nosotros a ellos” (Telma Cañedo). No obstante todo lo anterior, entre el resto de los grupos nativos, así como con mexicanos de otros ejidos de la región, la identificación al parecer se basa más en el origen por comunidad o poblado: “[...] los de La Huerta, los «huerteños». Los de Kiliwas son pues los «kiliwa», sí, o los «mexicanos», es la gente como de allá, los del Valle, el Llano, así” (Emilio Arce); “Sí, pues nosotros a los de La Huerta les decimos «huerteños», y a nosotros pues los «catarinos». «Catarinos» de «Catarina», pues. Y a Nécua pues «necuanos». Los kiliwa, «kiliwa»” (Aarón Cañedo).

2. *La autoidentificación*

Todos los entrevistados afirmaron “ser pai pai”. Son varias las razones para ello, entre las más comunes la que he titulado como “herencia familiar/ sangre”: “Sí, soy pai pai. [...] Porque, por parte de, por parte de mi mamá. Y pues mi abuela y, mi abuelo [...]” (Aarón Cañedo); “[...] siento que soy pai pai por nuestros antepasados [...]” (Amado Albáñez); “[...] Porque mis papás son indígenas, los papás de mis papás son indígenas y aparte los papás de los papás de mis papás también eran indígenas” (Laura Mariscal). Ligada a la herencia familiar también está la herencia lingüística, es decir, el hablar o entender uno de los idiomas nativos de la comunidad: “[Soy] Pai pai y ko'ahl, los dos cruzados [risas]. [...] Pues porque mi papá, mi mamá, pues. [...] Así lo uso pues, por mi papá y mi mamá pues, hablan así pues, yo también hablo igual. Y pues ahorita mis nietos, mis hijos, todo lo hablan” (Teresa Castro); “[...] pues algo que puedo decir que soy pai pai cien por ciento por el idioma que tengo [...]” (Rogelia Cañedo). Igualmente, la pertenencia a la comunidad es un factor importante en la autoidentificación étnica de los pai pai: “Pos, pues mi familia, me hace identificarme que yo soy pai pai y, como he vivido aquí tanto tiempo, pues” (Aarón Cañedo).

3. *Los referentes culturales*

Entre los referentes culturales más importantes de los pai pai, se encuentran las costumbres, la lengua indígena, los rasgos físicos, la herencia familiar/ sangre y la idea de comunidad.

Con respecto al rubro de las costumbres, al preguntar “¿qué o cuáles son las costumbres de la comunidad?”, algunas respuestas hicieron referencia a la fiesta tradicional con baile kuri kuri e intercambio “cultural”, por ejemplo, para Aarón Cañedo la costumbre es: “Pues, este, el baile ese de kuri kuri. Este, cuentos de las comunidades, sí, de las comunidades pues, vienen gente de varias partes de las comunidades. Cada quien canta, baila, los niños bailan, personas adultas”. Dentro de lo tradicional, se enumeraron las comidas de antes (como el atole de bellota), pero sobre todo la manufactura de artesanías: “[...] Es lo que acostumbra la gente aquí en Catarina, las mujeres” (Emilio Arce); “[...] pues nosotras también todavía estamos haciendo pues, estamos haciendo y, pues ahorita yo hago ollas de barro, canasta de pino y la fibra de agave, haciendo redes y guaraches, las redes chiquitas, las bolsitas para, para echar cosas así, y para cargar, los grandes. Antes, la gente de antes no tenía nada de, de costales para echar cosas [...] Y nosotros todavía estamos haciendo esas” (Teresa Castro). De la misma manera, una costumbre patente entre los pai pai son las reglas de cortesía, que constituyen parte de “lo que es bien visto” en la comunidad, y una característica vital de la identidad pai pai: “¿Qué es lo que me hace identificarme con los pai pai? Pues hay cosas, muy bonitas. Este, muy bon, yo digo muy bonitas, de, de darle el mejor trato a la gente que venga a visitarnos, una. Segunda, invitarle un café, este, si tienen necesidad, ayudarlo con lo que se pueda, y esa es una costumbre, máxime que nos la inculcaron nuestros padres, de poder ser, servir, a la gente. [...] Pero eso es, identificarnos como un todo pai pai [...] Pues no, creo que no [se deja de ser pai pai si deja de practicar las costumbres de cortesía], pero sí es lo básico por, para que, sea, puro pues” (Amado Albáñez). Entre las reglas de cortesía quizás pueda incluirse el respeto por el luto, costumbre que a juicio de Armando González se está perdiendo: “[...] más antes era como una tradición o costumbre, como quiera ponerle uno, se moría una gente aquí, ¿verdad?, y se guardaba el dolor, toda la comunidad lo guardaba. Y ahora pues ya, eso ya pues se acabó porque ahora pasa algo así por el estilo y, y nomás la que le duele es la familia”. Finalmente, hablar la lengua también es considerada una costumbre, que al igual que el respeto por el luto se está perdiendo, en palabras de doña Anaclea Albáñez: “Ya se está acabando todas las costumbres, todos los, todo pues. Ahora, estos ya no entienden pai pai, ni lo hablan tampoco. Por eso yo ya. Ya nosotros, cuando acabamos nosotros somos unos cuantos, ya vamos a morir, cuando me muera yo pues ya no, ya no hay pai pai”.

Efectivamente, las lenguas indígenas de la comunidad son tenidas como símbolos vivos de su identidad étnica, aunque al igual que todos los referentes culturales que aquí menciono —con excepción de la herencia familiar/sangre— no son lo determinante en la identidad pai pai. Así lo expresan las respuestas que obtuve al preguntar si una persona de Catarina que no sabe el idioma deja de ser pai pai: “No. [...] Orita, orita éste [apunta hacia Benjamín, su sobrino] no entiende pai pai, no, mi sobrino. Pero mi hermana es de aquí. Porque habla mexicano pues. Se acostumbró ¿verdad?, a su costumbrita, a lo mejor su padre, ¿verdad?, por allá [...]” (Brígida Arballo); “Pues de todos modos no, si habla español o que tiene, si habla inglés, de todos modos es indio. [...] Porque es de aquí pues, de Catarina. Porque nació aquí en Catarina” (Teresa Castro). Al respecto, cabe señalar que si bien en la comunidad se hablan dos idiomas nativos, el pai pai y el ko’ahl, la identidad étnica de las personas no está dividida en dos grupos distintos. Efectivamente, los hablantes de ko’ahl reconocen sus lazos familiares con los pai pai, de manera que se identifican con ellos y como ellos: “Hablan pai pai y ko’ahl [los pai pai de Santa Catarina]. [...] No [son un grupo diferente los que hablan ko’ahl de lo que hablan pai pai] porque, porque mi papá era pai pai y mi mamá es, el papa de mi mamá era pai pai y su mamá era ko’ahl, o sea, como que está muy ya familiarizados” (Telma Cañedo); “Pues no [los ko’ahl no se piensan como un grupo diferente]. Lo único que buscan es un respeto ¿no?, que fuera reconocida su lengua. [...] Siguen la misma línea que los pai pai pues. Son nacidos y criados aquí mismo pues, en pai pai” (Amado Albáñez).

Otro referente cultural de los pai pai son los rasgos físicos de la gente de Santa Catarina, aunque discursivamente éstos no son percibidos de manera negativa: “Muy bonitos [risas]. Muy guapos, ¡ay sí! [risas]. No pues, o sea, o sea que aquí nosotros, los pai pai pues, somos muy sanos, muy, muy bonitos, muy, pues lo que sí es que estamos muy gorditos digo yo [risas]. Mucha tortilla de harina, ¡ay sí! No pues, yo pienso que, así somos, somos más o menos. Más o menos a como eran los indios antes, ya no estamos, porque ya estamos más cruzados creo, menos” (Rogelia Cañedo); “Pues la mayoría somos morenos, altos, bueno, yo estoy muy chaparra pues, sí, la mayoría son morenos, altotes, fuertes, igual las mujeres también, no nomás los hombres” (Laura Mariscal). A partir de los rasgos físicos se contrastan con gente de otras comunidades nativas, o bien, con los mexicanos: “[...] en una comunidad hay personas que son, eh, de color moreno oscuro, y hay otros más claros y

hay otros más claros y así, hasta, incluso los de San José de la Zorra hay niños que son güeros de ojos azules, o sea, se distinguen por, por lo blanco pues” (Laura Mariscal); “[...] hay gente muy güera y hay gente más, morena así. De los nuevos pues. [...] Poquito más trigüeños. No mucho, no mucho. Porque hay otra raza ahí, hay de otros indígenas que son más prietos. Sí. [...] Ellos viven allá en la, en La Huerta” (Ernesto Flores); “Pero la sangre más pesada [risas]. La sangre más pesada, y los mexicanos para mí, son más así pues [...] sí somos iguales todos, pero nomás que, que tenemos así como, no sé, yo por mi parte como miras aquí, mi modo de ser, así soy. Pero, en mi cara o en mi cuerpo cómo, soy muy pesadota pues, como no soy mexicana [risas]. Pero sí es diferente una, cómo van a ser igual, un mexicano con un indio [risas]. Porque en el color y todo, bueno, muchas cosas hay ahí”.

En el rubro de la autoidentificación, la herencia familiar o la sangre —como he mencionado párrafos arriba— es determinante. Incluso, quizás este sea el rasgo fundamental de la identidad étnica entre los pai pai. Así, una persona puede no hablar ni entender pai pai o ko’ahl, no bailar kuri kuri en una fiesta, no saber los cuentos tradicionales o hacer artesanía, ni gustarle las comidas de antes y de hecho no vivir en Santa Catarina, y aún así, seguirá siendo pai pai si sus padres y cierta ascendencia familiar lo son. La membresía étnica se extiende hasta los que no nacieron en la comunidad, como ya ocurre con toda una generación de jóvenes que nacieron en la ciudad de Ensenada o en otros centros más urbanizados, como el ejido Héroes de Independencia o el Valle de la Trinidad, pero que descienden de esta línea familiar. Un ejemplo de ellos es Aarón Cañedo, de 18 años, quien llegó a Catarina a los cuatro, después de haber vivido desde su nacimiento en Ensenada: “[...] lo pai pai lo lleva en la sangre uno”. La herencia familiar o de sangre como requisito fundamental para la identidad pai pai me fue confirmada por Emilio Arce, es una frase más que contundente: “Usted no puede ser pai pai. [...] Si su mamá o su papá hubieran sido de aquí sí”. Por supuesto, que con mis pocos méritos de antropóloga vecinada en la comunidad no aspiraba a serlo, como tampoco pueden serlo las personas que llevan muchos años viviendo ahí si no tienen ese lazo familiar directo. Así, toda la gente de Catarina es pai pai, menos “[...] las mujeres que están casadas con indígenas pues no, son [...]” (Amalia Cañedo). Lo anterior incluye de la misma manera a los hombres casados con indígenas.

Un último referente cultural de la identidad étnica entre los pai pai es su noción de comunidad. Esta refiere al territorio —“La comunidad pues es la, es el, mmm, la comunidad es por decir de acá por la puerta trampa, ¿verdad?, de ahí pa acá es la comunidad indígena pai pai” (Amalia Cañedo)—, pero también a la relación de las personas que lo habitan con éste: “[La comunidad es] Que aquí trabajan en común la gente. Todos, unidos. Unos pa allá y otros pa acá pero están en la comunidad. Nomás pa afuera no pueden” (Emilio Arce); “Pues la comunidad somos todos, una. Y la comunidad significa, algo muy, muy profundo y muy serio para nosotros. Es una herencia que nos dejaron nuestros antepasados, que hasta ahorita la hemos podido guardar, quizás mañana no sabemos, que son, como lo dije hace, como lo dije, estas tierras no son vend, no se pueden vender, no se pueden dar, no se pueden empeñar, no se pueden, cambiar, nada. Y esa es la comunidad, y eso somos nosotros” (Amado Albáñez); “[...] a donde quiera que vaya, a donde quiera que estuviera pues pienso que, pues soy pai pai, pues sí, porque soy nacida y criada aquí [...]” (Rogelia Cañedo).

4. Valoración de lo étnico

Elicité la valoración de lo étnico a partir de los contrastes con otros grupos indígenas (nativos y migrantes) y los mexicanos, así como con gente que habla otras lenguas (que podía incluir indígenas, mexicanos y extranjeros), gente que vive en otras comunidades y ejidos (igualmente indígena y mexicana) y con gente que vive en las ciudades. Cabe señalar que la pregunta base de este aspecto de la identidad étnica, según el guión de Villasana (1995) cuestionaba por la valía de los pai pai, por ejemplo, “¿los pai pai valen menos o valen más que la gente que vive en otras comunidades?”. Así, la abrumadora mayoría de respuestas apuntaron hacia la igualdad entre el “nosotros” (los pai pai de Catarina) y el “ellos”, aunque sin dejar de mencionar que existen diferencias entre unos y otros, por ejemplo, con respecto al tipo de trabajo y los rasgos físicos: “Que los mexicanos. [...] Son iguales. [...] No, no, no diferencia en nada. [...]. Lo único nomás de los trabajos se diferencia [los pai pai de la gente de las ciudades]” (Emilio Arce); “En el aspecto físico, pues pues, pues nuestra piel está más, más quemada, de nomás trabajar, y de la ciudad pues nomás, pura computadora nomás, más fina” (Aarón Cañedo). Sin embargo, también hubo opiniones que enfatizaban la ventaja o la superioridad de los pai pai: “Pa qué te digo,

nosotros estamos muy arriba por la, el dialecto que hablamos nosotros. Nosotros no tenemos vergüenza para, si hay gente mexicano [...], nosotros le hablamos delante de ellos. Para que entiendas, y si no le entienden pa que la escuchan ¿no?” (Cesareo Arballo); “Pues, nosotros somos el raíz de México. De todos, así, nosotros parece que estamos muy por arriba, en mi pensar, así” (Brígida Arballo). Para don Cesareo Arballo, la razón de que los pai pai estén por arriba es la siguiente: “O sea que valemos más. Porque el gobierno, el gobierno mexicano, o sea el presidente nos respeta [...], todo Baja California, todo. [...] que en Ensenada que en Mexicali, todo. Y nos respetan porque nos respetan, por qué, esas son cosas que, que meramente de Baja California somos nosotros. No no no somos unos traídos de, de otra persona, o de otro estudio, «tu vienes de este lado, tu vienes de otro lado»”. De la misma manera, para doña Anaclea Albáñez el alto valor de los indios está relacionado con su originalidad, notada no por ellos, sino por los mexicanos: “Pues dicen que, que los indios valen mucho. Dicen. [...] los mexicanos, nos dicen. [...] Para ellos nosotros somos los, valemos mucho para ellos. [...] Porque somos indios o porque, no se, será por eso o, o no se. O, ellos quién sabe qué pensarán, que somos los meros indios y que, y no quieren que, eh, perdemos nuestro costumbre ni, nuestro idioma y, y nos dicen así”.

Para los pai pai, ser indio tiene ventajas, y esas ventajas se vinculan en ocasiones a el apoyo que llegan a recibir del gobierno por su condición, traducible a fuentes de empleo temporales dentro de la comunidad: “[Tiene] Ventajas [ser pai pai]. [...] ventajas porque, porque... porque somos pai pai y vivimos contentos de uno, de nuestra tierra, cuidando lo que es la naturaleza que tenemos dentro de nuestra comunidad. Y porque también por parte del gobierno pues recibimos ayuda. Pero de todos modos ¿verdad? lo que hemos recibido, pues, yo ya muy personalmente como Armando pues, me siento, pues no me conformo ¿verdad? con lo que, con la ayuda, yo siento que, como pai pai merecemos más” (Armando González); “Sí. Es algo muy, que va por, que llevas por dentro, que corre por tu sangre, por todo tu ser, y eso es ser pai pai. Y aparte pues también son garantías que tiene ¿no?, como, como pai pai, como indígena” (Amado Albáñez). En el peor de los casos, ser pai pai “[...] No me beneficia ni me... [...] Ni me afecta” (Amalia Cañedo).

En párrafos pasados he mencionado la importancia de la lengua como referente cultural para los pai pai. Y como se manifiesta en las respuestas de don Cesareo Albáñez, la

lengua es un factor que pone “por arriba” a los pai pai. Cabe agregar que las personas entrevistadas son en su mayoría hablantes de pai pai y/o de ko’ahl, o bien, lo entienden pero no lo hablan. Al preguntárseles si alguna vez han tenido vergüenza de hablar su idioma frente a gente extraña, todos invariablemente contestaron que no, con algunos con razonamientos que —lo confieso— me hicieron avergonzarme a la vez a mí de mi pregunta: “No, nunca. [...] No se, porque... porque pienso yo pues los gringos hablan su, como hablan ellos y no les da vergüenza, pues yo tampoco. ¿No? O o usted que habla, como habla, ¿no le da vergüenza no? ¡Ah!, pues yo tampoco [risas]. Pues sí, a mi no, no me da vergüenza” (Amalia Cañedo). En general, las personas se declaran orgullosas de hablar o entender el idioma: “Pues no no no, me es igual, no tengo por qué avergonzarme de mi lengua. Al contrario, sentirme orgulloso. [...] No pues yo me siento orgulloso de saber, la lengua de mis antepasados, y no, no perder la costumbre, de entenderlo de perdida. De hablarlo” (Aarón Cañedo); “No nunca, al contrario, yo creo, pienso que si entre más supiera más hablaría o practicaría porque sí a veces algunas palabras sí están difíciles” (Laura Mariscal). No obstante lo anterior, habría que contrastar el orgullo de los entrevistados con el estigma que ser indio o hablar el idioma puede acarrear: “[...] me ha tocado convivir con esas personas que igual llegan mexicanos y y ya no hablan el dialecto. «Cállate, que van a decir la gente», sí hacen ese tipo de comentarios. [...] por la, cómo se dice, la costumbre que traen desde familia pues, que muchas veces nosotros como papás a lo mejor somos orgullosos al decir «no andes diciendo que eres indio», a lo mejor el niño está blanco, o de ojos azules, «oye no vayas a andar diciendo que eres indio» porque qué va a pasar con la familia fulana, a lo mejor son personas adineradas o algo y yo quiero quedar bien con, con la familia esa entonces, muchas veces suele pasar por, por querer quedar bien con otra gente” (Laura Mariscal).

Algunas consideraciones sobre la identidad étnica pai pai

En esta presentación he tratado de dar cuenta de los aspectos principales de la identidad étnica entre los pai pai de Santa Catarina, a partir de una etnicidad que podemos llamar “discursiva” (por haberse generado a través de la entrevista). Y más que hacer conclusiones, me gustaría señalar hacia algunas cuestiones que surgen de la confrontación

entre tal etnicidad discursiva y ciertos hechos de la vida cotidiana entre estas personas, específicamente los que tienen que ver con el tipo de posesión de bienes y la vitalidad lingüística del pai pai y del ko'ahl.

Conclusión

Como puede apreciarse en las opiniones sobre qué es la comunidad, éstas hicieron referencia tanto al territorio y su extensión como a la relación de las personas con éste, lo cual incluye, entre otras cosas, el trabajo dentro de la comunidad. Efectivamente, la explotación de los recursos naturales al interior de las 63,043 hectáreas que están tituladas como los bienes comunales que conforman Santa Catarina es un derecho que corresponden sólo a sus habitantes. Dicha explotación se trata principalmente del corte de palmilla, y en años anteriores de poste de huata. Actualmente se están gestionando proyectos para otros tipos de aprovechamiento y protección del entorno como la venta de plantas regionales (conocido como “el vivero de las mujeres”), la organización de paseos ecoturísticos (senderismo, cabañas ecológicas, difusión de plantas medicinales entre los pai pai, etc.) y el cercamiento de un área para la regeneración de la palmilla. Igualmente, las tareas de mantenimiento de la comunidad, como el raspado de los ocho kilómetros de terracería que la comunica con el ejido Héroes de Independencia, y a partir de este año de la obra de pavimentación de dicha terracería, generan empleos temporales que pueden ser aprovechados sólo por personas de la comunidad.

¿Y quiénes pueden ser las personas de la comunidad? Inicialmente, los comuneros, que se validan por un certificado de derechos. En 1972, cuando se tituló la tierra, éstos eran 67, y actualmente son 53. Dado que el certificado de derechos sólo se puede obtener por sucesión o herencia a una sólo persona, el número de comuneros no puede aumentar. Por otro lado, se encuentran los derechosos indirectos, es decir, la familia del comunero. Tanto comuneros como derechosos indirectos gozan de los beneficios de su membresía a la comunidad. Esto incluye a las mujeres casadas con hombres de ahí. Al respecto, me gustaría traer a colación una ley no escrita entre los pai pai, que aunque al parecer actualmente no tiene el peso que anteriormente tenía, no hace mucho era respetada. Según

me contó Susana Hernández Pérez, mexicana que lleva veintiocho años de casada con un pai pai, esta ley estipulaba que si una mujer se casaba con un blanco y se iba de la comunidad, perdía todos sus derechos en ella, pero que si se divorciaba o enviudaba y regresaba a la comunidad, los recuperaba. Esto no era igual en el caso de los hombres, quienes podía casarse con mujeres blancas e irse de Catarina sin perder nunca sus derechos, e incluso si se quedaba a vivir en la comunidad, su mujer adquiriría los mismos derechos que el resto de las mujeres, que eran indias, aunque no se les considera indias. En función de todo lo anterior, si bien antes para ellos no era bien visto el matrimonio entre indios y mexicanos, las reglas tuvieron que relajarse ante las crecientes uniones entre parientes (que aunque es algo que se practica es considerado incestuoso), lo cual dio cierta apertura a la diversidad al interior de la comunidad.

No obstante, las restricciones con respecto a la posesión comunal de los bienes hacen que Santa Catarina sea una localidad cerrada a la intervención de personas ajenas al grupo.²² La situación legal de comunidad ha sido empleada por los pai pai como una estrategia de conservación de su identidad étnica, y de ahí el orgullo que manifiestan por ser la única comunidad nativa de Baja California: el resto de las comunidades nativas son en realidad ejidos, y esto ha provocado, en opinión de don Abelardo Ceceña, la extinción cultural de sus grupos indígenas, por ejemplo de los kiliwas, quienes vendieron sus tierras quedándose al final sin nada.

Así pues, este sentido de comunidad es lo que reivindica y mantiene unidos a los pai pai, a pesar de todas las adversidades pasadas y del presente. Y si bien actualmente ellos han encontrado las ventajas de ser indio (en el sentido de que esta condición los favorece en algunos aspectos materiales, como los apoyos que han aprendido a buscar y obtener de las dependencias del gobierno), las desventajas de otra época le han pasado la factura a varios aspectos de su identidad étnica, entre ellos, la vitalidad de sus idiomas nativos. Efectivamente, es un hecho que el pai pai y el ko'ahl son lenguas en peligro de desaparecer, aunque no se pueden dejar de reconocer los esfuerzos que hoy por hoy tanto las mismas personas de la comunidad como gente de fuera realizan para restaurar su uso. El abandono

²² Al menos que el mismo grupo lo autorice, como es el caso de la presencia de la compañía norteamericana Asociados PanAmericanos, que proyecta poner aerogeneradores y paneles de energía solar en territorio de la comunidad en los próximos años.

de estas lenguas, en gran medida, fue provocado por la entrada de la escuela, pero también por la pobreza que obligaba (y sigue obligando) a los pai pai a buscar trabajo en los ranchos mexicanos. La idiosincrasia que los pai pai ven ahora como una ventaja, es lo que los mantiene al filo de la pérdida cultural.

Bibliografía

- Banks, Marcus. 1996. *Ethnicity: Anthropological Constructions*. Londres: Routledge.
- Barth, Frederik. 1976 (1969). "Introducción", en *Grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, Frederik Barth (comp.). México: FCE.
- Bartolomé, Miguel Alberto. 2006 (1997). *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. México: Siglo XXI.
- Bartolomé, Miguel Alberto. 2008 (2006). *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Bhabha, Homi K. 1994. *The Location of Culture*. Londres: Routledge.
- Bloul, Rachel A. D. 1999. "Beyond Ethnic Identity: Resisting Exclusionary Identification", en *Social Identities* 5 (1): 7-30.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1992. *Etnicidad y estructura social*. México: Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Chakrabarty, Dipesh. 2000. *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Chomsky, Noam. 2006 (1972). *Language and Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cohen, Abner. 1974. "Introduction. The lesson of Ethnicity", en *Urban Ethnicity*, Abner Cohen (ed.). Londres: Tavistock Publications.
- Epstein, A. L. 1978. *Ethos and Identity. Three Studies in Ethnicity*. Londres: Tavistock Publications.
- Eriksen, Thomas Hylland. 2002 (1993). *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. Londres: Pluto Press.
- Geertz, Clifford. 2003 (1973). "La revolución integradora: sentimientos primordiales y política civil en los nuevos estados", en *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Glazer, Nathan y Daniel P. Moynihan. 1975. "Introduction", en *Ethnicity. Theory and Experience*, Nathan Glazer y Daniel P. Moynihan (eds.). Cambridge: Harvard University Press.

- Hall, Stuart. 1985. "Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-Structuralist Debates", en *Critical Studies in Mass Communication* 2 (2): 91-114.
- Hall, Stuart. 1996. *Questions of Cultural Identity*. Londres: Sage Publications.
- Hall, Stuart. 2000. "The Local and the Global: Globalization and Ethnicity", en *Culture, Globalization and the World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, Anthony D. King (ed.). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Levine, Hal B. 1999. "Reconstructing Ethnicity", en *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 5 (2): 165-80.
- Restrepo, Eduardo. 2004. *Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michael Foucault*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Tajfel, Henri. 1982. "Social Psychology of Intergroup Relations", en *Annual Review of Psychology* 33: 1-39.
- Thompson, Richard H. 1989. *Theories of Ethnicity. A Critical Appraisal*. Westport: Greenwood Press.
- Vail, Leroy. 1997. "Ethnicity in Southern Africa History", en *Perspectives on Africa. A Reader in Culture, History and Representation*, Richard Grinker y Christopher Steiner (eds.). Oxford: Blackwell Publishing.
- van der Bergue, Pierre L. 1981. *The Ethnic Phenomenon*. Nueva York: Elsevier.
- Villasana Benítez, Susana. 1995. *Identidad étnica entre los zoques de Chiapas. Estudio comparativo*. Tesis de la Maestría en Antropología Social. México: ENAH.
- Wallerstein, Immanuel. 1988. "Le constructions des peuples: racisme, nationalisme, ethnicité", en *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Ettiene Balibar e Immanuel Wallerstein. París: Éditions La Découverte.
- Yeros, Paris. 1999. "Towards a Normative Theory of Ethnicity: Reflections on the Politics of Constructivism", en *Ethnicity and Nationalism in Africa. Constructivist Reflections and Contemporary Politics*, Paris Yeros (ed.). Nueva York: St. Martin's Press.

Territorialidad y estrategias de uso de recursos en el Estuário Amazônico²³

Eliana Teles²⁴

Rosa Elizabeth Acevedo Marin²⁵

Resumen

El presente estudio investiga las estrategias y formas de reproducción de un grupo autodenominado cimarrón en el río Gurupá, isla Marajó, Estuario del Amazonas, norte de Brasil. En el proceso de territorialización de este grupo humano se encuentran elementos empíricos que constituyen el substrato para analizar estrategias conscientes de su reproducción biológica y simbólica. El grupo desarrolla estrategias políticas e incorpora el reconocimiento y titulación con base a instrumentos de derecho y a partir de una interpretación consciente de que ese territorio es fundamental para su reproducción biológica y social. La territorialidad del grupo cimarrón se reafirma en situaciones de conflictos socioambientales, de luchas por los derechos frente al Estado y en confrontación con el terrateniente por la permanencia en este territorio. A lo largo de este proceso de territorialización son continuamente reconstruidas estrategias para satisfacer necesidades materiales y sociales.

Palabras clave:

Estrategia, territorialidad, patrimonio

²³ Este artículo se origina del trabajo de campo e investigación documental desarrollada para elaborar el Informe de Identificación Histórico-Antropológico de las Comunidades Cimarronas en el municipio de Cachoeira de Arari (Convenio INCRA-UNAMAZ núm. 1900) titulado “Territorio Cimarrón en los ríos Arari y Gurupá: sistemas de uso, conflictos y poder en Cachoeira de Arari, Pará” coordinado por la Dra. Rosa E. Acevedo Marín.

²⁴ Geógrafa, alumna de doctorado en Antropología por la Universidad Federal de Pará, becaria del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico de Brasil (CNPq) e investigadora del Proyecto Nueva Cartografía Social del Amazonas (PNCSA).

²⁵ Profesora de la Universidad Federal de Pará, coordinadora institucional da Asociación de Universidades Amazónicas (UNAMAZ) e investigadora del Proyecto Nueva Cartografía Social del Amazonas (PNCSA).

Introducción

El presente estudio investiga las estrategias y formas de reproducción de un grupo autodenominado cimarrón (“quilombola” en lengua portuguesa) en el río Gurupá. En el proceso de territorialización de este grupo humano se encuentran elementos empíricos que constituyen el substrato para analizar estrategias conscientes o inconscientes de su reproducción biológica y simbólica (Bourdieu, 2000).

El territorio reconocido y reivindicado se localiza entre los ríos Arari y Gurupá en el municipio de Cachoeira do Arari, isla de Marajó²⁶. A lo largo y ancho de estos cursos de agua viven 154 familias cuyos parientes más cercanos ocuparon por varias generaciones el margen izquierdo del río Arari; en los años 1970 el grupo, en el aquel momento formado por 73 familias, se desplazó forzosamente para el río Gurupá, en la villa de Santana, situada en el margen derecho del río Arari, en el municipio de Ponta de Pedras. Este proceso sucedió en diversos momentos, presionados por la violencia o promesa de ocupación de lotes.

Estas acciones conducidas por terratenientes hicieron que las familias expulsadas para el río Gurupá fuesen obligadas a concentrarse en el curso medio y alto del río. Este segmento del río, para donde fueron desplazados, caracterizase por ser un área formada mayoritariamente por suelos con sedimentos pedregosos, infestados por hormigas cortadoras de hojas (“saúvas”) y generalmente inapropiadas para el cultivo agrícola. Por ello, la área reivindicada por el grupo cimarrón, que se encuentra fuera de su dominio y en manos de los terratenientes, corresponde a la franja del territorio situado entre el “igarapés” Murutucu, en el margen izquierdo del río Arari, y se extiende a lo largo del río Gurupá, bifurcándose por la hoz de este río hasta el igarapé Caju, en la bahía de Marajó.

Este trabajo pretende ser una interlocución entre la antropología, historia y geografía, y, por lo tanto, se estructura a partir de enfoques teóricos complementares y fuentes informativas diversas. El análisis resalta la trayectoria y la experiencia del grupo cimarrón y el

²⁶ La isla de Marajó, un archipiélago con 65.394 km² de extensión, situado al norte del Estado de Pará, se divide político-administrativamente en tres micro-regiones geográficas (MRG): Arari, Furos de Breves e Portel (GOVERNO FEDERAL. GOVERNO DO ESTADO DO PARÁ: PLANO DE DESENVOLVIMENTO TERRITORIAL SUSTENTÁVEL PARA O ARQUIPÉLAGO DO MARAJÓ,

2007). La micro-región Arari, la mayor de todas, ocupa la parte sur y sudeste del archipiélago y está formada por los municipios de Chaves, Muaná, Ponta de Pedras, Salvaterra, Santa Cruz do Arari, Cachoeira do Arari y Soure.

papel del Estado en relación a los procesos de ocupación y exploración en las áreas de várzea del río Arari, que desencadenan conflictos socioambientales y presión por el uso de recursos.

Desarrollo

Uso de recursos de la várzea y tierra firme

El proceso de construcción de la identidad política cimarrona en los márgenes de los ríos Arari e Gurupá se materializa en los años 1990 con la creación de ARQUIG – Asociación de Remanecientes de Quilombos del río Gurupá²⁷. La territorialidad específica se destaca en la historia de ocupación y en las formas y reglas de exploración de los recursos naturales para producir la cantidad de bienes materiales necesarios para supervivencia y reproducción simbólica²⁸. Estrategia vital, que al mismo tiempo, consolida un modo de vida marcado por la intensa relación con la naturaleza.

En su lucha por el derecho de continuar el modo de vida de sus antepasados construyese tanto una territorialidad marcada por conflictos, como una diversidad de estrategias en relación al uso de recursos que elaboran durante el proceso social de territorialización. La perspectiva ecológica se manifiesta a través de las relaciones sociales entre las unidades domésticas y la organización social teniendo en cuenta ir más allá de los postulados del sentido común que generalmente dan prioridad a la idea de “adaptación al medio”, cuando se analiza la relación ser humano y naturaleza. A propósito de esta visión de adaptación al medio, Barth (2000) elabora un cuestionamiento pertinente:

Las formas culturales aparentes pueden estar presentes en una serie de trazos que exhiben los efectos de la ecología. No me refiero al hecho de que estas reflejan una historia de adaptación al ambiente; en un

²⁷ La cartografía del territorio, realizada durante el trabajo de campo, permitió evidenciar, mediante registro de las coordenadas geográficas (uso de GPS) e información empírica de los que la área reivindicada tenía una extensión aproximada de 12.852 ha. El georreferenciamiento del territorio permitió conocer lagos, riachuelos y área de planicie inundable que anteriormente constituían el locus de la reproducción biológica y simbólica del grupo cimarrón. También pudieron ser cartografiados antiguos marcos naturales de la propia intervención humana que registran la ocupación del grupo en el área. Estos marcos corresponden a campos naturales, lagos, riachuelos, várzea, el río Gurupá, puentes y rejas que son comentados e identificados por los cimarrones.

²⁸ En 2009 se realizó la 27ª Festividad de San Raimundo Nonato, que había sufrido una interrupción de dos años, provocada por la prisión del “dueño del santo”, o Sr. Teodoro Lalor de Lima y el naufragio de un barco en el que falleció su hijo, nieto y otros familiares. En la fiesta de 2009, estuvieron presentes aproximadamente 3.000 personas y “muchos cerdos”, criados por el “festero”, fueron sacrificados. En esta fiesta los cimarrones del río Gurupá volvieron al territorio en el que muchos habían sido expulsados. Esta observación destaca el contenido de reproducción simbólica al que nos referimos.

sentido más inmediato, también reflejan las circunstancias en las que los actores se tienen que acomodar. ¿Será que estas mismas personas con los mismos valores e ideas, no adoptarían diferentes padrones de vida e institucionalizarían diferentes formas de comportamientos puestas en oportunidades diferentes ofrecidas por ambientes distintos? (BARTH, 2000, p. 30).

Con este argumento el autor subraya la importancia de un dato histórico y cultural que, en la argumentación de este trabajo, es el punto de partida. En la década de 1980 se intensificó el proceso de ocupación del río Gurupá, afluente del margen izquierdo del río Arari, que representa para los cimarrones un espacio social e histórico. De este modo, el espacio geográfico producido por sus relaciones retrata la diversidad de procesos económicos vividos por estos agentes sociales entre sí, y de estos con la naturaleza. La organización del trabajo se define entre los sujetos de las unidades domésticas – entendida como grupo presente en una determinada residencia – y el territorio en el que realizan sus actividades, determinando la organización del espacio y tiempo del grupo en la comunidad.

Cuando se habla de estrategias económicas, utilizase el concepto en el sentido que es atribuido por Bourdieu: la lógica del intercambio de dones produce bienes duraderos. En relación a prácticas y estrategias, Bourdieu (2000) elabora la hipótesis de que la actividad de producción es producto de estrategias (conscientes o inconscientes) por las que el grupo anhela satisfacer intereses materiales e simbólicos, asociados a la posesión de un patrimonio material e simbólico, lo que asegura al mismo tiempo la estructura social. En este mismo sentido no se puede hablar de estrategias económicas de los cimarrones de Gurupá sin tener en consideración la totalidad de la estructura que constituye el grupo y el contexto donde están inseridos.

En Marcel Mauss encontramos una mejor comprensión del análisis económico de las unidades familiares de los cimarrones de Gurupá, debido a que en su medio de vida prevalece el trabajo de intercambio no monetario entre las unidades familiares. A través del ensayo sobre el don, Mauss (1974) muestra que la teoría de la “dádiva” es algo más que un simple intercambio de regalos. Es anti-utilitarista, ya que constituye un acto de compromiso, implica la vida económica y está presente en todo y en todos.

Analizando las unidades domésticas en el territorio cimarrón de Gurupá es posible afirmar que en el ambiente familiar la regla social manifiesta el espíritu del don a través del **dar, recibir y devolver** de la teoría maussiana. Este don característico de poblaciones

arcaicas, según Mauss es un hecho social total, “un sistema de prestaciones totales” (1974, p. 45) que implica todas las dimensiones de la vida, ya sea en el aspecto político, económico, religioso y jurídico. Es a la vez libre y obligatorio, con y sin intereses.

El principio de reciprocidad se manifiesta en las diversas dimensiones de la vida del grupo, sin embargo, son las relaciones de producción de las unidades familiares que adquiere una dimensión relevante. Se trate no únicamente de una producción direccional para el valor del consumo, ya que existen intercambios en el seno de las unidades familiares que van desde bienes básicos hasta alimentos (harina de yuca, pescado, mariscos, “açai”). El “açai” tiene mayor valor en el mercado externo al grupo cimarrón y garantiza gran parte del sustento económico familiar.

Estos intercambios generan obligaciones y contra-obligaciones, ya que no todos tienen acceso a estos recursos. Así, quien vive cerca de la desembocadura del río tiene acceso a mariscos y pescado, pero no tiene área para plantar yuca ni “açai”. Por otro lado, quien vive en la parte alta del río Gurupá y del igarapé Aracaju cultiva mandioca, pero no tiene marisco. De este modo, entre las unidades domésticas se construye una red de prestaciones que genera obligaciones y contra-obligaciones.

Tratase de una economía doméstica que, aunque dependiente de condicionantes del mercado externo, desarrolla una “economía particular” *pari pasu* con este mercado. Aspectos de economía doméstica de los cimarrones de Gurupá se parece a los de Baruya, conforme observa Godelier (1981). Estas unidades produciendo “açai”, se articulan con estructuras capitalistas, al mismo tiempo que realizan donaciones e intercambios no monetarios con este producto. Esta práctica busca mantener cierto equilibrio en los intercambios, ya que no todas las familias en el río Gurupá tienen áreas productivas o “punta de açai”; que representa un don, una herencia, en el plano social y cultural. Sus relaciones de intercambio indican estrategias, en el sentido de la continuidad de la organización y permanencia del grupo.

Comprender las estrategias de uso de los recursos elaborados por el grupo cimarrón en el cuadro físico del territorio es la finalidad de este apartado. Estas adquieren otro significado cuando se describe y refleja el calendario agroextractivo, ya que, éste, de acuerdo con Bourdieu (2000, p. 16), “reproduce, de forma transfigurada de un sistema simbólico coherente,

los ritmos do año agrícola y, en particular, la oposición entre el período de trabajo (...) y el período de simple producción”.

El calendario agroextractivo de los cimarrones de Gurupá sigue la doble estacionalidad de la isla de Marajó: invierno (época de lluvias, de diciembre hasta finales de mayo) y verano (de inicios de junio a noviembre). Durante el invierno predomina la recolección de frutos de “bacaba”, “bacuri” y “andiroba” para el mercado y el intercambio local. También hay extracción de lianas para elaboración de artesanías. En este periodo, se hacen labores de mantenimiento y manejo de los “açazais” como limpieza del sotobosque y corte selectivo de pies de palmera.

El verano es la estación de abundancia e intenso trabajo. Es el periodo en que la várzea seca y se puede plantar, cazar, pescar y, sobre todo, coleccionar “açai”, la base económica de los cimarrones. En los quintales de las residencias, se destaca, entre plantaciones y crías de animales, el cultivo del “açazal” y la cría porcina. El “açazal” tiene una finalidad económica clara, la mayor parte de la producción se destina al mercado y sirve para la adquisición de bienes como la bicicleta, ropas e utensilios domésticos. Por contra, la cría de puercos y, también de aves, es un medio usado como reserva de valor para el periodo de invierno, cuando la obtención de alimentos es más difícil.

Sistema de producción en los “açazais”

Las formas actuales de producción de los “açazais” son similares a los “modelos” explicados por Oliveira Filho²⁹. Caracterizando las formas de explotación, en el período del auge de la extracción del caucho, el “seringal caboclo” se destacaba por la pluralidad de especies en las áreas explotadas y el uso de fuerza de trabajo familiar de origen local relacionándose con el comercio exterior a través de intermediarios y patrones locales. Por el contrario, en el “seringal do apogeu” la lógica del funcionamiento era dominada por el carácter empresarial (OLIVEIRA FILHO, 1979). La comparación entre diferentes formas de explotación de los “açazais” permite distinguir las principales características del funcionamiento de cada modelo de explotación en las cuencas de los ríos Gurupá y Arari.

²⁹ A partir de los modelos del “seringal caboclo” y el “seringal do apogeu”, el autor del trabajo “O caboclo e o bravo” muestra las diferencias que existen entre los dos modelos de explotación del caucho, así como las visiones existentes sobre la formación de una Amazonas agrícola y de una Amazonas extractiva.

En estos “açazais” existen dos modelos de explotación: 1) modelo familiar en que la explotación es realizada **por el propietario del “açazal”**, 2) modelo practicado por terratenientes en el que la extracción se lleva a cabo por arrendamiento de la propiedad (TELES RODRIGUES, 2008). En el primer caso, la unidad de explotación es familiar, el área es pequeña y la forma de explotación implica diversificación de las actividades productivas como otras formas de extracción vegetal, producción agrícola, cría de animales y pesca. En este modelo, durante la época de cosecha, los miembros de la familia recolectan los frutos de “açaf”. Para las labores de limpieza del “açazal” cuentan con la ayuda de parientes próximos haciendo lo que llaman *intercambio de día*.

Entendemos que el funcionamiento de este **modelo familiar** se aproxima del abordaje de Morgan cuando, en su estudio de las *Sociedades Primitivas*, considera la unidad familiar una forma elevada de sociabilidad económica, en la que la reciprocidad (aunque Morgan no utiliza este término) implica sentimientos, recursos e intercambios, y es específico para cada unidad familiar, lo que corresponde a un “ideal económico de las sociedades primitivas” que, gracias al grado de autarquía en el que opera, se transforma en independiente.

Esta circunstancia no se observa en el funcionamiento del **modelo de arrendamiento de la propiedad** (cuadro 1), en el momento en que hay dependencia del mercado, de la economía externa y de las oscilaciones inherentes. La explotación por arrendamiento adquiere un carácter empresarial gracias a los contratos de “mitad”³⁰ entre los dueños de los “açazais” y los recolectores de los frutos, hombres, acompañados o no por sus familias, confinados en barracas situadas en las márgenes do los riachuelos durante el periodo de la cosecha. El dueño tiene la propiedad legal de las tierras y se exime de todo el proceso de recolección del fruto, sin dejar de recibir parte del valor acordado anticipadamente por la venta del producto.

Cuadro 1 – Formas de explotación de los “açazais”

Modelo familiar	Modelo por arrendamiento
<ul style="list-style-type: none"> ▪ Unidad familiar ▪ Productividad en función del tamaño 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Unidad empresarial ▪ Desplazamiento de los recolectores

³⁰ “Meia” em português, se trata de un sistema comercial en el que el recolector de frutos (“peconheiro”) de “açaf” divide la mitad de la producción con el dueño del “açazal”.

<p>del área.</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Residencia dentro del área de explotación. ▪ Pago en efectivo de ¼ parte del precio del producto para cada ayudante en la cosecha. 	<p>para las barracas</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Contratación de mayor número de personas, incluso jóvenes. ▪ Pago por el sistema de “mitad”.
--	--

La economía doméstica, materializada en el **modelo familiar**, contradice los discursos dominantes en las interpretaciones evolucionistas, que la consideran una forma de economía débil y limitada a producción de bienes de subsistencia. Estudios de caso en el estuario amazónico muestran que el modelo familiar se mantiene a lo largo del tiempo histórico y en el contexto actual, actúa como un campo de comprensión de los modos de vida de las poblaciones tradicionales y de discusión sobre medio ambiente y sostenibilidad.

En la micro-región de Arari, el suelo de várzea³¹ favorece la abundancia de palmeras de “açai” (*Euterpe oleracea* Mart) y el cultivo de plantas de ciclo corto. No obstante, cuando se pasa por los márgenes fluviales, los que se observa en los últimos años es el absoluto dominio de “açazais”, cuyo acceso está prohibido para las familias cimarronas por determinación del terrateniente, lo que ha generado intensos conflictos. El obstáculo recae, especialmente, sobre las áreas de “açazais” que son explotadas a través de arrendamiento, mediante subasta realizada por el terrateniente, que se auto-proclama propietario de las tierras, aunque éstas se sitúen en áreas públicas, en los denominados terrenos de marina³². Sin

³¹ Los estudios sobre los ecosistemas de várzea mostrando su diversidad fueron realizados por LIMA, TOURINHO, e COSTA, (2001, p. 35). Son áreas inundables de la Amazonas Brasileña “donde las mareas contrarrestan la acción de las corrientes de los ríos y mandan sobre el régimen de inundación”. Los autores también denominan este tipo de várzea como várzeas fluvial-marinas amazónicas, situadas en el Estuario del río Pará y del río Amazonas, en la Planicie Litoral de Amapá y Nordeste Paraense y en la Pre-Amazonas Maranhense. Tratase de un ambiente rico en diversidad biológica y geomorfológica en las que las mareas diarias del Océano Atlántico constituyen el elemento dominante, por influenciar en la dirección de la corriente, intensidad de la sedimentación, calidad del agua, transporte de semillas y oscilación del nivel de las inundaciones (ídem).

³² Las áreas inmediatamente próximas al litoral son consideradas terrenos de marina, una franja de tierra que avanza de la margen del río horizontalmente hasta 33 m, medidos para dentro del terreno de acuerdo con el pleamar medio del año 1831 (Decreto Ley n° 9.740/46). De acuerdo con la legislación vigente, las tierras

embrago, los cimarrones están fuera de esta red de arrendamiento que se organiza en “barracas” situadas en el margen del río Arari y para la cual son contratados principalmente trabajadores de otros municipios como Santana, Ponta de Pedras, Cachoeira do Arari y hasta de Abaetetuba (situado al sur del archipiélago).

La región de los ríos Arari-Gurupá está formada por várzea con lagos e “igapós”, campos naturales y tierra firme que presentan elevada biodiversidad, especialmente, de especies de madera y fauna terrestre y acuática. Esta diversidad determina las zonas ecológicas preservadas y constituye lo que los autores denominan “territorios socioambientales de las poblaciones tradicionales de la Amazonas”.

Las áreas de várzea del estuario amazónico están marcadas por un conjunto de condiciones físicas y biológicas que sirven como base para la diversidad de estrategias desarrolladas por sus ocupantes a lo largo de su proceso de ocupación. A pesar de que las unidades domésticas que forman parte del grupo cimarrón de Gurupá están imposibilitadas de acceder a los recursos naturales de los márgenes del río Arari, esto no les impide que continúen desarrollando sus prácticas y técnicas en áreas alejadas de su ambiente familiar, o reinventan nuevas estrategias como las plantaciones de tubérculos y hortalizas en pequeños “torrões” que se distribuyen en una pequeña franja de várzea, elaboración de piezas de artesanía con uso de lianas y, sobre todo, ejerciendo manejo de “açazais” en los márgenes de los cursos fluviales de libre acceso.

Las várzeas al margen del igarapé Bom Jesús do Tororomba constituyen una situación social específica. Aquí el dominio de “açazais” por la familia Lalor de Lima representa una estrategia política, además de económica y ecológica. Ésta muestra la presión exigida para hacer uso de “açazais”, y no escasean las situaciones de conflicto y violencia. Inicialmente, la familia abrió cultivos de yuca que acabaron siendo devorados por bovinos y búfalos del terrateniente. Poco a poco, la selva se transformó en un “açazal”, que hoy se ha convertido en objeto de deseo del terrateniente, que usa todos los medios a su alcance para evitar que esta familia explote “el açazal hecho con sus propias manos”³³.

encontradas en esta situación son propiedad del Estado Federal (União) y son de uso común según la Ley n^o 9636, de 15 de mayo de 1998, Art. 9^o, Inc. I y II. La várzea del río Arari integra el territorio reivindicado por el grupo cimarrón e incide en la área de jurisprudencia del Servicio del Patrimonio de la Unión (SPU), conforme los términos del artículo 2, del Decreto Ley n^o 9.760/1946.

³³ Esta es una expresión citada a menudo por un jefe de una familia en el igarapé Bom Jesús do Tororomba.

El conflicto registrado en el igarapé Bom Jesús do Tororomba, en el margen del río Arari, es mucho más intenso que en el resto del territorio reivindicado por los cimarrones. En él, cinco familias del grupo resisten, desde los años 1970, cuando ocurrió el desplazamiento forzado de la mayoría del grupo, e insisten en permanecer. Tratase de un “açaisal” en las que estas unidades sociales, aprovechando la riqueza del suelo de esta porción de la várzea, cultivaban a partir de la década de 1980 llegando a formar una extensión de 110 ha, con una producción de 5.000 “paneros”³⁴/año en 1997, segundo informe técnico emitido por la empresa de Asistencia Técnica y Extensión Rural de Estado de Pará, firmado por el técnico João Pamplona de Carvalho.

En esta localidad, el Estado es el agente que actúa con más frecuencia para coartar, por instrucciones del terrateniente, a los cimarrones. El gran propietario, aprovechándose del poder que tiene dentro del municipio, busca impedir, de diversas formas, la comercialización de los frutos y el palmito de “açaf” obtenidos durante prácticas de manejo.

En coherencia con el comando organizado por el terrateniente, la familia Lalor de Lima es víctima permanente de amenazas, agresiones dirigidas por la fuerza policial – que con frecuencia se adentra en el “igarapé” para detener y amenazar el jefe familiar, acusado de “destruir” el medio ambiente. Técnicos de IBAMA (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis) y de la Secretaría de Medio Ambiente, requeridos por miembros de esta familia a cada período de manejo, una vez que la venta de productos solo pueden ser hechas bajo autorización de los referidos órganos, han negado o tardado en conceder la autorización para manejo. La trayectoria de ir y venir en busca de garantías para hacer uso del “açaisal” ha generado diversos procesos jurídicos para la familia Lalor de Lima, que en la contramano de este proceso “aprenden” los mecanismos de la legislación en relación a los derechos por la tierra, derechos humanos, derechos culturales (por el impedimento en realizar la fiesta de San Raimundo Nonato), garantías y derechos étnicos generalmente negados.

Además de esta situación, la abundancia de los “açaisais” en esta parte de los márgenes del río Arari ha atraído la presencia de ribereños de municipios vecinos, como los de Ponta de

³⁴ Se trata de un recipiente artesanal donde los frutos de “açaf” son acomodados para su comercialización. Un “panero” lleno corresponde a 4 racimos de frutos de “açaf” según medida local. Cada panero corresponde a una lata de 15 kg y en la última cosecha, éste se vendió por R\$ 7,0 en el río Arari y R\$ 12,0 en el Puerto de Icoaraci (Belém, Pará).

Pedras, que normalmente saquean las casas en busca de animales domésticos, y sobre todo, de frutos de “açai”.

Las tierras de marina son propiedad del Estado Federal (União), sin embargo, el terrateniente se auto-proclama como propietario legítimo del “açaizal”. Además de esto, incumple la ley cuando realiza la subasta de arrendamiento del “açaizal”. Desde el punto de vista de la legislación laboral, el arrendador, el agente que arrenda el “açaizal”, es el responsable por mantener bien actualizado el sistema comercial local; transportista, encargado (un tipo de capataz que trabaja como vigilante de los “açaizais”), “barraquero” y “peconheiros”. Jóvenes y adultos de las familias ribereñas de diversas localidades y, en algunos casos, de los cimarrones, durante el periodo de recolecta se aloja en “barracas” construidas en los márgenes de los cursos de agua, en condiciones precarias³⁵. En este proceso de explotación, el arrendador contrata el “barraquero” y este, a su vez, contrata los recolectores de frutos. Por ejemplo, si el recolector produce diez latas, una es para el “barraquero”, y las nueve restantes las tiene que dividir a medias con el arrendador. Los accidentes de trabajo son frecuentes entre los jóvenes contratados para este servicio.

Los cimarrones del río Gurupá tienen prácticas diferenciadas de comercialización del “açai”. Tratase de una economía doméstica que, aunque dependiente de condicionantes del mercado externo, desarrolla una “economía particular” *pari pasu* con este mercado. Aspectos de economía doméstica de los cimarrones de Gurupá se parece a los de Baruya, conforme observa Godelier (1981). Estas unidades produciendo “açai”, se articulan con estructuras capitalistas, al mismo tiempo que realizan donaciones e intercambios no monetarios con este producto. Esta práctica busca mantener cierto equilibrio en los intercambios, ya que no todas las familias en el río Gurupá tienen áreas productivas o “punta de açaizal”; que representa un don, una herencia, en el plano social y cultural.

En la última cosecha de “açai”, en el año 2009, las 220 familias censadas en la ARQUIG y constituyentes del grupo cimarrón de Gurupá tuvieron acceso a los “açaizais” de la várzea, gracias a una preliminar expedida por el Ministerio Público Federal. Éstos, se dividieron en seis sectores. Cada uno albergaba una barraca que recibía los frutos recolectados. Durante la asamblea de productores se aprobó la siguiente propuesta: cada recolector (jefe

³⁵ El programa de televisión “Domingo Espectacular” de la TV Record exhibió el día 11 de abril de 2009 un reportaje sobre trabajo esclavo en los “açaizais” de Ponta das Pedras, municipio que limita con Cachoeira do Arari, en este trecho del río Arari.

familiar) se quedaba con el 5% de la producción, 10% iba para la asociación ARQUIG y el 40% restante era depositado. Hay familias y/o personas que no consiguen subir en la copa de la palmera para recolectar los racimos de “açai” por motivos de enfermedad o edad, en estos casos, éstas reciben una donación de paneros de “açai”. El valor recibido proviene del 40% que é depositado por cada recolector.

Para la recaudación de paneros de “açai” se contrataron 5 embarcaciones para cada día de la semana, lo que corresponde a cinco viajes para el Puerto de Icoaraci, Belém (Pará). La recaudación del día era responsabilidad de la persona que recaudaba la producción de los frutos en las barracas y la transportaba al puerto de Icoaraci; ésta entregaba a intermediarios, que a su vez, mantenían contratos fijos con los comerciantes locales. No obstante, en este año 2010, el terrateniente que se auto-proclama propietario de las tierras entró con una demanda en la justicia con el objetivo de impedir el acceso libre de los cimarrones a los “açazais”.

La limitación al acceso de los recursos genera un conflicto entre los cimarrones y el terrateniente, lo que “interfiere directa e indirectamente en la vida personal, familiar, comunitaria e intensifica la movilización política” (ACEVEDO MARIN, 2008). En este sentido, interesa comprender este proceso de transformación vinculado al cultivo de “açai” que implica la dinámica del conflicto, pero también aquella provocada por el desplazamiento forzado. El grupo de familias que fue desplazado para el río Gurupá o para otra margen del río Arari busca establecer una nueva relación con el ambiente con el objetivo de superar las limitaciones de los recursos, lo que permite entender la intensificación de los monocultivos de “açai” en los márgenes del río Gurupá.

De acuerdo con las declaraciones de los entrevistados, la práctica del cultivo de “açazais” se intensificó a partir de la segunda mitad de la década de 1990. Los registros realizados en 2008 en los pequeños ríos que integran la cuenca del río Gurupá muestran el dominio de “açazais” en la várzea y la aparición, en segmentos de los cursos de agua, de señales avanzadas de sedimentación, sobre todo en el río principal, cuyo lecho aparece poco profundo y con una mayor anchura entre los dos márgenes. En el pasado este río era bastante estrecho. Según Manuel de Jesús Batista (conocido por Severino) “antes las copas de los árboles de las márgenes del Gurupá eran como la avenida de Presidente Vargas, se tocaban unas con las otras”.

Bourdieu (2000), en su estudio sobre los Kabila, destaca que las prácticas sociales observadas dentro de una formación social orientada para la reproducción simples de su propio fundamento, o la reproducción biológica del grupo y la producción de la cantidad de bienes necesarios a su subsistencia, es indisoluble de la reproducción de relaciones sociales e ideológicas en las que (y por las que) el grupo realiza y legitima las actividades de producción. Estas pueden ser analizadas como “*producto de estrategias* (conscientes o inconscientes) por las que los individuos o los grupos anhelan satisfacer intereses materiales y simbólicos” (BOURDIEU, 2000, p. 164). La posesión del patrimonio material y simbólico es el medio para satisfacer estos intereses.

Un “patrimonio” es, por ejemplo, la várzea, reconocida por su diversidad biológica, fundamental, para la riqueza de la ictiofauna; y por su diversidad cultural, como la del mito de la *Serpiente Grande* que está presente en la memoria colectiva del grupo y traduce la modificación en el medio ambiente. No obstante, el cultivo intensivo de la palmera de “açai” como estrategia económica altera el ciclo de la várzea y lo que representa un “modo de vida”, una cultura, en rápida transformación. Al mismo tiempo que el “açai” insiere la economía del grupo cimarrón en el mercado externo, nuevos conflictos se establecen y se añaden con estrategias (como las matrimoniales) que marcan la organización social del grupo por generaciones, como ya fue comentado. Los cada vez más escasos espacios de vivencia y trabajo – es decir, la várzea del río Gurupá – los intereses de las unidades domésticas pueden diferenciarse y oponerse. Esta es la situación de miembros de la comunidad que no poseen áreas productivas de “açai”, los cuales orientan sus actividades para corte y venta de madera, que ya es escasa, lo que despierta tensiones y conflictos internos y, también, con el poblado cercano de Caracará.

Esta comunidad y su organización política, ARQUIG, especialmente, define estrategias para defender un modo de reproducción (Bourdieu, 2000), una **territorialidad específica** en la que la utilización de los recursos naturales mediante formas de uso común tiene una expresión de identidad que se traduce en reivindicación de un territorio perteneciente.

Conclusión

Los márgenes del río Gurupá, transformados en áreas de monocultivo del “açai” por algunas familias que accedieron a recursos crediticios, se convirtieron en áreas limitadas para las necesidades del conjunto. En estas “puntas de açai” las relaciones sociales se diferencian entre aquellos que pueden retirar los frutos, con la permisión del dueño, y aquellos que tienen que acordar un contrato con los arrendadores (común entre jóvenes, inclusive niños).

La compleja realidad socioambiental de este grupo implica conocer las relaciones con el ambiente y los modos de vida. Esta comprensión fundamentase en lo que son consideradas “zonas ecológicas” conquistadas, controladas, disputadas por los agentes sociales (ALMEIDA; SHIRAIISHI NETO; MARTINS, 2005).

En este sentido, comprender estas prácticas es central en esta proposición de investigación. Por eso es necesario buscar aportes técnicos y empíricos que la sustenten, la disputa entre los cimarrones y los demás productores de “açai” de esta parte de la isla de Marajó, y en diferentes momentos. Además, buscase interpretar las formas como los cimarrones de Gurupá se relacionan con otras formas de exploración y/o con otros grupos en esta parte del estuario amazónico.

Las constantes reivindicaciones de los cimarrones ante el Ministerio Público Federal por la conquista de derechos de recolección de los frutos de “açai” en la várzea, constituye una estrategia política. En los últimos años, los cimarrones han accionado diversas instituciones para la elaboración de proyectos económicos que alivien la falta de tierras aptas para agricultura y recursos extractivos³⁶. En todo caso, la cuestión de base permanece, es decir: el agotamiento de la tierra y de los recursos de la ictiofauna en los márgenes del río Gurupá y las prohibiciones para acceder a la diversidad de medios de vida que se abunda en el margen derecho del río Arari.

La movilización política pretende modificar este panorama y orientar sus esfuerzos para la titulación de los territorios colectivos, con la finalidad de retirar el control del territorio tradicional a los terratenientes. En emergencia, el fortalecimiento de la identidad

³⁶ Los cimarrones reciben asesoramiento de la Asociación de Amigos de la isla de Marajó - ONG-AMAI. En 2004 consiguieron financiación para el cultivo de “grandes” plantaciones de yuca.

negra es el eje central de esta movilización. El informe mencionado afirma que los conocimientos, prácticas y representaciones sobre el ecosistema del río Arari constituyen una herencia de los cimarrones, que, añadida a un territorio reconquistado, podrá fundar las bases de experiencias de etnodesarrollo. El grupo desarrolla estrategias políticas para el reconocimiento y titulación con base a instrumentos de derecho y a partir de una interpretación consciente de que ese territorio es fundamental para su reproducción biológica y social.

Así, esta investigación plantea la cuestión de que la territorialidad del grupo autodenominado cimarrón de los ríos Arari y Gurupá se reafirma en situaciones de conflictos socioambientales, de luchas por los derechos frente al Estado y en confrontación con el terrateniente por la permanencia en este territorio. A lo largo de este proceso de territorialización son continuamente reconstruidas estrategias para satisfacer necesidades materiales y sociales.

Bibliografía

ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth *et al.* (2008). *Territorio quilombola nos ríos Arari Gurupá: sistemas de uso, conflituosidade e poder em Cachoeira do Arari, Pará*. Belém Pará: Associação de Universidades Amazônicas – UNAMAZ; INCRA. 310 f.: il. ; 31cm.

ALMEIDA, A W. B; NETO, J. S.; MARTINS, C. C. (2005). *Guerra ecológica nos babaçuais: o processo de devastação das palmeiras, a elevação do preço de commodities e aquecimento do mercado de terras na Amazônia*. São Luís: Lithograf. 186p.

----- (2008a). *Antropologia dos arquivos da Amazônia*. Rio de Janeiro: Casa 8/Fundação Universidade do Amazonas. 192p.

BARTH, Fredrick. *O gurú, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000. 244p.

BOURDIEU, Pierre (1972). *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Précédée de trois études d'ethnologie kabyle. Genebra: Droz. (Reimpressão: Paris: Points-Seuil, 2000).

LIMA, R. R.; TOURINHO, M. M.; COSTA, J. P. C. (2001). *Várzeas flúvio-marinhas da Amazônia brasileira: características e possibilidades agropecuarias*. 2. ed. Belém: FCAP. Serviço de Documentação e Informação. 342 p.

GODELIER, Maurice (1981). *Moeda, sal e circulação das mercadorias entre os baruyas da nova Guiné*. In: CARVALHO, Edgar Assis de (Org.) *Godelier: Antropologia*. São Paulo: Ática. p. 124-148.

MAUSS, M. *Ensaio sobre a dádiva. Formas e razões de troca las sociedades arcaicas*. In: *Sociología e Antropologia*. São Paulo: Edusp. V. II. 1974, p. 39-67.

MORÁN, E. F. A ecología humana das populações da Amazônia. Petrópolis: Vozes. 1990. 367p.

OLIVEIRA FILHO, J. P. de (1979). O caboclo e o bravo: notas sobre duas modalidades de força de trabalho na expansão da fronteira amazônica no século XIX. *Encontros com a civilização brasileira*, Rio de Janeiro, n. 11, p. 101-140.

TELES RODRIGUES, E. Ecología e recursos dos ríos Arari e Gurupá. In: ACEVEDO MARIN, R. E. et al. Territorio Quilombola nos ríos Arari e Gurupá: sistemas de uso, conflituosidade e poder em Cachoeira do Arari, Pará. Belém, Pará: Associação de Universidades Amazônicas – UNAMAZ; INCRA. 2008. p. 202-256.

Nuestra tierra, nuestro bosque, nuestras costumbres: La organización de curanderos tradicionales ñahñu en defensa de los territorios sagrados en el municipio de Lerma, México.

Saúl Alejandro García

Universidad Intercultural del Estado de México
San Felipe del Progreso
otopame@yahoo.com.mx

Resumen

Como es sabido, desde tiempos prehispánicos, los grupos indígenas han vivido en lugares de mayor riqueza biológica y eco sistémico. Aguirre Beltrán los había definido como “las regiones de refugio”.

La intervención del Estado hacia los pueblos indígenas, ha sido con la intención de “ayudarlos” a “desarrollarse” a través de diferentes proyectos de integración, asimilación entre otros. Pero lo que en realidad busca es acceder a los recursos naturales propios de los pueblos y así poder explotarlos.

En el presente trabajo, presentamos el caso de los curanderos tradicionales otomíes de Lerma, que han empezado una lucha por defender sus espacios sagrados ante la amenaza de particulares y que con ayuda del Estado han comprado tierras en el bosque para convertirlas en una zona residencial campestre.

Palabras clave:

Identidad, territorio, otomíes

Introducción

El tema de la diversidad en México es muy importante, pues no solamente se habla de la riqueza natural que se tiene en torno a los recursos naturales. Hay otra riqueza que ha dado origen al complejo mosaico social de la sociedad mexicana actual. Nos referimos tácitamente, a las raíces del México actual: las llamadas primeras naciones originarias o pueblos indios.

Debemos destacar que el mosaico del México actual, no tan sólo está construida por las primeras naciones mesoamericanas, sino que, en su devenir histórico, existen otros grupos que llegaron con y después de los españoles.

Ejemplo de ello son los negros africanos, las oleadas de migrantes europeos a lo largo del siglo XIX, y finalmente, la llegada de la población medio oriental: judíos, libaneses entre otros.

Pero, la población más marginada, excluida y forzada a integrarse a los proyectos de estado-nación, son justamente las primeras naciones originarias, las indígenas.

En este contexto, resulta contradictorio, que la población con los más altos índices de marginación y de pobreza, ocupen espacios de mayor riqueza natural. En efecto, la mayor parte de la población indígena se ubica en estos espacios de capital natural y que por lo tanto, resulta del interés del Estado y de las fuerzas capitalistas por apropiarse de esas tierras.

El presente ensayo, aborda la complejidad y el grave problema que viven las comunidades originarias en torno a su medio ambiente; los engaños por parte del estado y de intereses particulares por la apropiación de los espacios y territorios indígenas.

Pero también, describiremos los movimientos sociales indígenas en torno a la defensa de la tierra, las formas de organización y sobre todo, la reflexión en torno a la necesidad de

conoce e implementar los llamados derechos colectivos en torno al conocimiento tradicional, asociado a la diversidad natural.

El presente trabajo lo hemos dividido en tres partes: primero una reflexión en torno al concepto de comunidad indígena, conocimiento tradicional y derechos comunales; posteriormente, hablaremos sobre las formas de lucha y defensa en torno a los recursos naturales, finalmente describiremos la experiencia de los otomíes en torno a lo aquí expuesto.

Desarrollo

La comunidad indígena

¿Por qué hablar de la comunidad indígena? Para poder entender la complejidad cotidiana de las poblaciones indígenas y de los movimientos que han generado en torno a la defensa de sus derechos colectivos, resulta importante acercarnos al concepto de comunidad.

El concepto de comunidad nace en el seno de la antropología, con distintas posturas en torno a él. Las más clásicas hacen referencia al concepto de comunidad como una unidad social cerrada e independiente que funciona a partir de sus propias formas de organización social y política (Wolf, 1954).

Para Cámara Barbachano (2009), la comunidad es entendida como una unidad que funciona a través de las fuerzas centrípetas y centrifugas (los procesos culturales internos y externos que moldean el desarrollo y la cotidianidad de las comunidades. González Ortiz (2005) nos dice que la noción de comunidad cerrada, dio idea, a concebir a la comunidad indígena, como una sociedad cerrada que permitió la reproducción cultural. Esta forma idealizada, permitió establecer una consistencia y estabilidad estructural de la comunidad. Es decir, parece ser que la comunidad no sufre cambios, sino que mantiene una reproducción socio cultural sin que exista peligro de cambiar los patrones culturales que en ella hay. Sabemos que, esto no es así. El dinamismo económico y social por el cual están inmersos las comunidades indígenas, no hacen posible pensar en que la estructura social no cambie, más bien se transforma. Pero de ello hablaremos después.

Existen otros conceptos en torno a la comunidad indígena: el primero, de Saül Millàn (2003) que reduce a la comunidad indígena en cuanto a las formas de organización social. Idea que también se aproxima por quienes estudian los sistemas de cargo³⁷. Los sistemas de cargos, no son otra cosa más que las formas de organización política social que a través de las mayordomías, obligan a los individuos del pueblo a participar obligatoriamente a prestar su servicio, al santo patrón del pueblo. El sistema de cargos es concebido como una forma de organización que permite la reproducción cultural y social de la comunidad, en otras palabras, un proyecto social al interior de la comunidad.

En efecto, me parece que el concepto de sistema de cargo, se aproxima con la idea expuesta por Leif Korsbaeck, “comunidad entendida como un proyecto político que tiene una dirección, que es compartida entre sí y que permite la reproducción sociocultural” (2009).

Esta idea de comunidad nos aproxima al concepto de “grupo étnico” que Díaz Polanco (2002) define como un grupo de interés con un proyecto social, que se plantea como una propuesta independiente y separada, y además como contrapropuesta a cualquier iniciativa nacional de carácter contra hegemónico.

Para este trabajo, concordamos con estas dos ideas: la comunidad indígena como un proyecto social – político que a partir de intereses comunes, plantean la necesidad de mantener la unidad social a partir de sus instituciones “tradicionales” y lo étnico, como un grupo de interés que compite por los recursos en el contexto de una sociedad más amplia (Bartolomé, 1999).

Considero estas dos ideas, por lo siguiente: los movimientos sociales de los últimos años, desde el zapatismo, hasta los movimientos locales, como la defensa del agua de las mujeres mazahuas de Villa Victoria, Estado de México, han sido provocados por el afectamiento de sus intereses; la violación de los derechos colectivos, que como pueblos indígenas (el zapatismo, representa una parte de las poblaciones indígenas) les pertenecen. La injerencia del estado en las regiones indígenas, han tenido como propósito el de la integración.

³⁷ Al respecto, Leif korsbaek ha recopilado en diversos textos, los orígenes y posturas en torno a los sistemas de cargo, *introducción a los sistemas de cargo* (1996), *El sistema de cargos y la neoetnicidad en una comunidad indígena del Estado de México* (2004) y su libro más reciente *etnografía del sistema de cargos en comunidades indígenas del Estado de México* (2009).

Situación que se origina desde la llegada de los españoles hasta la actualidad. En concreto, actualmente existen comunidades indígenas que permanecen en estado de lucha permanente por mantener su identidad; costumbres como las prácticas de la medicina tradicional, los sistemas de cargo, las diferentes formas de aplicación de justicia y otras instituciones de la comunidad. También se lucha por sus tierras, por ser respetados e incluidos dentro de las decisiones políticas, en fin, un sinnúmero de demandas. O como diría Leif “enfrentarse al mundo moderno”.

Por ello, para nosotros el concepto de comunidad tiene que ver con varios aspectos: en primer lugar la comunidad es la unidad territorial donde se fortalecen, se comparten, se discute a través de las redes de comunicación tanto familiares, como en asambleas políticas o religiosas, las diferentes situaciones que se viven en el pueblo. En segundo lugar, a partir de este dialogo constante se llegan a acuerdos, aún cuando algunos miembros de la comunidad no estén de acuerdo, se llevan a cabo. Las diferencias ideológicas caben dentro de la comunidad, pero un aspecto importante y relevante es que hay puntos de encuentro, puntos comunes que permiten construir puentes de entendimiento para cimentar un proyecto común. En tercer lugar, si bien es cierto, la comunidad está marcada por un territorio, la comunidad también puede ser extraterritorial, gracias a las redes sociales que se tejen entre familias y amigos, lo que permite la reproducción de la vida comunitaria fuera de ella. En otras palabras, la vida de la comunidad es reproducida en otros espacios, como los barrios y colonias de las diferentes ciudades nacionales y extranjeras.

Finalmente, la comunidad adquiere la dimensión de comunidad étnica indígena, porque la sociedad hegemónica construye formas de represión, marginación, exclusión de diversas maneras: desde lo lingüístico, lo físico, económico entre otros, hasta el arrebato de recursos naturales como el agua, suelo, las tierras, flora y fauna. Y la comunidad se defiende de todas estas situaciones. Forma estrategias para hacer frente a todas las eventualidades; la fiesta del pueblo, las faneas, las reuniones como formas culturales ante lo moderno; las mujeres organizadas para hacer frente a los problemas de la comunidad por los hombres que se han marchado, el sistema de cargos como una forma de mantener la participación de los miembros de la comunidad, la medicina tradicional como una forma de expresión cultural y de atención a la salud ante el maltrato y la falta de servicio de clínicas

médicas o simplemente la mala atención médica. En fin, la lista es interminable, pero por ello hablamos de esa lucha constante que las comunidades indígenas llevan de manera cotidiana.

Conocimiento tradicional y derechos colectivos

El término *Conocimiento tradicional* está integrado por diferentes elementos que comúnmente se designa como conocimientos indígenas, tribales, folklore, medicina tradicional, aunque los autores (Suárez et al 2006) indican que éste conocimiento no debe verse como algo “ancestral” o de épocas remotas, pues el conocimiento es un proceso que se recrea de manera cotidiana por un individuo. Para Berkes (1999), el conocimiento tradicional es un conjunto acumulativo de conocimientos, prácticas y creencias que evolucionó por procesos adaptativos y que se hereda de generación en generación por transmisión cultural, acerca de las relaciones entre los seres vivos (incluyendo los humanos) y entre estos el ambiente.

Otra definición que habla sobre el conocimiento tradicional es de la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI) quién dice:

Lo que es “tradicional” acerca del conocimiento tradicional no es una antigüedad, sino la forma en que es adquirido y usado. En otras palabras, el proceso social de aprendizaje e intercambio de conocimiento, que es único para cada cultura indígena, yace en el corazón de su “tradicionalidad”. Mucho de este conocimiento es de hecho nuevo, pero tiene un significado social. Y un carácter legal. Enteramente distinto al que saber de los pueblos indígenas adquieren a partir de las sociedades sedentarias e industrializadas. Ésta es la razón por la cual pensamos que la protección del conocimiento indígena necesariamente implica el reconocimiento de las leyes propias de dichos pueblos y de sus propios procesos de descubrimiento y enseñanza (WIPO:2001)

Pero es Víctor Toledo (1992), quien propone que el conocimiento tradicional está asociado a los sistemas de conocimientos, prácticas y creencias de los diferentes grupos humanos sobre su ambiente. Para poder ver esta relación es necesario analizar los sistemas culturales que se dan a partir de la relación entre el kosmos (creencias y representaciones simbólicas), el corpus (conocimiento ambiental) y la praxis, (los comportamientos que llevan a la apropiación de la naturaleza).

En otras palabras el kosmos es un cumulo de experiencias ligado a un sistema cultural que es compartido, que se mantiene a través de diferentes formas (Corpus), ya sea por

generación en generación o a través de la oralidad de algunos sabios locales. Este cúmulo de conocimientos es llevado a la práctica (praxis) al momento que los habitantes reproducen el discurso, la creencia, la ritualidad en la vida cotidiana. Sin embargo el conocimiento no es estático. Es dialéctico y por lo tanto puede ser susceptible a transformarse. Ya sea para sustituir un saber por otro, o para reforzar la creencia.

Sin embargo, los sistemas de creencias de las comunidades, manifestadas a través de los conocimientos locales, están en riesgo de transformarse hasta perder la esencia del saber. Esto es que el conocimiento tradicional asociado está expuesto a perderse en el olvido de las mentes de quienes aún lo practican.

Esta transformación y pérdida puede ser originada por el proceso de modernización, al cual las sociedades postindustriales se encuentran inmersas. Los efectos no sólo son en los esquemas sociales – culturales, sino también en el medio ambiente. Toledo (1982), Monrroy y Ortiz (2000) indican que los procesos no planeados de urbanización y de industrialización en la mayoría de las ciudades medias del país, sumados a la agricultura, la ganadería, la construcción de carreteras y caminos agudizan el deterioro de los recursos bióticos y del conocimiento que de ellos conservan los habitantes. Otro efecto inmediato de este crecimiento urbano es la aceleración de la pérdida de la cubierta vegetal, que origina en menor o mayor porción la transformación de éste conocimiento local.

Ejemplo de ello es el conocimiento y uso sobre las hierbas curativas, como indica Moran (1992) los conocimientos tradicionales sobre plantas medicinales acumulados a lo largo de milenios y transmitidos de una generación a otra dentro de las comunidades, son de una riqueza y una variedad tan grande como la de los recursos bióticos y están tan amenazadas como estos.

Pero además, existen otras amenazas que atañen al conocimiento tradicional, como lo es la gastronomía local o el uso de ciertos recursos naturales, se ven en peligro de ser substraídas. Hay casos que documentan esta situación.

Pero, ¿Qué hacen las comunidades al respecto? Y ¿existen formas de organización e instrumentos legales para ser frente a esta situación?.

La respuesta es sí. Antes de mencionar las formas de organización, considero importante hablar de los instrumentos legales.

Existen en el ámbito internacional dos instrumentos que son de orden internacional y que México lo ha firmado, más no cumplido.

Estos son: el artículo 8j dentro del convenio de Diversidad Biológica (CDB) y el 169 de la OIT.

El Convenio Sobre Diversidad Biológica (CDB) surge de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y desarrollo. En la “Cumbre de la Tierra” que se celebró en 1992 en río de Janeiro, Brasil donde fue firmado también el Convenio Sobre Cambio Climático³⁸. El CDB es el primer acuerdo mundial sobre la conservación y utilización sostenible de la biodiversidad con miras a disminuir la alta tasa de su pérdida reciente. Sus principales objetivos son la conservación de la diversidad biológica, la utilización sostenible de sus componentes y la distribución justa y equitativa de los beneficios derivados de la utilización de los recursos genéticos.

El convenio ha ganado una aceptación generalizada, actualmente 187 países lo han aceptado, 168 lo han suscrito y 157 lo han ratificado. Dentro del (CDB) se manifiesta el artículo 8 (j) donde se obliga a los estados a tomar medidas activas para respetar, preservar y mantener los conocimientos, innovaciones y prácticas de las comunidades indígenas y locales. También se busca la promoción de un uso más amplio del conocimiento tradicional, que ayude a la conservación y al uso sustentable de la Diversidad Biológica.

El otro convenio es el 169 de la OIT, que reconoce los derechos de los pueblos originarios, como un instrumento jurídico propio de los pueblos. el Convenio 169 tiene como principios básicos: a) El respeto a las identidades, culturas, formas de vida y de organización e instituciones tradicionales de los pueblos indígenas y tribales. b) La participación efectiva de los pueblos indígenas en las decisiones que los afectan. c) El establecimiento de mecanismos y procedimientos adecuados, para dar cumplimiento al convenio de acuerdo a las condiciones de cada país. En otras palabras el convenio de la OIT establece el respeto de al derecho de ejercer manifestaciones culturas, pero sobre todo, reconoce los valores espirituales de los pueblos y de su relación con sus territorios.

³⁸ Que pone en la mira las emisiones industriales y de otro tipo de gases de efecto invernadero tales como el dióxido de carbono.

Como comentario final de éste apartado, los convenios son letra muerta, pues aunque se han firmado ambos acuerdos, la realidad es que aún las propias comunidades ignoran estos instrumentos y lo peor de todo, es que las autoridades desconocen estos instrumentos legales que en mucho pueden resolver problemas.

Las formas de organización indígena otomí y la lucha por conservar el territorio: el caso de los curanderos de Santa María Atarasquillo, Lerma

En el estado de México, son cinco los grupos que habitan la entidad: mazahuas, otomíes, Matlazincas, tlahuicas (aún cuando ellos se autodenominan como atzingas³⁹) y nahuas.

De estos, los mazahuas, atzingas y otomíes son quienes han generado movimientos sociales: los mazahuas con la agrupación llamada APIMO (González, 2005), las mujeres mazahuas de Villa de Allende en la defensa del agua de su comunidad⁴⁰, la defensa del bosque de San Juan Atzingo⁴¹ y recientemente un movimiento que ha surgido en los bosques de Santa María y San Mateo Atarasquillo municipio de Lerma.

Este municipio tiene tierras ejidales y comunales que comparte con Huixquilucan. Las tierras de éste municipio ya fueron vendidas a particulares, del otro lado, las tierras de Lerma están en peligro de ser arrebatadas por un consorcio que se dedica a vender terrenos para casas, llamado “grupo Santa Fe”.

Para mayor referencia territorial, estas tierras forman parte del llamado parque ecoturístico “Miguel Hidalgo”, mejor conocido como la “Marqueza”. En estos territorios, ubicamos dos santuarios utilizados por los curanderos tradicionales de la región otomí: el santuario del “cerro de la campana” y “nacelagua”. El acceso a ambos santuarios es por los terrenos recién vendidos por viejas autoridades coludidas con gente del gobierno del estado.

Los curanderos de la región, ven amenazado el acceso a los lugares sagrados, incluso, hay temor porque estas tierras se privaticen y con ello, la pérdida de los espacios sagrados.

³⁹ Ver artículo de Juana Monterrosas y Reyes Luciano (2009), *El espacio compartido y los cargos en San Juan Atzingo*.

⁴⁰ Ver jornada, <http://www.jornada.unam.mx/2008/07/02/index.php?section=politica&article=010n1pol>

⁴¹ Ver jornada, <http://www.jornada.unam.mx/2009/05/26/index.php?section=politica&article=017a1pol>

Por otra parte, las comunidades de Santa María Atarasquillo y San Mateo, de origen étnico otomí, se han reorganizado y buscan a través de medios legales, la destitución de las tierras que el grupo Santa Fe adquirió a supuestos particulares.

Los particulares que vendieron la tierra, son gente de la propia comunidad de Atarasquillo. Cuando fueron presidentes de bienes comunales y ejidales, se apropiaron de grandes extensiones de tierra. A través del tiempo, lograron obtener títulos de propiedad otorgados en el gobierno de Salinas de Gortari.

Cuando la población supo de tal situación, establecieron una demanda contra las ex autoridades y con el grupo Santa Fe. Actualmente, se encuentra en disputa esos terrenos propiedad del pueblo. Lo que éste movimiento social busca, es la restitución de las tierras a la comunidad y castigo a los responsables.

Mientras tanto, los curanderos otomíes que acuden a estos santuarios, han buscado otros caminos a fin de evitar el cierre de los lugares sagrados.

A diferencia de los pobladores de Atarasquillo, la organización de curanderos del Divino rostro, estableció una serie de acuerdos con el grupo Santa Fe, donde les pudieran permitir seguir subiendo al cerro y al santuario de nacelagua. Como una estrategia del grupo Santa Fe, y al percatarse del poder que representa la organización de curanderos, accedió a “darles el paso” y no sólo eso, sino también financió una construcción en nacelagua. Los curanderos aceptaron con cautela.

Pues de momento, aprovecharon que el consorcio les hiciera un templo como ellos lo pedían. Ya que tenían muchos años, de querer tener un espacio de adoración. Ahora el consorcio se los hizo.

Pareciera ser que los curanderos hicieron alianza con el consorcio para tener control, sobre el resto de las poblaciones, sin embargo, la organización de curanderos también busca la recuperación de los bosques. Por ello, en los últimos días, verán la forma de poder sumarse a la lucha del pueblo, que es la recuperación de las tierras. En otras palabras, es como aquel cuento de que un campesino tenía hambre y le dolía una muela. Solamente traía dinero para curarse o para comer. El campesino estaba parado frente a una pastelería. Dos jóvenes se

quisieron burlar de él, y le hicieron una apuesta. Que no era capaz de comer tanto, él acepto y si perdía se dejaría sacar una muela. El resultado fue que comió y además le sacaron la muela picada. Al final, los burlados fueron los jóvenes y no el campesino, pues ellos pagaron todo. Algo similar, va a suceder.

Conclusión

Me parece que las distintas formas de lucha de los pueblos indígenas por conservar sus territorios y sus formas culturales son distintas. La lógica que a veces retoman en cuanto a las formas de lucha, son distintas. Pero al menos, hay un componente en común. El interés que tienen por preservar un proyecto comunitario.

En el caso de los otomíes curanderos, queda claro, que las formas de organización son diversas y que estas van desde el interés de lo colectivo (los santuarios), hasta la percepción cultural que se tiene en cuanto al bosque como espacio sagrado. Sabemos que detrás de los santuarios está el bosque, cuyo elemento es compartido con la comunidad de Atarasquillo. Las fuerzas que de esta relación pueda ver, determinarán en los próximos meses y años, la preservación o devastación de los bosques de Lerma.

Bibliografía

- Bartolomé Miguel Alberto (1999) *los procesos de extinción y transfiguración cultural* en Miguel Bartolomé y Alicia Barabas “la pluralidad en peligro”, INI, México
- Cámara Barbachano, Fernando (†) (2009) *Epílogo, Sociedades, comunidades y localidades en* Korsbaeck Leif y Cámara Barbachano, Etnografía del sistema de cargos en comunidades indígenas del Estado de México, MC editores, México.
- Díaz Polanco Hector (2002) *Cuestión étnica y cambio social en América latina*, en Etnopolíticas y racismo, conflictividad y desafíos interculturales en América Latina, Bogota, Universidad de Colombia.
- Gonzalez Ortiz Felipe (2005) *Estudio sociodemográfico de los pueblos y comunidades indígenas del Estado de México*, El colegio Mexiquense –CDIPIEM, Zinacantepec, México.
- Korsbaeck Leif y Cámara Barbachano (2009) *etnografía del sistema de cargos en comunidades indígenas del Estado de México*, MC editores, México
- Millán Saül (2003) *Estructura social y comunidades indígenas: un balance preliminar*” en Saül Millán y Julieta Valle (coords) *la comunidad sin límites, estructura social y organización comunitaria en las relaciones indígenas de México*, México, INAH.
- Monroy-Ortiz, R. (2000), *La dimensión ambiental en el desarrollo urbano*, Tesis de maestría Facultad de Arquitectura, UNAM, México.
- Moran, K. (1992), “Ethnobiology and United States policy”. En: M. Plotkin y 1., Famolare, eds. *Sustainable harvest and marketing of non-timber forest products*. Washington, D.C., Island Press.
- Suarez Castro Anáili, Yarely Centeno Miranda, Daniel Noa Sánchez y Eugenio Izquierdo Rodríguez (2006) *Apuntes sobre la protección de los conocimientos tradicionales* en Revista Profesional de la información, Vol 15, num 1, enero febrero en
- Toledo V. (1982), *La etnobotánica hoy: Reversión del conocimiento, lucha indígena y proyecto nacional*, *Biótica* 7: 141-150.
- Toledo V. (1992) *What is ethnoecology? Origen, scope and implications of a rising discipline*, en *Etnoecologia* 1:5-21.
- WIPO 2001, Intellectual Property Needs and Explications of traditional Knowledge Holders: WIPO report on fact-finding missions of Intellectual property and traditional Knowledge (1989-1999). Ginebra. En www.wipo.org.
- Wolf Erik (1957) *Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Java*, *Soutwestern Journal of Anthropology*, EUA, Vol 13.

Factores de influencia de la Identidad Chichimeca

Luna Gutiérrez Francisco Javier

García Prado Sandra
Camacho Camacho Rogelio Ignacio

Resumen

En la presente investigación cualitativa se estudió la situación política, económica y social con relación al desarrollo integral sustentable del pueblo Chichimeca de San Luis de la Paz, Guanajuato para poder encontrar los factores que influyen en la identidad del pueblo chichimeca en el municipio de San Luis de la Paz, en el estado de Guanajuato; se utiliza un método etnográfico para la recolección de datos y su análisis; nos dimos cuenta que los factores más importantes que influyen en la identidad chichimeca desde el ámbito social y económico, (migración, inmigración, alcoholismo..).

Desarrollo

Factores de influencia de la Identidad Chichimeca

Dentro del territorio de la República Mexicana, existen alrededor de 62 grupos etnolingüísticos. Cada uno de estos grupos cuenta con su lengua propia, tradiciones particulares y conservan características de sus formas de vida ancestrales. Es decir, que estos grupos cuentan con sus propias pautas de comportamiento que sólo pueden ser entendidas desde su sistema cultural.

Anthony Giddens (2000, p.51) explica que es un “*presupuesto clave de la sociología que una cultura tienen que estudiarse a partir de sus propios significados y valores*”. A partir

de esta idea, estudiamos los factores que influyen en la permanencia, la reconstrucción o la destrucción de la identidad chichimeca, a través de los pobladores de esta comunidad.

La misión de chichimecas se encuentra localizada en el municipio de San Luis de la Paz en el Distrito II de la Región Altos, el cual está al Noreste del estado de Guanajuato. Este territorio originalmente fue habitado por indígenas chichimecas que en la época de la Conquista no pudieron ser vencidos militarmente por los españoles. San Luis de la Paz, fue fundado el 25 de agosto de 1552 y acuña su nombre al acuerdo de paz que los otomíes, aliados de los españoles, realizaron con los nativos chichimecas en esa fecha, día en que se festeja a San Luis Rey de Francia. Este grupo indígena según su historia es particularmente interesante por su característica guerrera y de no conquistados a diferencia de una “visión desde los vencidos” características de los otros pueblos mexicanos.

México al comienzo del siglo XXI se reconstruye como una nación multicultural ya que en su artículo 2 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos afirma que

“tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en los pueblos indígenas. La Federación, los Estados y los Municipios, para promover la igualdad de oportunidades de los indígenas y eliminar cualquier práctica discriminatoria, establecerán las instituciones y determinarán las políticas necesarias para garantizar la vigencia de los derechos de los indígenas y el desarrollo integral de sus pueblos y comunidades, las cuales deberán ser diseñadas y operadas conjuntamente con ellos”.

Además el reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas se encuentra en las Constituciones y Leyes de las entidades federativas. En el caso de Guanajuato, donde se ubica nuestro grupo de estudio no se cuenta con un reconocimiento dentro de la Constitución Estatal pero si en la Ley del fomento a la cultura en el capítulo dos de esta ley refiriéndose a los artículos 25 y 26:

Reconocer a los grupos indígenas, el derecho a la cultura y a sus manifestaciones; Promover muestras de la cultura indígena y local, a nivel internacional, nacional, estatal y municipal; y Establecer reconocimientos y estímulos para personas y grupos que se hayan distinguido en la preservación, promoción, difusión e investigación de la cultura indígena y local

La cultura local y las manifestaciones culturales de los grupos indígenas asentados en el territorio del estado, son la fuente de nuestra idiosincrasia, por tanto, se deben crear mecanismos que garanticen su conservación y difusión;

Ubicación del territorio

La Misión de Chichimecas está dividida por una carretera construida hace más de treinta años, ésta división no solo fue física, ocasionó el nacimiento de “dos misiones”: “la Misión de arriba” y la “Misión de abajo”, aunque formalmente siempre ha sido una Misión de Chichimecas.

La Misión denominada de “arriba” es donde se encuentran las personas con más arraigo étnico; los habitantes de esta Misión de arriba saben la lengua jonaz chichimeca, hasta los niños más pequeños, se les enseña a la par su lengua natura y el idioma español tanto en la familia como en la escuela; llevan a cabo sus tradiciones y costumbres. Esta parte de la Misión se encuentra un poco más marginada en aspecto de servicios públicos, se cuenta con un preescolar, una secundaria y un video bachillerato, el cual está matriculado en su mayoría por jóvenes habitantes de la Misión de abajo, porque al dividirse la misión en dos, también se creó un distanciamiento con la misión de “abajo”, y los jóvenes de la Misión de arriba prefieren irse al monte y dejar de estudiar, se creó una rivalidad con los jóvenes de ambas “misiones”; como se dijo antes, los habitantes de la misión de arriba se sienten más chichimecas que los de la misión de abajo.

En la Misión de abajo, los habitantes ya no tienen ese arraigo étnico que caracteriza a un chichimeca jonaz; las nuevas generaciones de la Misión de abajo ya se sienten pertenecientes a la cabecera municipal dejando a un lado las tradiciones y costumbres

chichimecas; esto es también un resultado de la migración hacia la Misión chichimeca; esto es gracias a que las personas residentes se casan con personas de otras comunidades y se van a construir su hogar, su familia a la misión chichimeca.

Método

Nuestro Diseño de investigación fue etnográfico ya que con este trabajo pretendimos describir, analizar e interpretar ideas, creencias, significados, conocimientos y prácticas del grupo Chichimeca Jonaz de San Luis de la Paz Guanajuato.

Se realizaron 3 visitas a la Misión de Chichimecas los días en la que se elaboraron 5 entrevistas abiertas a actores clave con el fin de obtener las perspectivas y puntos de vista de los participantes (sus emociones, experiencias, significados y otros aspectos subjetivos). Nuestros entrevistados fueron: la Regidora Teresa Francisca Rangel Morín, Presidenta de la Comisión indígena del Ayuntamiento de San Luis de la Paz, dos maestros de la Escuela primaria indígena rural 1 Dr. Alfonso Caso de la comunidad de abajo (entrevistados simultáneamente), y dos habitantes de la Misión de Chichimecas a fin de analizar diferentes perspectivas involucradas en el fenómeno de estudio.

Por una parte, la Regidora nos proporciona una visión externa de la comunidad pero se encuentra involucrada con su desarrollo y conoce sus problemáticas gracias al cargo que desempeña en la Comisión. Los dos maestros conocen bien a los habitantes de la comunidad y su historia. Por último, las dos habitantes de la Misión proporcionan diferentes perspectivas no sólo por ser sujetos diferentes sino porque una es originaria de la comunidad y además cuenta con estudios de Licenciatura en Desarrollo Rural y la otra persona es una vecindada que lleva 24 años viviendo en la comunidad.

Por otra parte, es necesario comprender la composición poblacional de la Misión. El delegado Arnulfo Cruz Ramírez nos indicó que existen tres grupos sociales dentro de la Misión de Chichimecas: los originarios, los avecindados y los comuneros:

- Los originarios.- Son las personas que tienen su sangre pura de chichimeca, nacidos dentro del mismo territorio de la Misión chichimeca.
- Los comuneros.- Son las personas propietarias de terrenos ejidales.
- Los avecindados.- Son las personas que llegan a vivir a la misión sin tener ni un mínimo de conocimiento acerca de la tradiciones, costumbres del grupo étnico de los chichimeca.

Procedimiento

El 11 de marzo 2010 se realizó la primera visita de campo para establecer el contacto con la Regidora y busca el acceso a la Misión Chichimeca y observar el contexto de estudio. Las siguientes dos visitas, el 18 de marzo y el 16 de abril del presente año, realizamos las entrevistas y la observación de la vida de la comunidad.

En las entrevistas se buscaba dejar expresar a los participantes, sólo se les preguntaba sobre la identidad chichimeca y se seguía el curso con miras a recolectar datos sobre la comunidad y sus costumbres, y problemáticas.

Resultados

A través de nuestras entrevistas encontramos tres factores relacionadas con la Identidad chichimeca y su comunidad. Estos son: el factor del territorio, el factor social y el factor económico. Dentro del factor social se observa las categorías de discriminación, drogadicción y alcoholismo, mientras que para el factor económico se observa la

migración. Primero analizamos la categoría de Identidad para poder entender cómo se relaciona con los factores que la influyen.

En lo que respecta a la construcción de la identidad Gutiérrez Espíndola (2006, p. 101-122) sostiene que nos construye la mirada del otro, sobre todo si es la mirada de alguien con poder: la madre, el padre, el / la maestra, el conquistador, cuya mirada convirtió a los pueblos indígenas en salvajes que había que civilizar. Sin embargo, concibe a los seres humanos con independencia y autonomía para construir nuestra identidad, eligiendo qué somos y qué queremos ser pero existen “núcleos duros” identitarios como: el sexo, la pertenencia étnica que hacen que otros nos vean de una cierta manera, quizá discriminatoria. Es decir, que *“la identidad es una construcción subjetiva”* (Gutiérrez Espíndola, 2006, p. 128) en medida que utilizamos nuestra relativa libertad.

Para nosotros la construcción de la identidad se realiza entonces a partir de estos núcleos duros identitarios, de la mirada del otro, y de nuestra propia elección de lo que somos o queremos ser.

En lo que respecta a la Identidad chichimeca, para Dulce María López Ramírez (16 de abril 2010), originaria de la Misión chichimeca, quien ha realizado estudios superiores, se concibe a si misma de la siguiente manera: *“como una persona afortunada de haber nacido en una comunidad indígena con mucha riqueza cultural, y entonces eso me hace, me da a mí como un valor el cual tengo que estar orgullosa”*. Sabemos que la mayoría de la población chichimeca no cuenta con estudios superiores, a partir de esta posición y de su sentimiento de pertenencia y de orgullo chichimeca es posible observar su interés para contrarrestar la pérdida de identidad: *y pues ahora si pensando que mi comunidad por diversas situaciones esta pues perdiendo mucho, sobre la lengua, las costumbres y tradición y pues eso como que me impulsa a participar en diferentes proyectos culturales, de diferente tipo para contribuir el desarrollo cultural, económico”*.

Según la regidora Teresa Francisca Rangel Morín, Presidenta de la Comisión de Asuntos Indígenas, los chichimecas están *“perdiendo sus raíces y sus culturas”*, y esto puede provocar que *“la misión va a desaparecer porque estos han sido violados de sus raíces y sus culturas y eso es lo que nosotros pretendemos que se rescaten”*. En cambio para el delegado de la misión chichimeca Arnulfo Cruz Ramírez, la identidad chichimeca no se ha perdido tanto con la división física de la misión, ni *“a pesar de que hay gente que son avecindados, porque si vas a la misión de arriba hasta el más pequeño te habla el dialecto entonces yo no lo veo tan perdido así tanto pues no. Pues hay familias enteras que aun hablan el dialecto; pero también ya hay jóvenes más, este, más abiertos, pero pos yo aquí viví en la misión de arriba y vivían familias arriba y se escondían, y note hablaban si no les hablabas en el dialecto, pero ahora no, ya este si les hablas pos ellos también te hablan. Hay niños que pos te hablan en el dialecto y nomás pa calarte pos si son vivos, te dicen a ver si es cierto que hablas, a veces a mi me dicen así, pero pos como yo entiendo ya les contesto pero los niños no se han perdido al cien por ciento, por eso es que queremos el centro comunitario porque queremos que permanezca más el dialecto, ahí en el centro comunitario tenemos salones de usos múltiples, ahí tenemos salones de aprendizaje como en este caso los señores grandes que vayan a producir el dialecto a enseñárselo a los jóvenes ya los niños”*.

De aquí se puede observar por una parte, el interés por la permanencia de la lengua en las generaciones más chicas, para que no perezca, por otra parte, esto sólo relata la situación de la Misión de arriba, la cual es diferente a la de la Misión de abajo que se encuentra más cerca de la cabecera municipal y más influenciada por la modernidad.

Pero la realidad según los maestros de la escuela primaria es otra, ya que estamos *“en una escuela que se encuentra inmersa en un espacio llamada Misión de Abajo que es la misma misión y la otra escuela está en la misión de Arriba lo único que las divide es la carretera pero a pesar de estar en la misma comunidad tenemos un contexto mucho muy diferente en qué sentido que los niños llegan hablando la mayoría español. Aquí llegan a aprender su idioma natal el materno vienen aprenderlo, aquí es el trabajo que están haciendo los asesores enseñarles a hablar y escribir el chichimeca en cambio si vamos al otro contexto allá no, allá llegan hablando el chichimeca Jonáz, allá llegan a aprender a hablar el*

español y a escribirlo es la misma comunidad con un contexto mucho muy diferente nuestra escuela tiene problemas mucho muy diferentes a los que se viven allá”.

Los maestros de la escuela primaria se conciben así mismos como: *“asesores de cultura y lengua, la lengua la impartimos aquí pero también estamos a lo que se refiere a cultura, eventos culturales, manifestaciones artísticas, la danza, las tradiciones los cuentos todo ello y es por eso que nosotros tenemos actividades son parte de la etnología del estar en los estudios de interacción con la gente”*. Están muy involucrados con su comunidad una de las funciones que ellos ejercen aquí es rescatar la escritura de la lengua porque nada más era oral no la escribían y desde que se retomó el rescate se ha empezado a escribir y hasta trabajan *“con lingüistas de diferentes partes para poder llegar a un censo entre nosotros”*, ya que *“es obvio que surgen momentos de pequeñas diferencias vamos a hablarlo de esta manera cuando un asesor dice se debe de hacer así y otro dice de hacer de esta otra manera y es donde llegan a una unificación de criterios pero ya con bases sólidas”*.

De hecho *“... uno de los rasgos esenciales de la identidad étnica es la lengua vernácula y, en efecto, así es cuando esta se conserva pues constituye uno de los componentes básicos de pertenencia a una comunidad histórico-lingüística determinada (Ruth Moya, 1994). Esto puede ser observado por medio de la labor de los maestros que “a través del himno, la danza... se busca la forma para que los niños no sientan vergüenza de hablar su idioma materno, muchos de aquí sienten vergüenza hablarlo porque anteriormente se le discriminaba a ellos cuando iban a San Luis de la Paz diciéndoles eres chichimeca, eres meco, algunas personas aunque sean los padres 100% chichimecas los hijos ya no lo hablan ¿Por qué razón? porque los padres ya no quieren que les hagan esos señalamientos, en cambio, ahora se tiene la lucha de seguir haciendo conciencia de que los padres entiendan que es la única herencia que le puede dejar a su hijo, porque las tierras después las venden y se las acaban, pero su lengua nadie se las va a poder robar.*

Por otra parte, es posible observar que en esta construcción de la identidad a través de la mirada del otro, la discriminación juega un papel destructor contra la identidad chichimeca,

donde el poder hacia una identidad mestiza o no chichimeca busca la protección de padres hacia los hijos.

Pero la discriminación no es sólo de los mestizos, sino también dentro de la misma fractura territorial entre la misión de arriba y la misión de abajo. Por ejemplo, la Regidora Teresa expresa que *“son muy marcadas las diferencias y las ideologías, por ejemplo, los chavos de misión de arriba no les gusta salir de la misión les gusta estar en el monte, hacer sus grupos es muy complejo para los que vienen de fuera entender sus usos y costumbres e ideologías y, por ejemplo, a los chavos de misión de arriba muchas veces ya no siguen estudiando después de la secundaria, ya no quieren juntarse con los de abajo ni con los de San Luis”*.

En lo que respecta al tema de migración por parte de los habitantes de la Misión chichimeca la regidora Teresa Rangel... *“creo que en la Misión es donde existe menor migración porque como que están muy protegidos, tienen más recursos, más fuentes de empleo... ya que la cercanía con la cabecera municipal 4 u 5 kilómetros como que se pueden desplazar más rápido y menos costoso, comparado con otras comunidades de San Luis de la Paz es donde hay menos migración*. Pero esto no quiere decir que no exista migración en la Misión ya que tanto la Sra. Elena y los maestros reportan lo contrario.

La Sra. Elena explica que a falta de oportunidades de trabajo dentro de la misión y de la cabecera municipal optan por buscar la mejor opción y para ellos es la de migrar hacia estados en donde puedan conseguir un trabajo temporal en este caso hacia Michoacán, Colima, Nayarit; las mujeres de la misión de abajo que trabajan, lo hacen en su mayoría de empleadas domesticas en la cabecera municipales, las mujeres de la misión de arriba que trabajan lo hacen vendiendo nopales cocidos en el mercado de la cabecera municipal y a consecuencia de eso provoca el descuido de los hijos y por ende existe problemas de desintegración familiar.

Para los maestros... *“la migración que hace la gente por laborar en los campos agrícolas son por períodos de tiempo. Misión de Chichimeca en el tiempo de septiembre, octubre y noviembre, estos hacen una migración se van al estado de Michoacán, se va mitad de*

misión de chichimeca allá existe la colonia de misión de chichimeca hacen su colonia en Jerécuaro”.

Es el delegado de misión de chichimecas en San Luis de la Paz Arnulfo Cruz Ramírez quien relaciona la pobreza, la desintegración familiar como consecuencias de la migración “*para las personas que se dedican al campo, pues entonces el campo es temporal, por ejemplo ahorita ya inicia el trabajo y pues es todo mayo, abril, mayo, agosto y en agosto ya se termina y en septiembre pos ya a emigrar a otros estados eso es lo mas pues yo si veo pues ese índice de pobreza, pos tienes que emigrar y donde dejas a tus familias desamparadas y pos si afecta en lo económico y en lo familiar, pos tú no sabes cómo está tu familia pues; hay gente que también emigra a los Estados Unidos, pero son pocas, las que más emigran es a otros estados”.*

Para nosotros, la afección a un territorio a tu lengua, tus costumbres permiten la permanencia de la Identidad, mientras que la migración afecta no solamente a las personas que migran sino también a las familias de los migrantes esto se puede ver al relacionarlo con otra categoría del orden de lo social como es la drogadicción y el alcoholismo.

Los maestros reportan que “*el principal problema que tenemos es la drogadicción y el alcoholismo vienen de familia aunque reciban terapias a raíz de eso las parejas se dejan tienen otras mujeres y pues se dejan. El alcoholismo y la drogadicción son muy marcados donde quiera. Es por la desorganización familiar la falta de un familiar, la migración que hace la gente por laborar en los campos agrícolas son por períodos de tiempo”.* También Dulce María reportó este fenómeno y dijo estar trabajando en un proyecto que “*un centro de desarrollo comunitario que pretende brindar diferentes servicios a la comunidad, respecto a la cultura, economía, este, va a funcionar como centro de rehabilitación para jóvenes con proyectos de drogadicción y alcoholismo, va a estar integrado por muchas cosas”.*

Conclusiones

La construcción de la identidad étnica es un proceso complejo donde tradiciones, costumbres, lengua e interacciones con otros se ven reflejados. En nuestro caso de estudio, observamos que los actores clave entrevistados de la Misión Chichimeca, se sienten orgullosos de sus raíces y trabajan para la para la permanencia de su identidad. Sin embargo, existen factores que ponen en riesgo la identidad.

Los principales factores son el territorio, una comunidad convive y comparte, se reafirma a sí misma a través de sus instituciones, sus fiestas, sus usos y costumbres, y éstos han visto afectados en primer lugar por un factor de espacio físico, donde una misma comunidad es dividida por una carretera, provocando con esto fracturas dentro de sus pobladores.

Con respecto al aspecto social, las mismas escuelas se enfrentan a problemas diferentes ya que la misión de abajo, reporta más cambios en su identidad y pérdida de su lenguaje mientras que la misión de arriba continúa con su lengua y reacciona frente a los demás con un arraigo a sus costumbres y lengua. Así como la discriminación juega un papel importante contra la utilización de la lengua chichimeca.

El factor económico que provoca la falta de empleo, y la migración hacia otras ciudades del país, merma la composición de la comunidad aunque sus miembros se encuentren en convivencia en los lugares que llegan a trabajar.

A pesar de esta realidad compleja donde hay muchos factores que afectan negativamente la identidad chichimeca, podemos constatar que también existen fuerzas revitalizadoras de la cultura chichimeca por parte de personas como los maestros de la escuela primaria y Dulce María que está dentro del proyecto del centro comunitario que buscan recuperar la identidad a través de la palabra, la memoria, el conocimiento y los espacios.

Bibliografía

Giddens, Anthony (2000). **Sociología**. México, Alianza Editorial.

Gutiérrez Espíndola, José Luis (2006). **Educación para la no discriminación. Una propuesta**. *En: Educación en derechos humanos*. México, Secretaría de Relaciones Exteriores, Programa de Cooperación sobre Derechos Humanos, pp. 101-122.

Moya, Ruth. **Heterogeneidad cultural y educación**. *En: Revista Pueblos indígenas y educación*, Nos. 31-32. Quito, Abya-Yala, julio diciembre de 1994, pp. 5-70.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Artículo 2

Ley De Fomento A La Cultura Para El Estado De Guanajuato, capítulo segundo, artículo 25 y 26

www.e-local.gob.mx/work/templates/.../11033a.htm

En la tierra del Mámláb⁴²: Las relaciones inter-étnicas como un elemento para la construcción del territorio teenek.

Imelda Aguirre Mendoza⁴³

Los teenek que habitan en comunidades limítrofes entre San Luis Potosí y Querétaro⁴⁴ se han venido configurando características particulares de su organización territorial y su identificación como comunidad a partir de una persistente movilidad entre ambos estados, pero también por su contacto con poblaciones mestizas, xi'ói (pames), nahuas y otros teenek de diferente procedencia, grupos con los cuales se relacionan en determinados espacios, intercambian símbolos, ideas, valores; se confrontan y comparan constantemente.

La conformación del espacio y de lo que se considera “ser teenek” se va modificando a la par de procesos históricos y sociales. En la presente ponencia el territorio teenek será visto como un elemento de identificación social en construcción permanente, como un componente lábil que se delimita, se transforma y se significa en relación con la alteridad. Partiré de los datos de campo generados a partir de investigación más amplia iniciado en el año 2006 y que continúa en curso. A lo largo de ésta se han registrado, mediante el método etnográfico, los sistemas rituales y cosmogónicos de los teenek que habitan en comunidades de la Huasteca potosina y queretana.

Históricamente los teenek al igual que otros pueblos de la región han sido un pueblo de constantes migraciones. Como grupo mayense se desplazaron a la costa del Golfo hasta constituirse como parte de su población hace 3,500 años; inicialmente ocuparon la faja costera del estado de Veracruz⁴⁵ y en su expansión territorial terminó ubicándose en San

⁴² El Mámláb (Trueno) es una de las divinidades de mayor jerarquía entre los teenek.

⁴³ Antropóloga por la Universidad Autónoma de Querétaro, actualmente estudiante de la Maestría en Antropología Social en el Colegio de San Luis, A.C. México.

⁴⁴ La presente ponencia toma como comunidades de estudio La Cercada (perteneciente a Jalpan, Querétaro) y El Zopope (barrio de Tamapatz, Aquismón, San Luis Potosí).

⁴⁵ Espacio comprendido desde el río Soto la Marina hasta el río Cazones.

Luis Potosí, Hidalgo y Querétaro, espacios en donde actualmente se relacionan con nahuas, otomíes, totonacos, tepehuas y pames (Ruvalcaba, 1999).

Asimismo, teenek de la sierra de Aquismón, San Luis Potosí se han movilizado hacia Jalpan, Querétaro en busca de tierras para laborar y poder asentarse, conformando comunidades estables a partir de los años setenta. En este contexto las ideas que tienen respecto a la construcción del territorio son engranajes flexibles en la medida en que se han apropiado y adaptado a múltiples espacios.

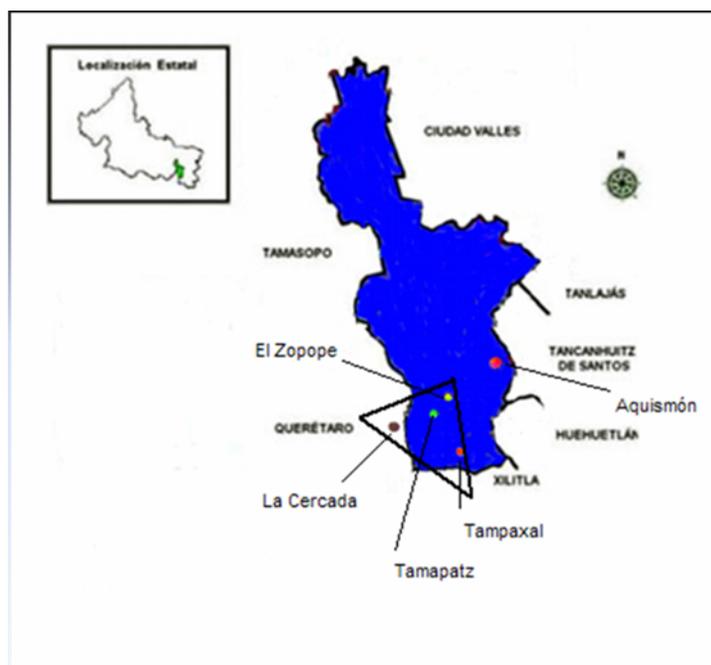


Ilustración 1. Polígono de movilidad teenek⁴⁶

El territorio teenek se ha delineado a partir de las relaciones que entablan con el resto de los integrantes que componen su sociedad, en un sentido amplio, incluyendo a otros humanos, plantas, animales, dioses, minerales, entre otros seres. Como lo he venido señalando, en la presente ponencia únicamente me centraré en la delimitación del territorio a partir de la interacción que mantienen con otros seres humanos, creando así varias categorías que reflejan su concepción y posición ante el mundo, sus percepciones de sí mismos y de la alteridad.

⁴⁶ Delimitación propia apoyándome en el mapa proporcionado por el INEGI (2005).

Al respecto Bourdieu plantea que “la búsqueda de formas invariables de percepción o de construcción de la realidad social enmascara diferentes cosas: primeramente, que esta construcción no se opera en un vacío social, sino que está sometida a coacciones estructurales; en segundo lugar, que las estructuras estructurantes, las estructuras cognitivas, son ellas mismas socialmente estructuradas, porque tienen una génesis social; en tercer lugar, que la construcción de la realidad social no es solamente una empresa individual, sino que puede también volverse una empresa colectiva” (2000: 134).

Las percepciones y representaciones de la alteridad necesitan un espacio específico y una serie de relaciones sociales que posibiliten su concreción, éstas se modifican en función de las posiciones que ocupen los sujetos sociales y, -continuando con Bourdieu- de los habitus que tengan los diferentes agentes. “El habitus es a la vez un sistema de esquemas de producción de prácticas y un sistema de esquemas de percepción y de apreciación de las prácticas [...] En consecuencia, el habitus produce prácticas y representaciones que están disponibles para la clasificación, que están objetivamente diferenciadas; pero no son inmediatamente percibidas como tales más que por los agentes que poseen el código, los esquemas clasificatorios necesarios para comprender su sentido social” (2000: 134).

En este marco entenderé como relaciones interétnicas a estas interacciones entre grupos de distintas matrices culturales, que han gestado representaciones y habitus particulares; los cuales, siguiendo a Roberto Cardoso, constituyen un “sistema de oposiciones o contrastes”, es decir, generan la noción de “identidad contraste”, aquella que implica la afirmación del nosotros frente a los otros, así como “la confrontación con otra(s) identidad (es) [las cuales] aprehenden en un sistema de representaciones con contenido ideológico” (1992: 25-26)

Las relaciones interétnicas son un medio mediante el cual los teenek se hacen visibles sus diferencias, enmarcadas dentro de una variedad de formas de identificación existentes en su modo de vida, lugares de origen y procesos históricos propios; mismos que les han permitido definirse, interpretarse e interpretar a los otros dentro de un orden social determinado. Esto posibilita por un lado, su autoadscripción y sentido de pertenencia como miembros de un grupo; y por otro, su heteroadscripción mediante la categorización de los que son distintos. Pues como lo propone Barth: “los grupos étnicos son categorías de

adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos y tienen, por tanto, la característica de organizar interacción entre los individuos” (1976:11-12).

Es en este escenario de identificaciones y confrontaciones como se delinea la identidad de un pueblo, que como forma de organización social (Barth, 1976), nunca termina de definirse; está en constante proceso de construcción, congruente con los trayectos históricos y con las permanentes reconfiguraciones de las relaciones sociales que le van dando movilidad.

Las dinámicas bajo las cuales se articulan las relaciones interculturales son un proceso en donde se crean imaginarios étnicos contenedores de símbolos diferenciales y particulares de cada pueblo, como lo son el idioma, el origen, la indumentaria, las formas de vivienda, la normatividad tradicional o “los costumbres”. Dichos imaginarios tienen como materia prima las percepciones y vivencias experimentadas en la convivencia de los diferentes pueblos. Como lo señala Bartolomé: “la identidad étnica aparece como una ideología producida por una relación diádica, en la que confluyen tanto la autopercepción como la percepción de los otros” (1997:47).

Volviendo a Bourdieu, él plantea que “el mundo social puede ser dicho y construido de diferentes modos según los diferentes principios de visión y de división” (2000: 135). En este sentido, “el espacio social [...] se presenta bajo la forma de agentes provistos de propiedades diferentes y sistemáticamente ligadas entre sí [...] Estas propiedades, cuando son percibidas por agentes dotados de categorías de percepción pertinentes [...] funcionan, en la realidad misma de la vida social, ...signos de distintivos y como signos de distinción [...] dicho de otra manera, a través de la distribución de las propiedades, el mundo social se presenta, objetivamente, como un sistema simbólico que está organizado según la lógica de la diferencia, de la distancia diferencial. El espacio social tiende a funcionar como un espacio simbólico, un espacio de estilos de vida y de grupos de estatus” (2000, 135-136).

Partiendo de las visiones y divisiones que se gestan en el interior de un espacio social, en lo que sigue describiré las relaciones que los teenek de este estudio mantienen con los grupos culturales vecinos, así como los imaginarios que han elaborado en correspondencia con sus procesos de interacción.

Los teenek y los knok (xi'ói o pames)

Entre los teenek, los pames son catalogados como *Knok*, “los que no entienden”, en su traducción literal-. Las relaciones entre estos dos grupos étnicos se concretan en su vecindad⁴⁷ y en el matrimonio entre algunos de sus miembros, lo cual promueve su ayuda mutua y a la existencia de elementos culturales comunes. En este sentido retomo la propuesta de Barth para señalar que “el vínculo positivo que conecta varios grupos étnicos en el seno del sistema social circundante depende de la complementariedad de los grupos respecto a algunos de los rasgos culturales característicos. Esta complementariedad puede originar una interdependencia o una simbiosis y construir campos de articulación...” (1976: 22).



Ilustración 2. Familia compuesta por padre teenek y madre pame.

Aguirre (2007)

Es de esta forma como teenek y pames han originado una amalgama cultural en donde se comparten fiestas, creencias, conocimientos en medicina tradicional, elementos cosmogónicos expresados en sus mitos y narrativas; mismos aspectos que han sido transmitidos a los hijos de estos matrimonios propiciando una reconstitución étnica. Su

⁴⁷ En el municipio de Jalpan, Querétaro existe población pame en las regiones de Valle Verde y Tancoyol. En el estado de San Luis Potosí esta etnia ha fundado la comunidad de La Reforma en Tanzozob. Todos estos núcleos de población son diásporas procedentes de Santa María Acapulco, SLP.

estrecha convivencia ha contribuido también a la comprensión lingüística de algunas de las palabras en sus respectivas lenguas maternas.

Algunos teenek mencionan que los xi'ói procedentes de Santa María Acapulco, a quienes comúnmente se llama *capulcos* “llegaron a la región “por pura necesidad, son bien pobres y en aquellos tiempos andaban buscando chamal, andaban buscando para comer, por eso llegaron” (Doña Agustina, La Cercada, 2007)

Los teenek interpretan a los xi'ói como “gente buena, gente con necesidad” que al igual que ellos emigraron de San Luis Potosí a Querétaro debido a las condiciones de marginación con la que vivían en sus lugares de origen; asimismo les tienen gran respeto por su sabiduría referente al tratamiento de algunas plantas endémicas que se utilizan en la alimentación, como lo es el chamal considerado como “algo peligroso”; saben que “la costumbre de comerlo fue por la pobreza, porque no había qué” pero argumentan que ellos no lo consumen ya que, a diferencia del ójox⁴⁸, no forma parte de su dieta tradicional.

“Las gentes teenek no estamos acostumbrados a comer el chamal, luego hay en el monte y sabemos prepararlo pero nosotros no tenemos ese costumbre, los pames si, a ellos si les gusta, a nosotros nos gusta más el ójox, ese es más especial, sabe mejor, y es el mero comida de los huastecos de antes, de cuando no había ni para comer, entonces se iban a donde hay ríos, ahí crece ese árbol, es un árbol grande, y ya de la mata se hacía la masa para las tortillas, para el atole...” (Don Alejandro, La Cercada, 2007).

Por su parte, los xi'ói identifican a los teenek en las plazas locales y otros puntos de congregación⁴⁹ por la indumentaria tradicional que continúan portando algunas mujeres, por varios de los platillos tradicionales que acostumbran preparar y salir a vender, como el

⁴⁸ Árbol cuyo fruto es comestible y es uno de los componentes tradicionales en la dieta teenek; llamado entre los mestizos como 'oxite'. Crece en lugares húmedos como las orillas del río: *“tiene una cáscara delgadita, bolitas y huesito, lo cueces, lo comes como tamal. También se muele en tortilla, sale muy suave, comerlo no llena y si come harto le pega un mal en el estómago, es una cosa como caliente”* (Don Plácido, La Cercada, 2006). Ávila Uribe (1998) en su estudio sobre la cultura alimentaria teenek menciona que algunos de ellos cuecen las semillas del ójox (*Brosimum alicastrum*) con cenizas de fogón, las cuales les dan un pH alcalino y calor, factores que ayuda a ablandarlas.

⁴⁹ Como las misas en la cabecera delegacional de Valle Verde.

zacañuil y por su manera de hablar español: *“ellos hablan la castilla como nosotros, medio mochito, a veces no podemos bien”* (Don Moisés, El Pocito, 2006).

Además de ello, los xi'ói consideran a los teenek como “más indios” por ser “más penosos” y cerrar las puertas cuando viene la gente de fuera, lo que los posiciona en un nivel de “más atraso” frente a ellos y los mestizos. Dentro de esta misma visión, la personalidad de los teenek se encuentra ligada con prácticas como la brujería y el nagualismo, capacidad que tienen algunas personas para transmutarse en animal; la primera con el fin de dañar a sus enemigos y la segunda para acechar a los poblados vecinos en busca de ganado y otros animales domésticos que les sirvan de alimento. Esto ha hecho que algunas personas sientan temor ante el hecho de amistar con “huastecos”:

“Yo no quiero problemas con esos huastecos, esa gente es canija. Una vez le mandaron un nagual a una de las maestras que trabajaba allá en La Cercada, lo que pasa es que ya tenían problemas con ella, entonces iba en el camino y en eso que le sale el tigre... esos saben de brujería, yo por eso nunca les hago nada, para qué quiero que me pase algo. A una señora la embrujaron porque les jugó chueco, les dijo que les iba a ayudar con lo de las tierras y na' más se quedó con su dinero, luego le pasó un accidente, ya no podía caminar y le amputaron la pierna. Entonces uno de esos huastecos me dijo: ‘eso le pasó por hacer las cosas mal’. Por eso con esa gente es mejor tener cuidado” (Anónimo, El Pocito, 2007).

Como ya lo señalé, las relaciones existentes entre los teenek y los xi'ói se han visto determinadas por una afinidad mutua originada de sus procesos históricos análogos debido a su condición de etnias migrantes procedentes de San Luis Potosí. Comparten las mismas necesidades de tierras para vivir y reproducirse culturalmente, así como el lidiar con las actitudes discriminatorias por parte de los núcleos mestizos. Todo esto ha generado en ambos grupos un sentimiento de identificación interétnica.

Los teenek y los dtak chám (nahuas)

A lo largo de su historia, los teenek y los nahuas⁵⁰ han entablado relaciones de vecindad y de matrimonio, esto es más evidente en San Luis Potosí. En lo que respecta a las comunidades de Querétaro, existen descendientes de matrimonios entre teenek y nahua, generalmente el padre proviene del primer grupo y la madre es nahua. En este tipo de relación se ha identificado que predomina la matriz cultural de los primeros, principalmente en aspectos como el idioma.

Los nahuas son denominados *dtak chám* -narices blancas-⁵¹ o “mexicanos”. Se convive con ellos en los días de plaza y en las fiestas de Tamapatz, Tancanhutz entre otras cabeceras poblacionales; lugares en donde la mayoría de los teenek han formado sus concepciones acerca “de cómo son los mexicanos”. Así, reconocen sus diferencias en el idioma, la indumentaria, la música y las relaciones de poder que sostienen frente a los mestizos:

“Ellos son más iguales que los laap (mestizos), porque aunque tengan la idioma, algunos sí viven en los pueblos, tienen vacas, tienen ganado, nosotros no, nosotros no tenemos todo eso, nosotros estamos más pobres” (Doña Apolonia, La Cercada, 2009).

Los nahuas, entre otros aspectos, son reconocidos por sus habilidades como médicos tradicionales y curanderos de maleficios hechos por los brujos practicantes de la magia negra. Referente a la indumentaria y a la música, los teenek mencionan que:

“Esos mexicanos han perdido mucho costumbre porque salen a otros lados a vender cosas y tardan en regresar o luego ya no regresan. Usan unos vestidos parecidos a nuestras señoras pero tienen más pliegues en sus blusas, en la parte de abajo. Tienen unas danzas como nosotros pero esos si han ido perdiendo más” (Don Alejandro, La Cercada, 2007).

Existen también características culturales compartidas como algunos conocimientos en medicina tradicional, alimentos como el zacahuil, el culto a deidades

⁵⁰ Los nahuas de San Luis Potosí se encuentran asentados fundamentalmente en los municipios de Tamazunchale, Axtla de Terrazas, Xilitla, San Martín Chalchicuautla y Coxcatlan.

⁵¹ En la variante lingüística de Veracruz son las víboras blancas, esto en gran parte al color de su indumentaria típica de manta.

como el espíritu del maíz⁵², la mitología con sus respectivas variaciones y las festividades en común.⁵³

Históricamente los nahuas al igual que los teenek fueron despojados de sus territorios por las grandes haciendas⁵⁴ que se establecieron en la región huasteca, pero debido a su incorporación sin resistencia o, en algunos casos, a sus movimientos de sublevación⁵⁵ pudieron conservar mayores porciones de tierra, lo cual los ha venido colocando en una posición asimétrica en su relación con los teenek quienes comentan que:

“Los mexicanos viven mejor que nosotros, nosotros siempre vivimos en la sierra y ellos casi siempre viven en el pueblo, ellos tienen casas más grandes porque viven allá y tienen más que comer y nosotros siempre tenemos más necesidad” (Don Alejo, La Cercada, 2006)

Los otros teenek

Para los teenek en cuestión es preciso establecer las diferencias existentes entre ellos y el resto de los miembros de su mismo grupo étnico, construyendo así la idea de “los otros teenek”. Algunos de esos “otros teenek” se asocian a los que “están perdiendo el costumbre” expresado en el olvido de la lengua, en la omisión de las prácticas rituales y las fiestas causado, en gran medida, por haberse “mezclado” con los mestizos de la región a través del matrimonio. Como ejemplo de ello se encuentran los que viven en comunidades como San Juan de los Durán (Jalpan, Querétaro) en donde existen, aproximadamente cuatro familias procedentes de Tampáxal (Aquismón, SLP). La gente de La Cercada menciona que la migración de aquellos teenek es más antigua que la de ellos, llegando a principios de los años sesenta; igualmente les queda claro que sus vecinos están en las mismas condiciones agrarias, aun no son dueños legítimos de la tierra. Saben que ellos están más integrados con

⁵² Llamado Dhipák por los teenek y Chicomexochitl (siete flor) entre los nahuas, para más información de éste último se puede consultar a Sandstrom (1998).

⁵³ Entre las que destacan el Todos Santos y las dedicadas a los santos patronos de cada pueblo siendo las más importantes las de San Francisco de Asís, Los Santos Apóstoles Pedro y Pablo y San Juan.

⁵⁴ Se estima que a lo largo de la colonia en la Huasteca Potosina se establecieron más de 60 haciendas, para más información consultar a Aguilar Robledo, 2002.

⁵⁵ Gallardo apunta que en 1879 fue brutalmente reprimido el levantamiento agrario armado encabezado por Juan Santiago —nahua de Tamazunchale— en contra de los usurpadores “de pantalón” (Gallardo, 2004)

los mestizos, pues debido a que no es una comunidad puramente teenek, algunos se han casado con *los laap* (mestizos).



Ilustración 3. Mujeres teenek en la plaza de Tamapatz, Aquismón.

Aguirre (2009)

Para los teenek de comunidades potosinas como El Zopope, quienes han dejado este lugar para asentarse en el vecino estado de Querétaro, también se han convertido en parte de “los otros teenek” Algunos piensan que aquella gente emigró porque les gustó el terreno debido a que sus características topográfica y climatológicas son más favorable para el cultivo de maíz, así fundaron una nueva comunidad. Se sabe que varios de ellos decidieron regresar cuando se percataron de que en la sierra de Querétaro no podían talar árboles pues el perímetro que corresponde a La Cercada forma parte de la zona protegida por ser reserva de la biosfera.

Los teenek que habitan en la Sierra alta de Aquismón consideran que “los huastecos de abajo”, los asentados en lugares como San Vicente y Huehuetlan son “personas más canijas y peleoneras”, percibiéndose a sí mismo como una “gente tranquila”.

En El Zopope se dice que son más teenek los que viven en comunidades como Cuetaab y Alitze, Tamapatz porque “*allá acostumbra el estilo más huasteco*” (Doña Catarina, El

Zopope, 2009). En aquellos barrios, a diferencia de El Zopope, todavía se ven ancianos portando calzón de manta blanca, se habla un teenek con menor número de préstamos lingüísticos del español. *Lo más teenek* se distingue pues, en el uso del idioma y en las características de la indumentaria: mujeres adultas y jóvenes portando el petop, faldas negras y blusas con holanes.

Los teenek que viven en el barrio de San Rafael y otros perteneciente a Tanzozob son vistos como “más ricos” en comparación con los de El Zopope, pues en ocasiones aquellos los ocupan como peones y albañiles.

“Los otros teenek” son también los veracruzanos que han conocido durante sus migraciones hacia Tamaulipas, Monterrey y las zonas cañeras de Veracruz; la mayoría de éstos son procedentes de Panuco y Tantoyuca, se comunican entre sí con la otra variante lingüística teenek y si bien comparten algunas costumbres, se diferencian notablemente en otras prácticas. Esos teenek son objeto de burlas, debido a la manera en que hablan la lengua:

“Hablan como niños chiquitos, usan mucho la ‘ch’, así hablan los niños chiquitos. Uno empezó a hablarme así pero yo mejor conteste en español porque era más claro que su idioma, son buenas personas, trabajan como nosotros, algunos tienen más dinero, pero hablan chistoso, no me gusta como hablan la idioma” (Doña Apolonia; La Cercada, 2007).

“Una vez me encontré a un teenek de Veracruz, le quise hablar en mi idioma pero me di cuenta que ellos pronuncian diferente, no nos entendemos, por eso mejor nos hablamos en español” (Emerenciano, El Zopope, 2009).

A pesar de que “los otros teenek” comparten algunas características culturales con los teenek de El Zopope o La Cercada, no resulta suficiente para que ellos los consideren como parte del mismo grupo. No es lo mismo ser de San Juan de los Durán o de Carrizal de los Durán, a ser teenek de La Cercada; ni da igual venir de Tampáxal a venir de Tamapatz; tampoco es lo mismo emigrar a Matamoros o desplazarse continuamente entre San Luis Potosí y Querétaro, ni hablar en ‘la idioma’ o avergonzarse de ello. Sus distinciones radican en la multiplicidad de procesos sociales, esto ha permitido la configuración de diferentes formas de ser teenek, lo cual se va definiendo por el lugar de origen, las relaciones de parentesco que han articulado, la territorialidad que han ido delineando, las maneras de

hablar y utilizar la lengua, la conformación de distintos sistemas de valores. Todo esto ha dado como resultado la recomposición de sus identificaciones como colectividad.

Los teenek y los laap (gentes de razón)

Los teenek tienen dos formas para referirse a los mestizos, uno de ellas es ‘*ejek*’⁵⁶(mestizo) y la otra, la más utilizada, es la de ‘*laap*’ (gente de razón). Para ellos, los *laap* son la gente que tiene un color de piel más claro, que viven en los pueblos más grandes de la zona y en las ciudades donde “hay mucho comercio, fábricas y lugares para trabajar”. Los *laap* hablan español y como tienen dinero hacen ‘casas grandes’ construidas de tabique y cemento, muchos de ellos cuentan con la posibilidad de migrar hacia los Estados Unidos y “hacerse de trocas”.

Los jóvenes suelen hacer comparaciones sobre las posesiones que dotan de prestigio a los mestizos y los ponen en condiciones económicas inferiores:

“Allá en Valle Verde hay un plan, se puede cultivar, las casas son grandes, de puro material, la gente trae carros que parecen aviones, camionetas lobo del año, casi todos van a los Estados Unidos y luego vienen para acá, llegan con su música, sus camionetas y nosotros no tenemos eso, andamos en pura bici” (Emerenciano, El Zopope, 2009)

La mayoría de los *laap* cuentan con un grado de estudios superior al de los teenek. Debido a todos estos factores la relación existente entre teenek y *laap* se encuentra, generalmente, caracterizada por la subordinación y discriminación:

“Nosotros como somos de la sierra no tenemos todo lo que los laap de Valle Verde tienen, allá si hay escuela y la gente se pone a estudiar, allá hay carretera y andan en camionetas paseándose por todo el pueblo, luego cuando se van al norte se traen otras diferentes, y a uno que es de la sierra lo mal miran cuando uno llega todo lodoso, todo tierroso de tanto caminar, de tanto trabajar... hay tiendas en las que luego ni te quieren atender porque eres huasteco” (Don Plácido, La Cercada, 2007).

⁵⁶ Esta es más utilizada entre los teenek veracruzanos. Para más información se puede consultar el estudio de Ariel de Vidas (2003) con los teenek de Loma Larga, Tantoyuca.

Es frecuente encontrarse con testimonios de teenek adultos y ancianos que en su niñez le tenían miedo a la gente mestiza:

“Cuando yo era chica le tenía miedo a los mestizos, me escondía porque pensaba que nos iban a pegar, a golpear, nos escondíamos detrás de las matas de árboles...” (Doña Apolonia, La Cercada, 2007).

En la memoria colectiva de ambos grupos existen relatos que argumentan la razón de este temor:

“Más antes los huastecos le tenían miedo a los de razón porque los comerciantes mestizos llegaban a las comunidades a abusar de las mujeres, por eso corrían, para que no las agarraran” (Don Macario, La Cercada, 2006).

Se menciona que una de las maneras en que los teenek fueron apaciguando su temor fue asistiendo al catecismo y a la escuela, así comenzaron a aprender español. Actualmente las cosas han cambiado debido a que existe más interacción entre teenek y mestizos en los días de plaza, las iglesias y las tiendas. En Valle Verde y Tamapatz varían las formas de coexistir; algunas personas piensan que en este último pueblo los *laap* son más cordiales debido a que ellos son mayoría:

“...allá hay gentes de razón pero casi la mayoría somos gentes huastecas, en la tienda la gente que habla español también se enseña a hablar huasteco para poderte atender” (Doña Apolonia, La Cercada, 2007).

Los teenek comprenden que en Tamapatz, a diferencia de Valle Verde, los mestizos no los maltratan porque “desde siempre” se han acostumbrado a convivir. Además de ello, consideran que a últimas fechas el asistir a la escuela les ha ayudado para poder defenderse del maltrato de *los laap*:

“Ya cuando empezamos a ir a la escuela también tuvimos que aprender español, entonces nos empezábamos a dar cuenta de lo que nos decían y ya ahorita si se maltrata ya no son dejados por el estudio, porque mucha gente de nosotros ahorita ya estudia hasta el COBACH y ya la gente no les dice nada...allá en el centro es gente de mestizos y en la sierra todos son indígenas pero allá no se mira eso, no son dejados...” (Doña Apolonia; La Cercada, 2007).

Existen teenek que han entablado relaciones de compadrazgo con los mestizos de Tamapatz y barrios aledaños como El Mirador, para ellos *los laap* son gente buena y generosa porque

aceptaron apadrinar a alguno de sus hijos. Cuando un teenek recibe la visita de un mestizo que goza de su estima, suele invitarle de comer y servirle café con leche de polvo pues desde su concepción, *los laap* no son buenos para tomar café negro, -costumbre propia de los huastecos-. Si carecen de ese producto prefieren no servir nada, pensando que su pobreza quedará evidenciada.

No obstante, algunos teenek se sienten discriminados por los mestizos de Tamapatz quienes los denominan de manera despectiva y los ocupan como mano de obra con una baja retribución económica:

“Nos dicen indios, nosotros no somos indios. Para nosotros los indios son otras personas que no viven aquí. Nosotros somos huastecos, los que por necesidad van a trabajar allá, les pagan la tarea a \$40, cuando aquí entre nosotros la pagamos a \$70. No aprenden el idioma porque nunca les gusta platicar con nosotros, te miran de menos. Hay unos [teenek] que ya saben contestar y ya no se dejan. También cuando uno sale a trabajar, unas patronas si son consideradas, otras te tienen desde las siete de la mañana hasta las diez de la noche. Yo una vez me quemé el brazo con el vapor de la olla y no me hicieron caso, no me dejaron ir al doctor” (Procora, El Zopope, 2009).

En el Zopope gran parte de los jóvenes prefieren entablar noviazgos y matrimonios con mujeres de su mismo pueblo ya que las jóvenes mestizas de Tamapatz *“son más exigentes, quieren una casa de material, una camioneta y a educar a los hijos en español”* (Emerenciano, El Zopope, 2009). Mientras que una teenek *se conformará* con una casa con techo de paja y poco dinero para vivir. Sin embargo, se tiene noticia de poblaciones mestizas donde los teenek son bien aceptados, tal es el caso de Soledad de Guadalupe y otras localidades de Querétaro. Los teenek potosinos van a dichos lugares para *pasear*, trabajar, jugar fútbol, entre otras actividades. A diferencia de la gente de Tamapatz, los mestizos de aquellos lugares les hablan, crean relaciones amistosas o uniones matrimoniales. Los teenek piensan que esto se debe a que aquellos *laap* *“son humildes”*, compartiendo condiciones de vida similares.

En Valle Verde la situación es muy distinta. Siendo un asentamiento de origen mestizo es común oír que a los teenek se les llame ‘lengua mocha’, señalando la dificultad que les presenta hablar ‘bien’ el español, también se les denomina ‘los indios huastecos’ o ‘los

huastequitos' de la manera más amable, y son identificados como "los que vienen de la sierra" por el aislamiento de sus comunidades

En La Cercada viven tres mestizos, dos de ellos procedentes de Valle Verde llegaron a la par que los teenek, en busca de la obtención de tierras, éstos suelen llamarlos "indios patarrajada" pues acostumbran andar descalzos dentro de sus casas y en sus solares, por lo que sus pies se ven maltratados con algunos rasguños o heridas; hecho que los mestizos aprovechan para burlarse. Debido a la controversia generada por la repartición agraria hay frecuentes confrontaciones entre los teenek, los mestizos vecinos y los de Valle Verde, que también buscan ser beneficiarios; así, existen comentarios como el que sigue:

"Esa gente...nada más cayeron aquí porque son indios y el gobierno ayuda más a los indios. Un día le dijeron al licenciado que se vinieron porque dijeron que iban a dar tantas hectáreas y regaladas...regaladas ni madres –dijo- cómo creen que se las van a regalar..." (Anónimo; Valle Verde, 2006).

Desde hace varios años es requisito indispensable para los indígenas de la región (xi'ói y teenek) contar con una carta de buena conducta emitida por las autoridades de su lugar de origen, a fin de garantizar su confiabilidad y honradez, y de esta forma poder ser acreedores a las porciones de tierra que han venido solicitando durante varias décadas. Los mestizos de distintas comunidades han acogido con aceptación este tipo de requisitos que los posicionan en ventaja frente a los teenek y los xi'ói, prueba de ello es la siguiente opinión:

"Me dijeron los del gobierno: ustedes necesitan tomar en cuenta a la gente que llega, si les conviene o no, no nomás porque son indios, no debe ser así. Deben comportarse bien, porque si no se portan bien yo los voy a destapar. Se les deja un tiempo hasta que esa gente se da a conocer, un medio año, un año, ya del año pa' adelante podemos darle apoyo, pero que se comporte bien" (Anónimo; La Cercada, 2006).

Aunado a lo anterior es importante señalar que no basta con que se presenten las mencionadas cartas de buena conducta sino que además se toman en cuenta las acciones que se lleven a cabo como vecino de la comunidad. Los mestizos son los principales jueces, dándoles el calificativo de aceptables o reprobables. Es a partir de estas circunstancias que el sentimiento de pertenencia al grupo étnico aparece "como una manera eficaz de defender

ventajas (tierra, autonomía relativa, derecho consuetudinario...) y de superar desventajas (sociales y económicas) por la solidaridad y la igualdad de condiciones” (Ariel, 2003: 210).

Conclusión

A lo largo de este trabajo hemos observado a las relaciones interétnicas como una de las maneras para vivir el territorio y configurar espacios socio-simbólicos. Se puede subrayar la importancia de distintos *habitus* como rectores de ideas y prácticas que organizan un sistema de interacciones más amplio, en donde todos los participantes tienen una perspectiva específica.

En términos de Bourdieu, los conocimientos locales y las relaciones que en este caso los teenek establecen con otros pueblos circunvecinos constituyen un conjunto de estructuras mentales “a través de las cuales [los agentes] aprehenden el mundo social” (2000: 134)

Es precisamente mediante las diversas estrategias para conocer, catalogar y significar el espacio y sus componentes, como los teenek mantienen vigente aquello que es identificado como *el costumbre* o la tradición: “un conjunto heterogéneo de factores que incluyen la multiplicidad de posiciones particulares no siempre convergentes en redes sociales que se expanden o se comprimen en función de ciertas necesidades que pueden ser materiales o meramente sentidas” (Tomé, 2000: 50). Asimismo se puede hablar de una contante “re-tradicionalización” que posibilita el cambio y el dinamismo de su identidad, expresada por una parte en la práctica de las danzas, la invención de diferentes figuras en los bordados, la reinterpretación de mitos, narrativas y melodías ancestrales, la apropiación de nuevos espacios sagrados, pero también de su contante confrontación con los otros.

En la actualidad los pueblos originarios han tenido que expandir sus ideas sobre lo que significa “ser teenek” – en este caso- y vivir en determinado espacio, para dar cabida a las influencias de “lo moderno”, en gran parte propiciado por sus procesos migratorios regionales, nacionales o internacionales. Como lo señala Pérez Ruiz “más que un ente social homogéneo, autorregulado y ensimismado la comunidad indígena, constituye, por tanto, una unidad de pertenencia y organización social asociadas real o simbólicamente a un

territorio y una historia comunes, y en las cuales coexisten el cambio y el conflicto junto al interés por la reproducción y la continuidad, por lo cual es un espacio social contradictorio y dinámico” (2005: 95).

Difícilmente se puede hablar de grupos que no se articulen al resto de la región y del país por relaciones de carácter interétnico, en su mayoría de tipo asimétrico, sobre todo con los mestizos. El espacio social de estos teenek no se puede concebir sin su dependencia a las administraciones municipales a la que pertenece, sin las influencias de los medios de comunicación y sin todo lo aprendido fuera de sus comunidades. La definición del territorio y de lo que significa ser teenek permanece pues, en un constante proceso de organización y producción de elementos simbólicos, lo cual permite su continua reelaboración.

Bibliografía

Aguilar-Robledo, Miguel. *Haciendas y condueñazgos en la Huasteca potosina: notas introductorias* en Nuevos aportes al conocimiento de la Huasteca. Jesús Ruvalcaba Mercado (coord.). México, CIESAS, 1998, pp. 123-152.

Aguirre Mendoza, Imelda. *Trayectorias perpetuas. Concepciones alrededor de la muerte entre los teenek de la Sierra Gorda de Querétaro*. Tesis de licenciatura. México, Universidad Autónoma de Querétaro, 2008.

Ariel de Vidas, Anath. *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek* (Huasteca veracruzana, México). México, Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social, Colegio de San Luís, Centro francés de estudios mexicanos y centroamericanos. 2003.

Ávila Uribe, M. Margarita, et/al. *La cultura alimentaria de los tének de Aquismón, San Luis Potosí* en Nuevos aportes al conocimiento de la Huasteca. Jesús Ruvalcaba Mercado (coord.) México, CIESAS, 1998, pp. 263-273.

Barth, Fredrick (Comp.) *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México, Fondo de Cultura Económica. 1976.

Bartolomé, Miguel Alberto. *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. México, Siglo XXI. Instituto Nacional Indigenista. 1997.

Bourdieu, Pierre. “*Espacio social y poder simbólico*” en Cosas Dichas. España, Ed. Gedisa, 2000, pp. 127-142.

Cardoso de Oliveira, Roberto. *Etnicidad y estructura social*. México, CIESAS, 1992.

Gallardo Arias, Patricia. *Huastecos de San Luís Potosí*. Colección Pueblos indígenas del México contemporáneo. México, CDI. 2004.

INEGI. II Censo de Población y Vivienda, 2005.

Pérez Ruiz, Maya Lorena. “*La comunidad indígena contemporánea. Límites, fronteras y relaciones interétnicas*” en *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. México. Colegio de Michoacán, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2005, pp. 87-100

Sandstrom, R. Alan. “*El nene lloroso y el espíritu nahua del maíz: el cuerpo humano como símbolo clave en la Huasteca veracruzana*” en *Nuevos aportes al conocimiento de la Huasteca*. Jesús Ruvalcaba Mercado (coord.). México, CIESAS, 1998, pp. 59-94.

Tomé, Pedro. “*Ecología cultural: viejos problemas y nuevas orientaciones*” en *Regiones y fronteras. Una perspectiva antropológica*. Pedro Tomé y Andrés Fábregas (coords.). México, El Colegio de Jalisco, 2002, pp. 59-72

Ruvalcaba Mercado, Jesús. *Los mayas huastecos*. México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1999.