

Jorge Arturo Castillo Hernández

LA DIVERSIDAD VISTA Y OCULTA ENTRE LOS *OTROS* Y *NOSOTROS*

La identificación de migrantes teenek
de la Huasteca potosina en Monterrey



Jorge Arturo Castillo Hernández

LA DIVERSIDAD VISTA Y OCULTA ENTRE LOS *OTROS* Y *NOSOTROS*

La identificación de migrantes teenek
de la Huasteca potosina en Monterrey



La diversidad vista y oculta entre los Otros y Nosotros. La identificación de migrantes teenek de la Huasteca potosina en Monterrey, Jorge Arturo Castillo.
México: Editora Nómada, 1era edición, septiembre de 2021.

Dewey: 305.8 - Grupos raciales étnicos nacionales
Thema: JHMC - Antropología social y cultural, etnografías

D.R. © 2021, Jorge Arturo Castillo Hernández
D.R. © 2021, Editora Nómada

ISBN: 978-607-8820-01-6
DOI: <https://doi.org/10.47377/diversidad>

Este libro fue sometido a un proceso de revisión por pares, bajo la modalidad doble ciego, por lo que el dictamen de aceptación cumple con los criterios de calidad científica y de evaluación.

Tamazunchale 529
Fracc. Buenos Aires,
Monterrey, NL, 64800

www.editoranomada.mx
contacto@editoranomada.mx

Imagen de portada: Pixabay
Edición y cuidado: Katia Ibarra



A Lizbeth Itzel Salinas Maciel (1977-2004)
Por ese mundo mejor que todavía sueñas en nosotros

*Si la ciencia social es un ejercicio
en la búsqueda de conocimiento universal,
entonces lógicamente no puede haber “otro”,
porque el “otro” es parte de “nosotros”,
ese nosotros al que estudiamos,
ese nosotros que hace el estudio.*

Immanuel Wallerstein
Abrir las ciencias sociales

ÍNDICE

Prólogo	13
Introducción	15
LOS CONTORNOS DE LA IDENTIFICACIÓN	23
El análisis situacional de la identidad	25
Las perspectivas sobre el cambio sociocultural en la migración rural-urbana	28
De lo tradicional a lo moderno: el continuum folk-urbano	30
El proceso de aculturación y el control cultural	31
La “sustitución” cultural y la resignificación cultural	34
Los conceptos básicos	38
El grupo étnico, la identidad étnica y la etnicidad	38
La red social	43
La migración de indígenas a la ciudad y su identidad	45
Ámbitos y factores de identificación en el escenario migratorio urbano	46
La metáfora de la “comunidad de migrantes”	48
Los migrantes indígenas en el AMM: entre los “congregados” y los “dispersos”	51
LA IDENTIDAD TEENEK EN EL CONTEXTO HUASTECO	63
Primera parte. Identificación y etnicidad teenek	63
Relaciones interétnicas e identidad teenek: entre la diferencia y la desigualdad	65
Los teenek de Tanleab	68
Algunos elementos identitarios de los teenek de Tanleab	75
La flexibilidad de las etnodenominaciones teenek sobre los otros	79

La Prima. El ritual intercomunitario de la diferencia	81
Algunas reflexiones sobre la identificación y etnicidad teenek	90
Segunda parte. Migración huasteca e identidad	91
La identidad teenek en torno a la emigración	91
Economía y emigración huasteca	93
El ciclo migrante en Tanleab	96
Reflexión sobre la identidad y el apego del migrante en Tanleab	106
 LOS TEENEK EN EL ÁREA METROPOLITANA DE MONTERREY	 109
Un vistazo al AMM. Inmigración, mercado laboral y contexto habitacional	109
La presencia teenek en el AMM. Desarrollo sociodemográfico	115
Perfil migrante de los tanleabenses en el AMM	117
Localización laboral y habitacional de los tanleabenses	123
Caracterización de la inserción laboral y habitacional de los tanleabenses	127
Sobre la inserción laboral y habitacional	130
Las diferentes formas de <i>estar</i> en la ciudad	130
Viviendo dentro del lugar de trabajo: residencia individual y grupal	130
Viviendo fuera del lugar de trabajo: residencia entre familia y parientes	134
Reflexiones sobre las formas de estar en la ciudad	142
 LOS TENUES LÍMITES ENTRE LOS OTROS Y NOSOTROS. LOS ÁMBITOS DE IDENTIFICACIÓN EN LA CIUDAD	 149
El ámbito laboral: entre el heterorreconocimiento y el ocultamiento	150
El ámbito público en los días de descanso	159
Los teenek en la Alameda: el espacio público de las diferencias y semejanzas entre los diversos <i>otros</i> y <i>nosotros</i>	160
Andando en la calle: los matices de la semejanza y la diferencia	169
El ámbito doméstico: viviendo dentro y fuera del trabajo	171
Viviendo en el trabajo: nosotros en el espacio doméstico de los otros	172

Viviendo fuera del trabajo: cercanías y lejanías entre los diversos nosotros	174
Las reuniones y las fiestas	176
El ámbito barrial: reconociendo a los <i>otros</i> y a <i>nosotros</i>	182
El barrio del lugar de trabajo: entre la desigualdad social y la diferencia cultural	182
El barrio fuera del lugar de trabajo: clase, religión y etnia en torno a las cercanías y lejanías entre los diversos nosotros	185
El ámbito institucional: la marginalidad teenek y sus asegunes	189
 PERSISTENCIA Y CAMBIO SOCIOCULTURAL ENTRE LOS TEENEK DE TANLEAB	 199
Los elementos culturales ¿propios o ajenos?	200
Nuevas pertenencias entre los migrantes teenek	209
El cambio de religión. Los nuevos vínculos de una identidad demandante	209
Los matrimonios mixtos. El nuevo vínculo que arraiga pero no aleja de los vínculos previos	214
Las nuevas generaciones “en” y “de” la ciudad. La opción de la identidad	220
Nuevos referentes de identidad en Tanleab. Las bandas juveniles	226
Conclusiones	233
Bibliografía	257

AGRADECIMIENTOS

Esta obra fue presentada originalmente como tesis de grado al concluir mis estudios de maestría en antropología social en El Colegio de San Luis, A.C. en diciembre de 2007. En el momento culminante del trabajo tomé todo el espacio que desee para agradecer absolutamente a todo el mundo, pero en esta ocasión sólo dirigiré mis agradecimientos a aquellas personas e instituciones que de manera determinante intervinieron en el desarrollo de mi investigación y en la transformación del texto original en este libro.

Agradezco a las autoridades y profesores del COLSAN por el apoyo que me brindaron para el desarrollo de este estudio. En particular agradezco a la Dra. Horacia Fajardo Santana (†) por su brillante asesoría académica y su honesta amistad.

También agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por la beca de manutención que me otorgó durante todo ese tiempo y sin la cual mis estudios e investigación hubieran sido imposibles.

Agradezco al Mtro. Agustín Ávila por permitirme consultar las bases de datos del proyecto *Padrón de Comunidades Indígenas de San Luis Potosí* del COLSAN, cuya información fue de enorme utilidad en las primeras fases de mi anteproyecto de investigación y por el apoyo brindado en mi arribo y estancia de cuatro meses en la Huasteca potosina.

Doy gracias al *Subprograma de Becas para la Elaboración de Tesis Externas* del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en

Antropología Social (CIESAS) por la beca que me otorgó durante todo 2007 para la redacción de la tesis que ahora presento aquí como libro.

Igualmente agradezco el apoyo el apoyo material y financiero que recibí del proyecto de investigación *Migración indígena urbana en el noreste de México: el caso de Monterrey* financiado por el CONACYT y coordinado por la Dra. Séverine Durin. Gracias a su dirección académica, paciencia y empuje fue posible la conclusión del estudio; investigadora que también me dio la oportunidad de compartirlo y enriquecerlo con los comentarios críticos de colegas e investigadores durante las sesiones de seminario de éste proyecto.

Quiero dar mi más profundo agradecimiento a todos los habitantes y autoridades de la comunidad de Tanleab (primera y segunda sección) y del municipio de Huehuetlán, San Luis Potosí, por su hospitalidad. A quienes agradezco por todas sus atenciones y por las facilidades que me otorgaron durante mi estancia en la región para la realización de la investigación que aquí presento.

De manera especial, le doy gracias a las mujeres y hombres que me permitieron entrar a sus casas y lugares de trabajo en Monterrey; y aunque evito mencionar sus nombres para guardar su anonimato, sepan que este trabajo también es sobre mí mismo, pues en la vida de ustedes he visto reflejada la mía propia, y así esta obra ha representado un profundo aprendizaje personal. De ustedes, huastecos, he aprendido mucho. Valga pues un homenaje y mi reconocimiento a todas y todos ustedes que con esperanza y sacrificio se van a la ciudad para buscar la vida, para procurar un futuro para sus familias. Este libro es sobre ustedes y para ustedes.

Mil gracias a todos los amigos y compañeros de la maestría y de San Luis Potosí por ayudarme a pegar los pedazos de mi espejo roto, en el cual ahora se asoman todos aquellos reflejos que antes no podía ver.

Gracias a ti Berenice, a tu amor, a toda esa vida nuestra de dicha y dolor que compartimos. Sabe bien que este libro también es tuyo.

PRÓLOGO

En este libro, presento la culminación de una larga reflexión académica y personal sobre los procesos identitarios y el cambio socio-cultural entre migrantes indígenas que se dirigen a la Ciudad de Monterrey, cuya área metropolitana ya se posiciona como el tercer centro urbano del país que más recibe migrantes de los así también llamados *pueblos originarios*.

Con esta obra me acerco, desde un punto de vista situacional-interaccionista, a las formas y expresiones de *identificación* de migrantes pertenecientes al grupo lingüístico-cultural teenek (huasteco) provenientes de la comunidad de Tanleab en la Huasteca potosina, una de las regiones que durante las últimas cuatro décadas ha experimentado una enorme expulsión de población, y cuyos procesos migratorios como grupo étnico han sido, hasta el año de 2007, poco estudiados.

Ubico mi análisis tanto en el lugar de origen como en el lugar de destino de los teenek *tanleabenses*, lo cual me permite demostrar las dinámicas particulares que caracterizan sus formas de *identificación* en dos diferentes contextos históricos de contacto intercultural, la Huasteca potosina y Monterrey, revelando el énfasis particular que en cada uno de estos espacios se le otorga tanto a las representaciones étnicas como a las de clase.

De esta manera, abordo la *identificación* –la semejanza y la diferencia en situaciones de interacción– de los *tanleabenses*, en cuya inserción urbana nos muestran su clara articulación –sus *cercanías* y *lejanías* afectivas, simbólicas y materiales– con diferentes grupos

–otros *indígenas* y otros *no indígenas*–, y con los cuales conviven de forma armónica o conflictiva de acuerdo con la pertinencia que para ellos mismos, los *tanleabenses*, tiene el resaltar o no su propia diferencia cultural (étnica).

Pero además, presento una nueva caracterización sobre los patrones de *asentamiento disperso* de los migrantes indígenas en la ciudad, que bien podría aplicarse a otros casos de migrantes indígenas en diferentes destinos urbanos del país. Principalmente expongo los marcos de posiciones ideológico-culturales y de poder que permean las representaciones que los migrantes mismos tienen sobre su propia identidad y su cambio sociocultural en la interacción urbana y en su misma región de origen; marcos ideológicos y dicotómicos que también influyen y guían los análisis sobre la presencia de indígenas en las ciudades, desde los cuales ellos son “visibilizados” o pasan desapercibidos por los ojos académicos y gubernamentales.

Es por ello que en *La diversidad vista y oculta entre los otros y nosotros* también hago una reflexión en la que invito a generar nuevas perspectivas de análisis y de pensamiento sobre el estudio de las identidades étnicas y el cambio sociocultural entre migrantes indígenas urbanos. Reflexión con la que intento dispersar las cortinas de humo ideológicas que “ocultan” e “invisibilizan” toda esa diversidad de la que los *otros* y *nosotros* formamos parte.

Jorge Castillo

Monterrey, México

26 de septiembre de 2021

INTRODUCCIÓN

Desde hace más de cuatro décadas diversos grupos de indígenas migrantes han arribado constantemente a Nuevo León. Sin embargo, su notable incremento en el Área Metropolitana de Monterrey (AMM) durante los últimos treinta años ha influido enormemente para que su estancia en la ciudad se siga percibiendo como un hecho reciente y novedoso para una sociedad regional (primordialmente sus instituciones) que, hasta hace relativamente poco, ignoraba o incluso negaba su presencia en la zona.¹

De manera paulatina, los indígenas en el AMM se han vuelto “notorios”, se han convertido en protagonistas de los medios de comunicación locales, así como en sujetos de estudio de académicos y en destinatarios de atención institucional; han dejado de pasar “inadvertidos” y se empieza a reconocer, no sin estereotipos, el lugar que ocupan en la ciudad, a pesar de que pareciera que algunos de ellos intentan lo contrario: “ocultarse”, pasar desapercibidos.

Así pues, el presente libro se suma a esta creciente “notoriedad” de los indígenas en el AMM, cuya presencia se configura como una emergente realidad que ha sido expresada por la misma sociedad regiomontana; por la misma gente que interactúa cotidianamente con ellos y quienes los identifican como indígenas por los trabajos

¹ Resulta relevante que en 2003 una funcionaria pública del municipio de San Pedro Garza García, al cuestionarle sobre la ubicación de indígenas y aun frente a la información estadística sobre la población indígena del estado de Nuevo León, afirmaba que no había indígenas en su municipio o que, de ser así: estos “ya se fueron”; lo cual expresaba no sólo como una postura de real ignorancia sobre la presencia de indígenas en la ciudad, sino también como una postura de negación sobre la posibilidad de su presencia (Comunicación personal de la antropóloga Olimpia Farfán y del lingüista Ismael Fernández).

que desempeñan, por los lugares de donde son originarios, por su fisonomía, por sus palabras entrecortadas del español y sus acentos, por las lenguas que hablan, por su vestimenta y costumbres y hasta por los espacios públicos que usan.

Pero este libro es el resultado acumulado de una reflexión que inicie hace veinte años sobre el tema de la migración de indígenas en el AMM;² en un inicio, junto con colegas del Centro Regional Nuevo León del INAH,³ nos enfocamos en el análisis de la experiencia migratoria y reproducción de la identidad étnica de un grupo de mixtecos y otro de otomís, en su mayoría vendedores ambulantes, los cuales se asentaron en diferentes barrios urbanos marginales de la ciudad donde se concentraron grupos familiares y de paisanos originarios de un mismo lugar de origen respectivamente.

Estos dos grupos desarrollaron condiciones particulares de inserción habitacional y laboral urbanas que han favorecido la manifestación y preservación de lo que denominamos su *pertenencia etnocomunitaria*, aún entre las nuevas generaciones nacidas en la ciudad (Castillo, 2003; Farfán, Castillo y Fernández, 2003; Farfán, Castillo y Fernández, 2005). De esta forma ambos grupos han configurado espacios sociales de vecindad contigua e interacción cotidiana de relaciones solidarias en donde habilitan y adaptan algunos emblemas culturales de su propia tradición étnico-local, los cuales fungen como marcadores identitarios en la ciudad.

Pero también confirmamos que sus sentidos de identidad también se redefinen de acuerdo a las diferentes formas de interacción social que desarrollan con diversos actores en sus ámbitos vecinal, laboral, religioso, ritual, político e institucional; en torno a estos, mixtecos y otomís han adoptado nuevos referentes de identidad colectiva

² Una versión sintética de esta investigación fue publicada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia en la obra colectiva *A vuelo de gavilanes. Etnografía entre los teenek de San Luis Potosí*, y coordinada por la Dra. Imelda Aguirre Mendoza.

³ En el marco del proyecto regional “Migración indígena al área metropolitana de Monterrey”, coordinado por la Mtra. Olimpia Farfán e integrado también por el Lic. Ismael Fernández; proyecto inscrito, a su vez, dentro del, en aquel entonces, proyecto nacional *Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio* del INAH y el CONACYT.

intra e intergrupal, en relación a la imagen que de ellos tiene la sociedad local, con lo que asumen nuevas categorías de autorreferencia colectiva afirmando su propia *diferencia cultural*, marcada por los *otros* y por ellos mismos (Farfán, Castillo y Fernández, 2005).

Así, concluimos que estos dos particulares grupos de indígenas se delimitan como colectividad congregada y organizada ante la sociedad local de destino reconfigurando y manteniendo sus propias *fronteras étnicas*, es decir, asumiendo y marcando abiertamente su *diferencia* social y cultural frente a los *otros*.

Sin embargo, los casos de los mixtecos y los otomíes representan una pequeña proporción de la experiencia migratoria de indígenas frente a los miles de nahuas y teenek provenientes de la Huasteca, los cuales residen de forma dispersa a lo largo y ancho del AMM, tanto en barrios de clase alta como en barrios populares y marginales.

Esta población se inserta de manera diversa en el mercado laboral urbano como en el empleo doméstico, característico de mujeres jóvenes y solteras que viven en casa de sus empleadores, así como hombres jóvenes que trabajan como albañiles (Durin y Moreno, 2008) empleados(as) de aparador en el comercio formal, como jardineros, taqueros, lavacoches y afanadores, guardias de seguridad privada, o como obreiros(as) de la industria manufacturera y maquiladora, empleos que obtienen gracias a los niveles de educación formal (Durin y Moreno, 2008) que lograron obtener en sus lugares de origen.

Estos *otros migrantes indígenas* –nahuas y teenek– contrastan con los “típicos indígenas” concentrados residencialmente –mixtecos y otomíes– (Durin, 2003b) no sólo por su dispersión residencial y diversificación laboral en la ciudad, sino sobre todo porque no se manifiestan explícitamente como *actores étnicos* como aquellos.

Me empecé a ocupar de estos *otros migrantes indígenas* dispersos, en especial de los teenek originarios de la Huasteca potosina, hace 15 años.⁴ En una posterior etapa de reflexión, dirigí mi aten-

⁴ Mi estudio enfocado hacia los teenek potosinos lo inicié y concluí también en el marco del proyecto *Migración indígena urbana en el noreste de México: el caso de Monterrey*, financiado por el CONACYT y coordinado por la Dra. Séverine Durin, investigadora del Programa Noreste del CIESAS.

ción hacia estos indígenas considerados como “invisibles” (Durin, 2003b), los cuales viven dispersos en la ciudad y quienes pareciera se diluyen dentro del mercado laboral y el espacio residencial urbanos;⁵ pero cuya “invisibilidad” considero que es aparente, pues es común que en diferentes contextos se les identifique indistintamente bajo el término genérico de “indígenas”, pero “vistos” o reconocidos como tales a través de la imagen de la empleada doméstica, en el caso de las mujeres, y del mozo de casa o del albañil, en el caso de los hombres; ocupaciones con las que inclusive han sido representados de forma bufonesca en programas de televisoras locales.⁶

Esa suerte de “notoriedad”, que es relevante para los *otros no indígenas* y las estrategias para “ocultarse” por parte de los propios indígenas, representó un enorme paso en mi reflexión sobre la identidad de indígenas en el ámbito urbano y, por tanto, se convirtió en el eje central de mi interés por el estudio de la persistencia y el cambio sociocultural entre esta población en el AMM.

Esto lo empecé a clarificar mediante el concepto de *identificación* –la identidad en interacción–,⁷ el cual se basa analíticamente en

⁵ Hasta aquí he considerado la reflexión hecha por Durin (2003b; 2007) acerca de la “visibilidad” de muy pocos indígenas congregados en la ciudad y la “invisibilidad” de muchos otros indígenas dispersos.

⁶ La posición que ideológicamente ocupa el indígena en el AMM ha sido proyectada en la televisión de acuerdo a los empleos que estos realizan. Como la *India Yuridia* que aparecía en el canal 12 de Multimedios Televisión. Este personaje, que recuerda la imagen de la famosa *India María*, era personificado por una comediante en el programa “Visión Elite”, donde representaba a la sirvienta de tez morena vestida con indumentaria tradicional mazahua y quien daba el acento cómico en los temas de familia, salud, belleza, moda y cocina tratados por la conductora principal del programa, la cual, en contraste, proyectaba la imagen propia de la señora blanca de clase alta, moderna, sofisticada y vestida a la moda de la sociedad regiomontana. La posición social y laboral que ocupa el indígena en la ciudad también era representada en el programa de variedades matutinas “Gente Regia” del canal 2 de Televisa Monterrey. Además de los otros conductores, que interactúan representando a los miembros de un hogar regiomontano dentro de un plató que representa una casa, también aparecen dos comediantes, pareja de mujer y hombre, que personifican tanto a la criada como al mozo. Ambos personajes muestran características que los distinguen como sujetos de origen campesino e indígena, ya sea por la indumentaria folklórica que porta la mujer o por los rasgos fenotípicos del hombre quien se pinta un escaso bigote y barba.

⁷ Originalmente esta perspectiva me fue clarificada y propuesta por la Dra. Horacia Fajardo Santana (†), profesora-investigadora de El Colegio de San Luis, A.C., quien inicialmente fungió como mi directora de tesis pero que finalmente me acompañó y asesoró, de forma generosa, durante todo mi proceso de investigación en dicha institución.

dichas dinámicas de “notoriedad” y “ocultamiento” en torno al contacto y las relaciones que los indígenas entablan con la sociedad local de destino –compuesta en gran número por población inmigrante de muy diversos orígenes.

Así pues, en este libro presento un estudio sobre la identidad (social y cultural) en su sentido más básico y amplio, como *semejanza y diferencia* –y no sólo como búsqueda o afirmación de la *diferencia*–, pues la identidad es definida por aquello que nos distingue de los demás y por todo aquello que nos asemeja. Desde esta perspectiva –no nueva–, abordo la identidad de indígenas en torno a sus relaciones sociales cotidianas tanto en su lugar de origen como en el lugar de destino.

Sus protagonistas son migrantes del grupo lingüístico-cultural teenek de la Huasteca potosina, originarios de la comunidad de Tanleab, municipio de Huehuetlán en San Luis Potosí, quienes se dirigen al AMM desde hace poco más de veinticinco años, y que precisamente representan a esos *otros migrantes indígenas* dispersos y aparentemente “invisibles”.

Abordo la *identificación* social y cultural de los *tanleabenses*, con la preocupación central de analizar cómo se posicionan y se definen *ellos mismos* para así conocer el lugar que ocupa su *identidad étnica* en su constitución como sujetos sociales, tanto en su lugar de origen como en el lugar de destino. Esto mediante el registro de sus diferentes adscripciones, al pueblo, de parentesco, laborales, de clase, religiosas, de género y de edad, para reconocer cómo estas configuran sus propios sentidos de pertenencia social y cultural en ambos espacios; diferentes pertenencias en las que entran en juego relaciones sociales interpersonales hacia dentro del grupo de origen, sea de familiares, parientes, amigos o paisanos, y hacia afuera de las mismas, y en las que se expresan sentimientos de *semejanza y diferencia*.

Con esta perspectiva analítica, he transitado hacia una postura más crítica, reconociendo y asumiendo las preconcepciones desde las cuales construimos y observamos la aparente realidad social y sus actores.

Aquel primer acercamiento con los indígenas mixtecos y otomís asentados colectivamente, cuya concentración residencial además resultaba operativamente conveniente para hacer trabajo de campo, fue también guiado por una visión preestablecida: la de observar a un sujeto de estudio concebido por una tradición disciplinar que por definición misma lo ha ubicado en el mundo rural, campesino, tradicional y por tanto comunitario. Concepción que es refrendada por aquellos pocos casos de indígenas que al migrar se vuelven a congregarse en la ciudad, hecho por el cual en la misma literatura se los ha considerado más como “la constante” que como *la excepción a la regla* sobre la migración indígena urbana.

Por consiguiente, esta desmedida atención (y énfasis) a un solo tipo de migrante indígena en la ciudad sigue “confirmando” una supuesta característica sociocultural considerada como exclusiva, llámesele *sentimiento comunitario*, de *colectividad* o *grupalidad*; confundiendo así una constante humana o sociológica con un supuesto rasgo sociocultural propio de un gran número de sociedades encasilladas bajo el término homogeneizante de “indígenas”.

Esta imagen sobre el *indígena comunitario migrante* en la literatura antropológica responde a una tendencia académica que en su intento (muy encomiable y al que me adscribo) de dignificar y reivindicar al indígena (y defender su derecho a ser culturalmente *diferente*) termina nuevamente idealizándolo y con ello condenándolo a ser un *verdadero indígena migrante* siempre y cuando posea y preserve una detallada lista de características tangibles o intangibles (validadas por los especialistas) que lo doten de un perfil único; despojándolo e incluso negándole su propio derecho, como cualquier ser humano, de sentirse parte o ajeno de aquellas relaciones afectivas, sociales, económicas, políticas y culturales que sus propias condiciones le permitan y él mismo desee y logre construir.

Pero de manera obstinada se desea encontrar rasgos holistas o comunitarios aun entre esos *otros indígenas*, como los teenek, que se asientan de forma dispersa y que se desempeñan dentro de un amplio abanico de ocupaciones laborales en la ciudad, características

por las que precisamente se argumenta, de forma discursiva implícita, que se trata de interesantes sujetos de estudio que rompen con un supuesto patrón étnico de concentración laboral y habitacional o de dinámicas sociales colectivas o comunitarias.

¿Acaso este patrón de dispersión laboral y habitacional indica o implica la adscripción de estos *otros migrantes indígenas* hacia un esquema individualista, urbano y moderno? Y si así fuera, entonces, en contraparte, ¿sólo el migrante *no indígena* o *mestizo* se inserta de manera dispersa y diversa en el espacio habitacional y mercado laboral urbanos, igual que esos *otros migrantes indígenas* “atípicos”? ¿Los migrantes indígenas son los únicos que trabajan, habitan, experimentan y se mueven en la ciudad a través de grupos familiares, de parientes, de amigos y de paisanos? Si así fuera, entonces ¿sólo el indígena desarrolla su vida en torno a un sentido de identidad o pertenencia a grupos o a comunidades?

Pero más allá de las propias expectativas creadas sobre el indígena por los mismos especialistas, la apabullante realidad confirma la inserción y articulación estructural de esta población a la sociedad nacional y global, en chocante contradicción con esa perspectiva idealizada del indio que, si alguna vez lo estuvo, ya no está “aislado” en su pequeña comunidad campesina, tradicional y pobre.

Es por ello que en esta obra exploro y analizó la *identificación* de los teenek *tanleabenses*, tratando de despojarla de todo sentido esencialista, y a través de aquellos elementos, rasgos, situaciones, contextos y procesos que nos permitan reflexionar y colocar en su justa dimensión nuestras percepciones y representaciones sobre aquellas dinámicas que caracterizamos como de “invisibilidad” y de “ocultamiento” del indígena; puntos que, sin ser el objetivo inmediato de esta obra, pueden dar pie a reflexionar, con base en datos concretos, sobre aquellas ideas tabúes y rígidas acerca de la *integración* o *asimilación* del indígena a un modelo de sociedad pretendidamente homogénea y *mestiza*, pero en realidad muy diversa.

De esta forma, también pretendo exponer los marcos de posiciones ideológico-culturales y de poder que permean las

representaciones que los mismos migrantes tienen sobre su propia identidad y cambio sociocultural en su interacción urbana y hasta las que se manifiestan en su misma región de origen; marcos ideológicos y dicotómicos que también influyen y guían los análisis sobre la presencia de indígenas en las ciudades, desde los cuales los indígenas son “visibilizados” o pasan desapercibidos hasta por los ojos académicos y gubernamentales.

Pero, sobre todo, considero que mediante este tipo de referente empírico y perspectiva analítica también se pueden ir construyendo relaciones de mayor respeto y tolerancia (no indiferente) hacia los grupos indígenas; referente y perspectiva desde las cuales los *otros* que nos consideramos *no indígenas* también podemos encontrar, en sus condiciones y experiencias de vida, nuestros propios reflejos, más allá del clásico estereotipo, del prejuicio y de los discursos política y académicamente correctos.

La presencia de los indígenas en el noreste de México, y en particular en el AMM pero también en muchas otras urbes del país, aún plantea muchas interrogantes, preguntas que debemos responder, pero quitándonos las propias “camisas de fuerza” y colocando a los indígenas en su contexto –sin negar su real particularidad lingüístico-cultural y, sobre todo, su histórica condición de subordinación material, política e ideológica–, para que así podamos avanzar en los debates que les sean relevantes a ellos; mujeres y hombres reales y del presente a quienes queremos preservar como grupos, los cuales creemos y pretendemos que sólo quieren como fin último de su existencia la eternidad y defensa intacta de su herencia cultural.

Espero que esta obra llegue hasta aquellos que son y se consideran sus protagonistas, y con él puedan, una vez más, afirmar el valioso y legítimo lugar que ocupan en la vida económica, social, política y cultural de la sociedad regiomontana, como todo aquel que la conforma.

LOS CONTORNOS DE LA IDENTIFICACIÓN

*La lente identitaria fija la foto,
toma lo inevitablemente provisional por definitivo,
lo temporal por eterno, lo contingente por necesario [...] No capta ni de dónde viene ni a dónde va eso que le parece «idéntico» o identificador. Ignora que siempre procede de algo diferente y se encamina a algo diferente, en intercambio incesante con otros.*
Pedro Gómez, *Las ilusiones de la "identidad"...*

Durante el desarrollo de la investigación que aquí se presenta, asumí la importancia fundamental que tuvo mi propia experiencia personal de interacción con migrantes indígenas en mi interés por estudiar su identidad étnica y cambio sociocultural en la ciudad, en tal medida que me llevó a considerar la idea de *identificación* para registrar y analizar con menos prejuicios sus expresiones identitarias, no sólo en el contexto urbano sino también en su misma región de origen.¹

Uno de los primeros pasos que di hacia esta perspectiva fue mi estancia de campo en la Huasteca potosina, donde por lo regular experimenté la distancia de muchos mestizos hacia mí, pues mi presencia en la zona y especialmente mi establecimiento dentro de la comunidad teenek motivaba sus miradas de desconfianza. Esto limitó mi acercamiento a ellos (con muy contadas excepciones); de ellos percibía lejanía y reserva hacia mí, lo cual expresaban en sus

¹ Durante el estudio que aquí presento asumí la enorme relevancia que tiene la reflexión que el investigador logra alcanzar sobre su experiencia personal de "involucramiento" con el tema y sujetos de estudio, pues esto permitió clarificar con mayor nitidez el planteamiento del problema de investigación y con ello colocar en su justa dimensión sus posibles alcances, limitaciones y pretensiones científicas.

actitudes parcas ante mis intentos por conversar con ellos, actitudes similares que percibía de los mismos teenek cuando me observaban hablar con aquellos.

Esta desconfianza o sospecha entre ambos grupos sociales me fue confirmada por un joven que era autoridad de Tanleab, la comunidad donde me establecí, quien después de saber en qué colonia habita mi familia en Monterrey afirmó “*¡ah pos somos iguales!*”, pues él mismo vivió una temporada en la misma colonia, y con lo cual cambió radicalmente su trato de desconfianza hacia mí.

Esto sin duda me marcó, pues no sólo confirmé la vigencia cotidiana de sus históricas relaciones de confrontación, sino también porque yo mismo, como hijo de migrantes rurales del altiplano potosino, me identifiqué e identifiqué la historia de mi familia en los mismos espacios y en condiciones similares en las que los teenek recorren ahora el AMM. Así, esta investigación se convirtió en una preocupación más íntima, en un reflejo mismo de la historia de mi grupo familiar y de mi persona; en mi relación con los huastecos emergió contundente mi verdadera preocupación por la identidad.

Con ello reconozco que inicié este estudio desde de la perspectiva del *otro no indígena*, como estudiante de posgrado que fui de Monterrey a la Huasteca potosina, como miembro de la sociedad regiomontana mestiza y segunda generación de migrantes rurales y, como tal, también he reconocido la relevancia que ha mostrado para los *otros no indígenas* la *diferencia étnica* de los indígenas; pero durante el proceso de investigación y de mi interacción con los huastecos, también logré asumir todo aquello que me acerca y me *asemeja* a ellos.

Paulatinamente el término de *identificación* llegó a definir claramente la perspectiva teórico-metodológica que fui desarrollando a lo largo de este estudio, el cual fue enriquecido por el diálogo que sostuve con otros colegas investigadores, con los autores (sus obras y teorías), pero sobre todo con los datos de campo que poco a poco fui registrando y comprendiendo gracias a mis experiencias y

situaciones de convivencia con los *huastecos*, tanto en su comunidad de origen como en el lugar de destino.

Así tuve la oportunidad de dejar de ver a los indígenas como sujetos idílicos y exóticos, y más bien reconocerlos como personas de carne y hueso, con aciertos y errores, con las mismos intereses y preocupaciones de alcanzar una vida digna, y como sujetos con conocimientos, valores, historia, tradiciones y prácticas socioculturales diferentes pero también compartidas por *otros no indígenas*.

El análisis situacional de la identidad

De esta manera, la presente obra se fundamenta en el análisis situacional de la identidad, que como tal debo delimitar antes de, literalmente, situarla.

Como Giménez (1993) claramente postula, las identidades, en términos sociales, requieren de un reconocimiento intersubjetivo para fundar su propia unidad, la cual se apoya sobre la pertenencia de los sujetos a un grupo, es decir, sobre la posibilidad de situarse en el interior de un sistema de relaciones (Giménez, 1993, p. 71); o como señala Giddens (2000), la identidad se basa en el contacto con los *otros*, en el que la capacidad mimética del individuo es esencial para la constante definición de su propia identidad –así como su continuidad en el tiempo y en el espacio–, capacidad que le permite posicionarse y autodefinirse en contextos cambiantes para *salir adelante* en las situaciones de la vida social (Giddens, 2000). Así pues la identidad no es una esencia inmutable, sino un proceso activo y complejo e históricamente situado (Giménez, 1993, p. 72).

Es así como la pertenencia social de los sujetos implica su inclusión a una colectividad y a la apropiación e interiorización, aunque sea parcial, del complejo simbólico-cultural y de representaciones sociales que caracteriza a tal colectividad como distintiva (Giménez, 2000, pp. 53, 54). En este sentido, considero importante mencionar que desde dentro de la colectividad o fuera de ella, los

sujetos tendemos cognitiva o ideológicamente a percibirla y representarlas como uniformes y homogéneas; representaciones en las que se exaltan los atributos que asemejan a sus miembros y, por lo tanto, que los distinguen de *otros*.

Desde esta perspectiva, Fossaert (1983, citada en Gall, 2004, p. 223) define la identidad colectiva como una percepción compartida por los miembros de un mismo grupo que se visualizan como un “nosotros” relativamente homogéneo y que se opone a los “otros” (un grupo externo).

Sin embargo, las identidades colectivas no necesariamente implican que los sujetos compartan de manera unívoca el conjunto o universo de representaciones sociales del grupo, pues esta identidad no es totalizante, no abarca por completo las dimensiones o campos en los que los sujetos se desenvuelven, por lo que la identidad colectiva no supone la despersonalización o uniformización de los sujetos (Giménez, 2000, p. 62).

Así pues, la identidad supone todo aquello que *asemeja* a los sujetos dentro de una colectividad de la cual sienten que forman parte, y con la cual se *diferencian* ante aquellos considerados externos al grupo. Con base en esto y como principio básico, la identidad no sólo implica aquello que *asemeja* a los sujetos, sino también aquello que los *diferencia* unos de otros, tanto dentro de una colectividad como fuera de ella. Por lo que la identidad implica todo aquello que *asemeja* y *distingue* al sujeto dentro de un grupo de pertenencia, pero también supone aquello que lo *diferencia* y *asemeja* hacia el exterior del mismo.

Aunque Giddens (2000) resalta el aspecto psíquico (emotivo o afectivo) en la formación y constitución del sujeto durante la infancia, considero que los vínculos afectivos también son relevantes a lo largo de toda la vida, pues a través de la afectividad (relacionada con la aceptación/rechazo o la aprobación/desaprobación) el sujeto articula permanentemente sus vínculos sociales, en torno a relaciones sociales de cercanía y lejanía, a través de las cuales también se pueden observar y asumir las *diferencias* y *semejanzas*.

De acuerdo con Gluckman (1958), tales relaciones sociales se desarrollan como parte de estructuras más amplias que al mismo tiempo conectan y separan –material e ideológicamente– a diversos grupos que interactúan en situaciones concretas. Para Gluckman, la *situación social* son aquellos sucesos, acontecimientos y comportamientos que desarrollan los sujetos en su contacto o interacción, y en cuyo análisis se puede revelar el sistema social más amplio del que tales sujetos o grupos forman parte (Gluckman, 1958, pp. 1, 2, 7).

Entonces, considero que la misma identidad (la *semejanza* y la *diferencia*) que el antropólogo observa y confirma se expresa finalmente en la interacción de los implicados (aun del mismo observador), la cual, como señala Gluckman, es mediada por los propios intereses, valores y motivaciones de los sujetos individuales y colectivos (Gluckman, 1958, pp. 7, 20).

Así, considero que la *identificación* –la identidad en interacción–, es decir, *aquellas representaciones de identidad manifiestas en torno a sucesos de la interacción social*, permite registrar más claramente cómo los sujetos se definen y ubican en el espacio social. Pero la idea de *identificación* no es una abstracción concluyente o explicativa en sí misma, es más bien una perspectiva de observación, una mirada que perdería foco si no se consideran otros conceptos que guíen una visión más amplia sobre los procesos socioculturales que están en juego en el caso de la migración rural-urbana.

Es así que para abordar la *identificación* de migrantes indígenas consideré propuestas teóricas más amplias sobre el cambio sociocultural como el *continnum folk-urbano*, la *aculturación*, el *control cultural*, la *transfiguración cultural* y la *resignificación cultural*, como ideas centrales y contrastantes que se complementan con otros conceptos clave como el de *grupo étnico*, *identidad étnica*, *etnicidad* y *red social*. Todos estas ideas proveen un marco de interpretación no definitivo, sino más bien abierto a discusión, pues plantea diferentes perspectivas de reflexión que he considerado para el análisis aquí planteado.

Las perspectivas sobre el cambio sociocultural en la migración rural-urbana

Para desarrollar esta investigación decidí trabajar en ambos espacios de la migración de los huastecos, en el lugar de origen y el lugar de destino, porque la formulación misma del problema de investigación implicaba la delimitación de estos dos diferentes contextos de situaciones sociales, como diferentes espacios y momentos en los que se desenvuelve la vida de los teenek originarios de la Huasteca potosina y que se dirigen hacia el AMM.

Por ello consideré pertinente trabajar con migrantes que partieran de una misma comunidad de origen como primera característica en la definición de mis sujetos de estudio, lo cual también me permitiera retomar una discusión acerca de lo que algunos autores han considerado como el marco más significativo de configuración de las identidades socioculturales en el contexto rural, es decir, a partir de un contexto local, desde una comunidad (González y González, 1991; Giménez, 1996, 2000; Bartolomé, 1997; Valle, 2005; Ariel de Vidas, 2003b; Ávila, Barthas y Cervantes, 1995).

Así en este estudio desarrollo una etnografía de la migración de los teenek, como método que incluye la posición y las relaciones de sujetos que parten de una misma comunidad –con la que, idealmente, se identifican afectiva, social, territorial y culturalmente–. En este sentido, afirmo la perspectiva de analizar la *identificación* en términos de pertenencia a un grupo, es decir, dentro de una estructura de relaciones sociales conformadas de manera histórico-local y que, incluyendo la migración, también se dimensionan de manera contextual-situacional.

Sin embargo, esta estrategia metodológica inicial respondió a mi interés e inquietud de conocer, analizar y mostrar la interacción o contacto de dos grupos sociales amplios, pero heterogéneos, diferentes, desiguales y hasta considerados como contrapuestos, los indígenas y los mestizos; categorías sociales que conforman a la sociedad mexicana y que se han construido histórica e ideológicamente, los

cuales ocupan material y simbólicamente lugares igualmente considerados como opuestos: el campo y la ciudad.² Ambos espacios se han definido como marcos históricos y bipolares de conformación de la sociedad nacional, interdependientes e interrelacionados y, al mismo tiempo, con características o elementos sociales y culturales aparentemente opuestos:³ tradicional el primero y moderno el segundo. Espacios que definen los marcos de percepción y relación entre migrados y no migrados, en el contexto rural del lugar de origen y en la sociedad urbana de destino.

Este interés representa el marco de referencia y de reflexión primordial de esta obra, dirigida al estudio de los procesos identitarios de migrantes indígenas, en su movilidad rural-urbana, y su cambio sociocultural, el cual diversos autores han desarrollado conceptualmente a lo largo de varios años desde diferentes posiciones teóricas, en las que, generalmente, se ha ubicado al indígena en relación y contraste con lo moderno, lo urbano y cuasi por definición ante lo *mestizo*, pero esto último no sólo como referencia, sino principalmente como destino o amenaza.

Así pues, el siguiente apartado en particular, el cual representa la parte fundamental de la estructura teórica de toda esta obra, se divide a su vez en tres subapartados; en cada uno expongo como base argumentativa tres diferentes propuestas conceptuales sobre el cambio sociocultural, cada una planteada, respectivamente, por Robert Redfield, Gonzalo Aguirre Beltrán y Lourdes Arizpe; la particular articulación conceptual que hago de estos tres autores me sirvió como puntos de referencia y comparación básicos frente a otros conceptos y autores, para mostrar las nociones dicotómicas que tanto los mismos actores (indígenas) como los especialistas tienen

² Bonfil Batalla señala que las formulaciones conceptuales desarrolladas en Latinoamérica sobre la relación rural/urbano han soslayado “el hecho de que las ciudades latinoamericanas son y han sido históricamente el asiento y el espacio del colonizador. Solo en algunas teorías sobre las relaciones interétnicas, como las regiones de refugio [...], se toma en cuenta de manera relevante la condición colonizadora de la ciudad” (Bonfil, 1999, p. 33).

³ Lane Hirabayashi y Teófilo Altamirano (1991) aclaran la importante influencia de las culturas regionales, trasladadas y recompuestas por los contingentes de migrantes rurales (mestizos e indígenas), en la conformación de las ciudades latinoamericanas.

sobre el cambio sociocultural y la clara influencia e importancia que, por esto mismo, reconoció en tales nociones para abordar y enmarcar, desde el análisis situacional-interaccionista, la *identificación* de indígenas migrantes en la ciudad.

De lo tradicional a lo moderno: el *continnum folk-urbano*

En su clásica propuesta de *continnum folk-urbano* Redfield postuló la inevitable transición social y cultural de las sociedades rurales-tradicionales (*folk*) hacia un esquema sociocultural urbano y moderno;⁴ cambio gradual que se efectuaba conforme a la influencia que la ciudad central ejercía sobre la comunidad rural-tradicional (Redfield, 1966, en González, 1997), y de acuerdo a la lejanía o cercanía que esta tuviera con respecto a la ciudad (Redfield, 1966, en González, 1997).

Aunque Redfield no aplicó este modelo directamente al asunto de la migración, este fue usado para afirmar que el emigrante campesino que se dirigía a la ciudad se adaptaba al lugar de destino sumergiéndose en un proceso de desorganización, secularización e individualización propio de la vida urbana y moderna; postulado que fue refutado por diversos autores quienes observaron que los migrantes mostraban una continuidad de relaciones sociales, prácticas y valores culturales (considerados como rurales o tradicionales) que paradójicamente les permitían insertarse y adaptarse al medio urbano.⁵

⁴ Redfield define la *sociedad folk* como una comunidad pequeña (en términos poblacionales y territoriales), aislada, autosuficiente y autocontenida, culturalmente homogénea, donde prevalecen las relaciones de parentesco y, por tanto, de mayor solidaridad grupal, característicamente no racional, carente de historia y de escritura (analfabeta), profundamente religiosa y sin espíritu comercial (Redfield, 1966, en González, 1997; Ordoñez, 1997, p. 238); por tanto, para este autor la *sociedad folk* es concebida como relativamente estable o estática. En contraste, Redfield definía a la sociedad urbana –occidental y moderna–, como un espacio físico de grandes dimensiones, socialmente heterogénea, de gran variación cultural, letrada, secular, comercial y con una amplia división laboral (Ordoñez, 1997, p. 238).

⁵ Véanse las referencias que sobre esta discusión hacen Marta Romer (1982, pp. 12, 13) y Martha Judith Sánchez (2005, pp. 3, 4).

A pesar de las críticas, la importancia que Redfield le dio a la ciudad como centro de influencia para la urbanización –entendida como *aculturación* (conversión de lo rural-tradicional hacia lo urbano-moderno)– de las comunidades que están a su alrededor motivó también posteriores reflexiones en cuanto al carácter regional de la relación rural/urbano, comunidad/ciudad.

El proceso de aculturación y el control cultural

De manera general, Redfield proponía que el cambio cultural de la sociedad tradicional (*folk*) suponía la acción de una influencia externa, representada por la ciudad moderna, y que determinaba la modificación sustancial del modelo social y cultural tradicional.

Estas ideas generales también fueron consideradas por Aguirre Beltrán en su propuesta del *proceso de aculturación* (1992, 1991), y en la cual la ciudad mestiza ocupaba el epicentro dominante de una estructura regional (*región de refugio*), alrededor de la cual las comunidades indígenas (*hinterland*) están subordinadas y con la cual presentan diversos grados y niveles de interdependencia e interrelación intercultural, es decir, de *diferenciación*.

Así, Aguirre Beltrán (1991) delimitó la influencia de la ciudad mestiza desde la perspectiva del poder. Es decir, consideraba que el cambio cultural se desarrolla en torno a relaciones de poder asimétricas entre los grupos en contacto, entre dominantes y subordinados, por lo que la *aculturación* es al mismo tiempo el medio y la expresión de fuerzas que promueven el cambio y de fuerzas que se resisten al mismo.⁶ Por ello en su idea de *aculturación* ocupa un lugar

⁶ Aguirre Beltrán señala que al interior del grupo la resistencia al cambio se debe al condicionamiento cultural en el que sus miembros están envueltos, dado sus propios procesos de endoculturación, y desde fuera la resistencia al cambio es condicionada por el dominio externo, que procura mantener su control y autoridad sobre los subordinados, en este caso a través de diferentes mecanismos y estrategias de dominación (o bien de estabilización cultural), los cuales enmarcó en su idea del *proceso dominical* (1991), establecido desde la colonia para mantener el *status quo* y que entre sus principales estrategias fue la de segregar social y espacialmente a la población indígena, confinándolos al espacio

predominante el antagonismo de fuerzas (grupos) en contradicción y en conflicto (Aguirre Beltrán, 1991).

De esta manera Aguirre Beltrán (1992) entendió la *aculturación* como un proceso de cambio cultural en un contexto de contacto continuo de culturas *diferentes*, en el cual se expresan “cambios subsecuentes en los patrones culturales originales de los grupos en contacto” (Aguirre Beltrán, 1992). Pero aun en una situación de dominación/subordinación, la *aculturación* no se da sólo de manera unilateral, pues los grupos en contacto participan de un intercambio cultural recíproco que se realiza a través de préstamos culturales, los cuales son aceptados o rechazados de manera crítica y de forma selectiva (Aguirre Beltrán, 1991) de acuerdo a las posiciones de poder que los grupos ocupan dentro de la estructura social (Aguirre Beltrán, 1992).

Con todo esto Aguirre Beltrán afirmaba que hay diferentes niveles de *aculturación* que resultan de diversos procesos de *adaptación*: 1) adaptación comensal, en la que ambas culturas coexisten con sus propios elementos sin alteraciones básicas; 2) adaptación selectiva, en donde ambas culturas han llegado a compartir determinados elementos pero no todos; y 3) adaptación sincrética, en la que ambas culturas han conjugado sus elementos en una unidad, lo cual da origen a una nueva cultura mestiza (Aguirre Beltrán, 1992).⁷ Así, para este autor, el cambio cultural de los grupos indígenas implica el *mestizaje* o su resistencia al mismo, pero en relación a diversos grados de mutua influencia cultural.

Estas ideas sobre los procesos de adaptación son más claros y específicos en el concepto del *control cultural* de Bonfil (1999), el cual define como la capacidad de decisión que tienen los grupos sociales

rural (*regiones de refugio*) en lugares apartados de la ciudad, la cual, al menos en términos ideológicos, estaba reservada para los grupos dominantes.

⁷ Desde esta perspectiva, Aguirre Beltrán argumentó teóricamente su propuesta del cambio sociocultural inducido (desde el Estado) de las comunidades indígenas para superar su situación de dominación, principalmente para promover al interior de ellas el progreso y la modernidad mediante su necesaria integración a la sociedad nacional mestiza (Aguirre Beltrán, 1992).

sobre los elementos culturales⁸ internos y externos que se ponen en juego para realizar un propósito social (Bonfil, 1999, p. 49). Con esto Bonfil afirma que dentro del grupo social (dominante o subordinado) se desarrolla una relación dialéctica definida por *lo propio* y *lo ajeno*, desde la cual se posicionan los elementos culturales y las decisiones del grupo; por tanto, caracteriza que hay elementos culturales propios y ajenos en relación con decisiones propias y ajenas (Bonfil, 1999, p. 50).

Es a través de esta capacidad que los grupos *subalternos* –en este caso los indígenas– desarrollan procesos de *resistencia* y *apropiación* de los elementos culturales del grupo dominante, en medio también de procesos de *imposición* de la cultura dominante y de *enajenación* de sus propios elementos culturales por parte de aquel. Ante esto, Bonfil Batalla señala que el desarrollo de la *cultura propia* de los subordinados (indígenas) es conformada por los ámbitos de su *cultura autónoma* –en la que el grupo social decide sobre sus propios elementos culturales y es capaz de producirlos, usarlos y reproducirlos– y de la *cultura apropiada* –donde los elementos culturales les son ajenos, pues son producidos y/o reproducidos bajo el control cultural del grupo dominante, pero el grupo subordinado los usa y decide sobre ellos, es decir, los adopta–. Con los elementos de ambas les es posible a los indígenas organizarse y definirse como unidad *diferenciada* y dar continuidad histórica a su propia particularidad cultural (Bonfil, 1999, p. 52).

Es aquí donde se ubica la *diferencia cultural* de los grupos indígenas, pues estos se distinguen en tanto son descendientes de tradiciones culturales particulares, poseedores y creadores de *culturas propias* –y *autónomas*–, que se han recompuesto a lo largo de la historia alrededor de fuertes presiones externas de dominación, pero ante las cuales han logrado mantenerse *diferentes* en contraste con la cultura mayoritaria, la cual también las ha definido y mantenido como indígenas, cual minorías socioculturales.

⁸ Los elementos culturales son aquellos recursos materiales, de organización, de conocimiento, simbólicos y emotivos de una cultura (Bonfil, 1999, p. 50).

La “sustitución” cultural y la resignificación cultural

En los setenta, Arizpe (1978, 1979) afirmó que los indígenas que iban a la ciudad mantenían y reproducían sus grupos, al igual que su cultura e identidad étnica, en tanto no lograban acceder a los sectores modernos capitalistas de la economía urbana que les posibilitaran su integración a la sociedad citadina; imposibilidad dada por sus condiciones históricas y estructurales de dominación y de marginalidad material e ideológica sustentadas en su *diferencia* cultural y su supuesta y consecuente “inferioridad” social. Condiciones que situaban a los migrantes indígenas en la escala más baja de la economía urbana, en donde ocupaban los empleos menos remunerados e inestables⁹ como migrantes temporales, lo cual los motivaba a estrechar sus relaciones de solidaridad grupal, fincadas en el parentesco y el paisanaje; esto, a su vez, los llevaba a juntarse residencial y laboralmente en el medio urbano, también como una respuesta de autoprotección ante el rechazo y la discriminación de que son objeto por la sociedad urbana (Arizpe, 1978, 1979).

De esta manera Arizpe aseveraba que al alcanzar la movilidad ocupacional, como consecuencia de haber obtenido mejores niveles de educación formal o capacitación laboral, los indígenas también alcanzarían la movilidad social y su estancia permanente en la ciudad, pero con la irremediable consecuencia de alejarse de las redes de solidaridad grupal, pues establecerían nuevas redes con otros grupos urbanos, y con ello su distancia social y cultural con la sociedad de origen, por tanto experimentarían un cambio cultural e identitario.

En este sentido, Arizpe asumía que a través de su *proletarización* los migrantes indígenas que llegaban a la ciudad se despojarían de su particularidad étnica al integrarse al sistema de clases de la sociedad general (Arizpe, 1978, 1979).

⁹ Arizpe (1978) comparó la emigración de indígenas con la de mestizos de la misma región de origen y, contrario a los primeros, los mestizos se caracterizaban por emigrar como una estrategia de mejoría y ascenso económico y con posibilidades inmediatas de lograrlo.

Este casi inevitable desvanecimiento de la particularidad cultural vía la *proletarización*, es decir, de una especie de "*traslación socio-cultural*" de los grupos indígenas migrantes es parecida a la idea de *transfiguración cultural* de Bartolomé y Barabas (1999), la cual definen "como expresión de una serie de estrategias adaptativas que las sociedades subordinadas generan para sobrevivir y que van desdibujando su propio perfil cultural: para poder seguir siendo hay que dejar de ser lo que se era" (Bartolomé y Barabas, 1999, p. 34). En algunos de sus aspectos, la *transfiguración cultural* es equiparable a los procesos de préstamo, interferencia y desplazamiento lingüísticos (Bartolomé y Barabas, 1999, p. 37).

Afirman que, de forma paulatina, pero no como destino fatal, la *transfiguración cultural* también puede llevar a la *extinción cultural*, básicamente a la desaparición de la lengua y la cultura nativas, lo cual implica, por parte de los indígenas a la renuncia activa de su identidad, lengua y cultura propias por otra (Bartolomé y Barabas, 1999, p. 37), es decir, a una especie de "sustitución cultural".

Ambos autores consideran que el proceso de *transfiguración cultural* se desarrolla por diferentes factores, como la imposición lingüística (del español), la ideología de desvalorización y de discriminación de su propia cultura, expresadas ambas desde las políticas del Estado (castellanización) hasta en el contacto cotidiano con la sociedad mayoritaria a través de la emigración masiva, temporal y definitiva, de miles de indígenas hacia las grandes ciudades y los campos agrícolas –así como al extranjero– (Bartolomé y Barabas, 1999, pp. 37, 40, 41). Migración que mientras más antigua y más permanente sea "impulsa una dinámica de desvalorización de la cultura propia y sobrevaloración de la receptora, que culmina con la cancelación de creencias, prácticas y elementos culturales distintivos [...]" (Bartolomé y Barabas, 1999, p. 149).

Sin embargo, estos autores también consideran que aunque la *transfiguración cultural* supone la paulatina renuncia a la adscripción étnica, en tanto hay un alejamiento de los elementos culturales que los define como *diferentes* e ideológicamente inferiores ante la

sociedad dominante –como su idioma–, esto no implica necesariamente la negación por parte del indígena de su filiación comunitaria, pues el hecho de que un individuo deje de verse a sí mismo o de ser visto como miembro de una etnia (en términos lingüísticos y culturales) no significa que este deje de sentir cierta fidelidad hacia su comunidad, en donde nació y construyó su identidad social –entendida como la pertenencia a un entramado de relaciones sociales estructurada en términos socioorganizativos y socioespaciales– (Bartolomé y Barabas, 1999, p. 40). Así, para estos autores la *transfiguración cultural* supone una suerte de rechazo y/o adopción de elementos culturales propios y ajenos, pero de forma selectiva y crítica de acuerdo con un contexto dominante.

En este sentido, la filiación comunitaria actúa como una lealtad primordial, que remite más a los nexos comunitarios, parentales y organizacionales, que a la membresía que puede otorgar una tradición lingüística y cultural; ya que un campesino étnicamente descharacterizado o un migrante urbano pueden mantener lazos objetivos y subjetivos que los unen a su pueblo de origen que los motiva incluso a seguir participando económicamente en la organización de las fiestas patronales (Bartolomé y Barabas, 1999, p. 40).

De forma contraria a estas ideas de “sustitución” o remplazo –desplazamiento valorativo e ideológico– de la cultura propia por la cultura dominante se encuentra la propuesta de Martínez (2002, 2004) con su concepto de *resignificación cultural*, que de manera similar a la idea de *control cultural* de Bonfil (1999), asume, desde una perspectiva interaccionista, una visión del concepto de *cultura* como algo dinámico, manipulable y hasta instrumental, en tanto es una construcción social e histórica envuelta por relaciones de poder.

Martínez describe a la *resignificación cultural* “como el proceso complejo, tenso y conflictivo que presentan los migrantes para negociar su cultura indígena, campesina y corporativizada, tanto en el contexto urbano como en su comunidad de origen” (Martínez, 2002 p. 126; 2004, p. 100) y el cual implica

la adquisición de un conjunto de competencias sociales que amplían el espectro de significaciones posibles de la cultura indígena en el medio urbano y en las regiones rurales en función de los contextos interactivos en los que los migrantes se mueven (Martínez, 2004, p. 100).

Desde esta perspectiva, Martínez considera que en los contextos de contacto migratorio la *resignificación cultural* supone "la coexistencia de modelos culturales distintos en el contacto entre grupos que no se aculturán, sino que mantienen patrones e identidades indígenas en contextos considerados tradicionalmente como no indígenas" (Martínez, 2004, pp. 100, 101), como es el caso de las ciudades.

Tal proceso de *resignificación cultural* se desarrolla en medio de *ámbitos de interacción* (Martínez, 2004) o *dominios de interacción* (Martínez, 2002), los cuales son aquellas situaciones o espacios en los que los migrantes indígenas establecen relación y contacto a niveles intrafamiliar, intracomunitario e interpersonal con diferentes actores tanto en la ciudad como en el lugar de origen; uno de estos ámbitos es el pueblo y en la ciudad son los ámbitos doméstico, barrial, público, laboral e institucional. En cada uno de estos espacios, los indígenas migrantes desarrollan "[...] estrategias comunicativas específicas, con formas discursivas diferenciadas y también mecanismos de socialización particulares. [...]" (Martínez, 2004, p. 109).

Entonces, la inserción de los migrantes a la vida urbana se realiza mediante la resignificación de los modelos culturales vigentes en la comunidad de origen, desde los cuales los migrantes vuelven ininteligible el nuevo contexto urbano (Martínez y De la Peña, 2004, p. 95). En este sentido, más que experimentar un cambio cultural en sentido clásico, los indígenas migrantes se sumergen en una especie de "nueva socialización" pero nutrida de un bagaje previo, el cual funge como marco de comparación y aprehensión de una nueva realidad con la cual interactúan.

De esta manera Martínez afirma una idea dinámica y estratégica de *cultura* como un repertorio de contenidos, de sentidos y de símbolos, que en situaciones y espacios de interacción (generalmente discriminatorios para el indígena), son comunicados, aprendidos,

reinterpretados y negociados tanto para la reproducción de los esquemas culturales propios como para comprender y desenvolverse satisfactoriamente en la ciudad. Resignificación que también funciona en el regreso de los migrantes a la comunidad de origen dado el bagaje adquirido.

Los conceptos básicos

El grupo étnico, la identidad étnica y la etnicidad

Frederick Barth (1976) marcó un parteaguas teórico afirmando que el *grupo étnico* se define en función de su contraste con otro, por lo que la misma *identidad étnica* se delimita alrededor de la pertenencia a un determinado grupo. Desde esta perspectiva, Barth definió como *grupo étnico* a una forma de organización social caracterizada por la autoadscripción y adscripción por otros, conformada por miembros que se identifican a sí mismos e identificados por otros (Barth, 1976, p. 11). Es por ello que para Barth un aspecto importante de la *identidad étnica* es su carácter contrastivo, ya que implica una noción de *nosotros* y *los otros*, de los límites de pertenencia, es decir, de la delimitación de *fronteras étnicas*.

Pero las *fronteras étnicas* refieren a diferencias que son significadas mediante los elementos culturales que resultan y son consideradas –interna y externamente– como contrastantes para los grupos en contacto; por lo que para este autor el *grupo étnico* se define a partir de la organización social, es decir, a partir de las fronteras grupales de las diferencias culturales, diferencias (elementos y prácticas) que, además, cambian con el tiempo (Barth, 1976).

En este sentido Bartolomé (1997) ha propuesto el término de *identidad residencial* para desmenuzar aun más el ámbito de constitución de las identidades sociales de los grupos étnicos de México, los cuales, a lo largo de la historia y mediante diversos factores, se han conformado en entidades relacionales configuradas en términos socioorganizativos y socioterritoriales, parámetro desde el cual

se han delimitado los sentidos de pertenencia a un grupo o mejor dicho a una comunidad, a una localidad; membresía –o comunali-
dad– que se asume y afirma mediante la participación de sus miem-
bros en las formas locales de organización social y política, así como
a través del contraste cultural frente a otras comunidades –aunque
compartan el mismo idioma– (Bartolomé, 1997, pp. 139-141).¹⁰

En este sentido, Dietz (2003) reconoce que no sólo el contenido
cultural define la *identidad étnica* sino más bien “la persistencia y
recreación de delimitaciones intergrupales” (Dietz, 2003, p. 85). Es
así que retoma de Barth (1976) el carácter organizacional del grupo
étnico, pero considerando el papel que juega el parentesco, bioló-
gico y simbólico, como aglutinador primordial de vínculos socia-
les, es decir, como principio de organización social y de grupalidad.
Pero con ello, Dietz también reafirma el importante papel que la
cultura desempeña en la configuración de la *identidad étnica*, pues
afirma que los referentes o sentimientos de pertenencia étnica par-
ten de los sentimientos de descendencia, los cuales remiten a un
pasado mítico, un origen común, una pertenencia ficticia, que es
constantemente recordada y actualizada mediante la tradición, la
cual también alude a una historia común, un pasado compartido
(Dietz, 2003, pp. 86-88).

Es así que la *identidad étnica* se alimenta de las prácticas cultu-
rales propias del grupo, de los elementos culturales desarrollados

¹⁰ Bartolomé (1997) considera que la mayoría de las sociedades indígenas de tradi-
ción mesoamericana generan representaciones ideológicas en torno a la lengua, la historia
común, la filiación comunitaria, el sistema cosmológico y el vínculo con la tierra con las
que sustentan su origen como colectividad y los sentidos de pertenencia a ella. Con ello
afirma que aspectos como la religión, la especificidad ritual, la lengua (*variantes dialecta-
les*), el territorio, la indumentaria, el modo de vida, los patrones alimentarios, los sistemas
políticos locales o la propia lógica económica se contrastan con los de los *otros* para así
ser asumidos por la colectividad como fundamentos de su filiación étnica, de su propia
identidad (Bartolomé, 1997, pp. 78,79). Miguel Bartolomé y Alicia Barabas (1999) aclaran
esto un poco más con el término de *grupo etnolingüístico*, el cual definen como una confi-
guración social y cultural compuesta por segmentos políticos que se comportan como sis-
temas organizativos y adscriptivos autónomos, es decir, el *grupo etnolingüístico* envuelve
un número variable de comunidades que, aunque comparten la misma lengua (con sus
variantes), se perciben a sí mismas como diferentes de otras pues cada una desarrolla
mecanismos de identificación exclusivos (Bartolomé y Barabas, 1999, p. 17).

de manera interna, o bien como afirma Bonfil (1999) también por aquellos elementos adoptados de fuera. De esta forma “la identificación étnica [...] supone un acto discursivo –consciente aunque luego internalizado– de comparación, selección y significación de determinadas prácticas y representaciones culturales como ‘emblemas de contraste’ (Giménez 1994a) en la situación intercultural” (Dietz, 2003, p. 104). Emblemas o marcadores que al objetivarse o instrumentalizarse pueden también modificar las estructuras al interior de la propia cultura, pues lo que antes era parte normal, rutinaria o habitual de la cultura se puede convertir en un momento dado en una política de identidad que reifica esos elementos, o bien toma elementos ajenos para hacerlos propios (como las categorizaciones raciales), por ende se transforma la cultura *propia* (Dietz, 2003, pp. 105-107).

Aquí es importante destacar que en el discurso como en la práctica, los miembros del grupo étnico tienden a homogeneizar su cultura, y la misma *etnicidad* o el marcar su diferencia étnica –con fines sociales, políticos o instrumentales–, es una de las tantas herramientas para ello. Por un lado, las diferencias internas, intraculturales, son permanentemente encauzadas por la colectividad para alcanzar un consenso relativo sobre las prácticas y contenidos culturales y así lograr que estos sean inteligibles para los miembros del grupo, y por otro lado la *etnicidad* se encarga de resaltar, según las circunstancias del contacto cultural, esos contenidos o elementos culturales que deberán ser emblemáticos o distintivos hacia fuera y desde los cuales se hace de la misma cultura algo distintivo de otras (Dietz, 2003, pp. 105-107).¹¹

¹¹ Dietz afirma que la *etnicidad* es un epifenómeno del contacto intercultural (del contacto entre grupos con cultura diferente), por lo que no se debe confundir a la *etnicidad* con la cultura, pues la *etnicidad* está limitada por el marco de elementos que dota la misma cultura del grupo, pero en un determinado momento la *etnicidad*, en ocasión del contacto intercultural, resignifica los elementos culturales propios y/o ajenos mediante mecanismos de apropiación, innovación y resistencia, elementos resignificados que si logran “estabilizarse” pasan a formar parte de la misma praxis cultural del grupo, o sea de su cultura (Dietz, 2003, pp. 105-107).

Pero dicho sentimiento de *identidad étnica* no sólo evoca emblemas culturales, tradiciones compartidas, filiación, límites o fronteras socioorganizativas y socioespaciales, sino también vínculos y relaciones construidas en la emotividad de la interacción social. Epstein (1978) señala que los intereses o motivaciones particulares de los miembros del grupo étnico son fuertemente permeadas por los sentimientos de confianza y seguridad que se expresan en torno al contacto afectivo de sus relaciones interpersonales –filiales y de amistad–, quienes a través de ellas desarrollan o refuerzan un sentido de pertenencia y cohesión, de consciencia como grupo (Epstein, 1978, pp. 101-106).

Entonces, considero que la *identidad étnica es una identidad social significada de manera cultural, en tanto supone la pertenencia relacional-afectiva y simbólico-cultural a un grupo o una colectividad conformada de forma histórica –socioorganizativa y/o territorial– cuyos sujetos al menos comparten la creencia de un pasado y ascendencia comunes y de vínculos primarios (de parentesco), con los cuales se definen y organizan de forma distinta a otros grupos por compartir una cultura propia*. Cultura de la cual toman ciertos elementos o rasgos, con los cuales se consideran y se muestran como *diferentes* y homogéneos hacia fuera y se contrastan con los *otros* en sus relaciones intergrupales.

Sin embargo, Pérez Ruiz (2003) afirma que entre los grupos indígenas sus identidades *propia e impuesta* (identidad indígena) –de carácter homogeneizante y atribuida por los sectores dominantes–¹² se han mezclado de manera variable a lo largo del tiempo, de tal forma que ambas pueden contener características de una y otra, y dentro de los mismos sujetos colectivos pueden persistir ambas identidades, que se activan de acuerdo a los contextos de interacción

¹² Pérez Ruiz (2003) menciona que la identidad *indígena* fue impuesta a aquellos grupos que contaban con identidades culturales *propias* y que estaban presentes antes de la Colonia (Pérez Ruiz, 2003, pp. 181, 182), identidad *impuesta* que denota cualidades y características que se asignan e imponen “desde el poder a una o varias poblaciones subordinadas, empleando las diferencias culturales para justificar la dominación que se ejerce sobre ellas” (Pérez Ruiz, 2003, p. 180).

y los intereses involucrados ya sea por motivos de diferenciación, sobrevivencia, confrontación, alianza y hasta de negociación. Pero también advierte que hay que considerar que el peso de la identidad *impuesta* (indígena), y el estigma que connota, puede influir a tal grado en la desvaloración de la identidad *propia* hasta alcanzar su inhibición o destrucción (Pérez Ruiz, 2003, p. 182), o bien el renunciar a ella para conservar una determinada posición de clase o la movilidad social (Pérez Ruiz, 2003, pp. 189, 190).

Esto último recuerda que, con frecuencia, la particularidad sociocultural de los indígenas se relaciona con la pobreza rural y urbana como características inherentes de estos grupos, con lo cual se explica y justifica ideológicamente su supuesta inferioridad “natural”¹³ ante la sociedad mayoritaria como un rasgo que los define como tales y con el que ellos mismos se autodefinen. Así, en las representaciones sociales se traslapa lo cultural con la condición de clase para distinguir a los grupos indígenas.

Para Bonfil Batalla (1999), la *desigualdad social* y la *diferencia cultural* son distintas, ya que la *desigualdad social* supone relaciones asimétricas entre diferentes grupos sociales mientras que la *diferencia cultural* supone a aquellos “grupos [que] se organizan como universos sociales delimitados que se asumen depositarios exclusivos de un patrimonio cultural (en el sentido más amplio del término) que les ha sido heredado por las generaciones precedentes y en torno al cual forjan una identidad colectiva diferenciada y excluyente” (Bonfil, 1999, p. 37), es decir, por poseer una *cultura propia*, diferente no sólo de la del grupo dominante, sino también de la de otros grupos étnicos (Bonfil, 1999, p. 37).¹⁴

¹³ Gall (2004) afirma que en México se desarrolló un racismo asimilacionista, el cual se fundamenta en un ideal biosocial expresado en el mestizaje de la política indigenista. Sin embargo, este proyecto de mestizaje biológico y cultural redundó en un racismo de Estado que permeó a la sociedad en general, pues se concibió al indígena como inferior frente al ideal del mestizo (Gall, 2004, pp. 240, 241, 243).

¹⁴ Esta “cultura dominante” a la que se refiere Bonfil, es la que se ha desarrollado en torno a los proyectos dominantes de las naciones latinoamericanas, las cuales desde el Estado han construido simbólicamente y materialmente la idea de una sociedad homogénea, la cual debe poseer una misma historia, cultura e idioma. Dichos proyectos unificadores

Es por ello que Dietz (2003) propone que “el análisis de los procesos de identificación étnica tiene que incluir la estructura de las desigualdades económicas así como el tipo de estratificación social vigentes [...]”, para reconocer el lugar que el grupo ocupa y cada uno de sus miembros en la estructura imperante (Dietz, 2003, p. 90).

Con esto propongo que la *identidad étnica*, en apariencia homogénea, es una construcción social y cultural colectiva vivida desde dentro, así como delimitada y manipulada por los miembros del grupo quienes asumen o rechazan una determinada “condición étnica” –propia, impuesta o adoptada– con base en sus referentes culturales –propios y ajenos, tanto los particulares al grupo como los compartidos con la sociedad regional, nacional y hasta global.

Dicha *identidad étnica* también se expresa dadas sus circunstancias y experiencias de vida, de las relaciones que desarrollan en el contacto con miembros del propio grupo y con otros actores y de acuerdo al lugar que ocupan en la estructura socioeconómica. Identidad que, en el caso de los migrantes en la ciudad, se hace *visible* o se *oculta* cotidianamente en los lugares donde trabajan, en los lugares donde se divierten y reúnen, en los barrios en los que residen, en las escuelas y ante las instituciones.

La red social

Para este estudio también he considerado el concepto de *red social* con el fin de entender la dinámica social de los procesos migratorios y de *identificación* sociocultural, como canal de interacción y de expresión simbólico-afectiva entre los migrantes en el medio urbano.

La *red social* es el tejido de relaciones sociales que articulan a los miembros de una comunidad dentro y fuera de ella, relaciones que en el caso de los migrantes se utilizan para apoyar su necesidad de movilidad geográfica. La *red social* se compone de relaciones de

han sido influenciados por un modelo cultural occidental de nación, modernización, progreso, bienestar y civilización (Bonfil, 1999, pp. 39, 49), los cuales fungan como marcos de diferenciación ante las culturas propias de los pueblos indígenas, que en contraste son vistas como tradicionales, atrasadas e incivilizadas.

parentesco, paisanaje y amistad (Massey *et al.*, 1991, p. 171), desde las cuales los migrados afirman y redimensionan los vínculos de solidaridad y reciprocidad familiar o comunitaria en el lugar de destino, lugar donde también se amplía la gama de relaciones posibles con otros actores sociales con los que los migrantes interactúan.

En este sentido, Larissa Lomnitz (2003) otorga un papel relevante al aspecto psicosocial de la dinámica o funcionamiento de las *redes sociales* –que ella delimita como redes de intercambio recíproco– entre los marginados en la ciudad (clases populares). Junto con otros factores –como la distancia social, física y económica– afirma que la “confianza” (distancia psicológica) es el deseo y la disposición para entablar y sostener relaciones de intercambio recíproco. Entonces “la confianza implica familiaridad (cercanía social), oportunidad (cercanía física) y conocimiento de las mutuas necesidades y carencias (cercanía económica)” (Lomnitz, 2003, pp. 142, 143).

De esta manera los marginados –las clases populares–, quienes comparten una posición de exclusión ante la estructura socioeconómica dominante (moderna-capitalista), comparten un sentido de solidaridad mínimo que los cohesionan circunstancialmente (debido a la emigración) en el ámbito urbano –más allá de sus diferentes orígenes territoriales y socioculturales– y son las redes sociales las que materializan la reciprocidad, pero también reproducen un sentido de pertenecer a un mismo grupo caracterizado por su nivel socioeconómico y condiciones de vida.

Desde esta perspectiva, la afectividad sustenta y dinamiza a las redes sociales, las cuales, a su vez, configuran marcos y límites de interacción, pertenencia y solidaridad entre sujetos que si bien pueden compartir los mismos orígenes territorial, familiar, sociocultural y lingüístico que los cohesionan, también a través de las redes los migrantes pueden extender su rango de relaciones. Entonces, la misma migración representa un contexto particular en donde las relaciones sociales surgidas en el lugar de origen se redimensionan fuera de ella o bien se construyen nuevas en el lugar de destino.

Por un lado, la red social puede ser una referencia social y cultural y marco de interacción en el que el migrante se refleja y mantiene los vínculos socioculturales y afectivos con el grupo y lugar de origen desde la ciudad. Y, por otro lado, la red representa un nuevo espectro de relaciones y vínculos (grupaldades) que les permiten solventar su inserción material y simbólica en la ciudad; relaciones que de manera contrastiva definen su posición en el nuevo medio, con la posibilidad de asumir, reafirmar u ocultar previas o nuevas filiaciones, o bien transitar situacionalmente por ellas.¹⁵

La migración de indígenas a la ciudad y su identidad

Resulta irónico que, después de haber criticado con razón la «comunidad» como objeto de estudio etnológico, [los antropólogos] hayan derivado hacia ese objeto vaporoso y volátil que han convenido en llamar «identidad».

Pedro Gómez García, *Las ilusiones de la 'identidad'*...

Una vez expuesto el marco general de ideas y conceptos que envuelven y sustentan este estudio, ahora y en primer lugar, anuncio los ámbitos en los que los migrantes indígenas se insertan e interactúan con la sociedad de destino junto con los factores que influyen en su *identificación* sociocultural; en segundo lugar, comento los estudios específicos que se han realizado sobre migrantes indígenas en el AMM con el objetivo de poner a relieve las concepciones y nociones dicotómicas más constantes que permean los análisis de la migración de indígenas

¹⁵ Con las reservas particulares a lo que aquí planteo cito: “En cuanto a la identidad, los adeptos al budismo mahayánico creen que la identidad no es absoluta y siempre debe ser acompañada por una aceptación de las otras comunidades. En el Caribe (y en otras regiones afroamericanas) las fronteras entre las formas lingüísticas religiosas y musicales, por un lado, y las categorías etnoraciales, por el otro, siempre han sido muy fluidas y los individuos las cruzan con bastante facilidad. Algunos científicos sociales occidentales han descrito peyorativamente la generación de una considerable cantidad de casos de identidad múltiple, pero las poblaciones locales tienden a verlos como una ventaja en lugar de un obstáculo. Lo que importa aquí no es examinar los méritos de distintas visiones [...] de la identidad sino más bien sugerir la necesidad de que las ciencias sociales coloquen este debate en los cimientos mismos de sus construcciones analíticas” (Wallerstein, 2007, pp. 62, 63).

a las ciudades y cuyos enfoques enuncian y afirman de forma implícita y reiterada elementos que “esencialmente” los diferencian social y culturalmente de la llamada sociedad mestiza urbana.

Esto último, junto con los datos y argumentos asentados a lo largo de esta obra, me permitirán, en el apartado de las conclusiones, plantear algunas reflexiones sobre las nociones desde las cuales se analizan el cambio sociocultural, la etnicidad y las expresiones de *identificación* en un contexto migratorio.

Ámbitos y factores de identificación en el escenario migratorio urbano

En términos generales muchos de los estudios realizados en torno a la migración rural-urbana de indígenas consideran ya sea de manera central o paralela la preocupación sobre los procesos de persistencia y cambio social o cultural que conlleva su arribo a las ciudades (Sánchez, 2005, pp. 3, 4, 6, 7). De forma panorámica, Hirabayashi y Altamirano (1991) consideran que cuando los migrantes rurales¹⁶ llegan a la ciudad, estos se insertan y desenvuelven en dos ámbitos diferentes –aunque complementarios– de relaciones sociales y culturales; por un lado, están aquellas relaciones que se conforman *dentro del contexto del trabajo* y, por el otro, las que están *fuera del contexto del trabajo* (Hirabayashi y Altamirano, 1991, p. 28).

Al obtener un trabajo en el sector formal de la economía urbana, el migrante crea nuevas redes sociales y culturales, con lo que tiene más probabilidades de desarrollar una conciencia más clara de su pertenencia a una clase social. En cambio, cuando laboran dentro de la red de parentesco, esta conciencia de clase no es relevante o no se manifiesta dada la solidaridad que la red implica, y la cual es la base primordial de relaciones sociales *fuera del contexto del trabajo* (Hirabayashi y Altamirano, 1991, p. 28).

Las relaciones *fuera del contexto de trabajo* también están cruzadas por otros factores que permiten el desarrollo de procesos de

¹⁶ Aunque estos autores no se restringen al caso de migrantes indígenas, sí hacen un especial énfasis en su particularidad lingüístico-cultural.

identificación en la ciudad como el territorial (habitacional), pues su residencia en zonas marginales de composición social y cultural similar permite que desarrollen y compartan una cultura de vecindad, caracterizada por relaciones de solidaridad, lealtad, reciprocidad e intercambios; asimismo, hay una tendencia entre los propios migrantes del mismo origen territorial y cultural a residir en espacios o zonas contiguas en donde desarrollan su vida cotidiana (Hirabayashi y Altamirano, 1991, p. 29).

En la ciudad los migrantes ocupan cuatro espacios o ámbitos (similares a los del mundo rural): los dos más significativos son el hogar y el vecindario, en donde desarrollan principalmente sus actividades cotidianas, el tercero es el área ecológico-social donde habitan migrantes de otras regiones y el cuarto es la ciudad misma, la cual reemplaza a la comunidad de origen, pero por su amplitud hay espacios en ella que los mismos migrantes no frecuentan, por lo que su interacción se concentra en los espacios más íntimos e inmediatos como el hogar y el vecindario, en los cuales “refuerzan la pertenencia étnica y de clase social” (Hirabayashi y Altamirano, 1991, p. 33).

Otro factor importante es el idioma común, el cual los migrantes siguen utilizando *fuera o dentro del contexto del trabajo*, según sea el caso, pero principalmente en el ámbito familiar (Hirabayashi y Altamirano, 1991, p. 32). Con respecto a la lengua, Romer (1998, 2001) asume que esta es un vehículo primordial de endoculturación para las nuevas generaciones de indígenas en la ciudad, por lo que concibe a la lengua no sólo como un marcador externo de la *diferencia cultural*, sino como un elemento muy relevante de reconocimiento y pertenencia a nivel intragrupal (Romer, 1998, pp. 14, 17). Sin embargo, aquellos jóvenes que por diversos procesos no aprendieron el idioma de sus padres reconocen que el desconocimiento del mismo les impide saber sobre la cultura de origen, ya que no pueden entablar comunicación con gente del pueblo (Romer, 1998, p. 15) y por ello se les dificulta poder identificarse y ser reconocidos como parte del grupo de origen de sus padres (Romer, 2001, pp. 38, 39).

Otros elementos de identidad son la música, la danza, la vestimenta y la comida, los cuales actúan como referentes culturales que refuerzan los sentidos de pertenencia de los migrantes (Hirabayashi y Altamirano, 1991, p. 34), e igualmente las prácticas religiosas propias de los migrantes siguen funcionando en los contextos urbanos, las cuales tienen “el efecto social y cultural” de congregarlos, al mismo tiempo que permiten que reactualicen sus “lazos de parentesco, vecindad e identidad cultural” (Hirabayashi y Altamirano, 1991, p. 32).

Hasta aquí, es importante considerar que tanto los factores estructurales –condiciones de clase y de inserción laboral y habitacional en la ciudad– como los factores culturales –cultura regional, local, de componentes lingüísticos, simbólicos, materiales y de prácticas–, configuran entre los migrantes un sentimiento de pertenencia a un grupo o región, con una identidad específica que los hace sentirse diferentes y los muestra como tales ante otros residentes urbanos, pero también los hace sentirse semejantes a esos *otros* (Hirabayashi y Altamirano, 1991, p. 34).

La metáfora de la “comunidad de migrantes”

Diferentes investigaciones han abordado el arribo de grupos indígenas a las ciudades de México desde hace poco más de cuatro décadas¹⁷ y algunas de ellas han registrado su concentración residencial colectiva en el espacio urbano (Arizpe, 1978; Bartolomé y Barabas, 1986; Lestage, 1998; Oehmichen, 2001, 2005; Farfán, Castillo y Fernández, 2003, 2005; Perraudin, 2007).¹⁸

En los últimos años la particularidad sociocultural de la que son portadores los migrantes indígenas que arriban a las ciudades ha sido referida a sus particulares orígenes territoriales, mediante el recurrente uso de la metáfora de la “comunidad translocalizada”, que por efecto de la migración se extiende social y simbólicamente

¹⁷ Véase la revisión que hizo Martha Judith Sánchez (2005) sobre el asunto.

¹⁸ Véase nuevamente a Martha Judith Sánchez (2005: 7) sobre los registros etnográficos que señalan la agrupación residencial de grupos indígenas migrantes en algunas ciudades de México y de Estados Unidos.

a la ciudad. De ello dan cuenta las ideas de *comunidades gemelas* (Lestage, 1998), *comunidades extendidas*, *comunidades extraterritoriales* (Oehmichen, 2001, 2005) y *comunidades transregionales* (Farfán, Castillo y Fernández, 2003). “Comunidades de migrantes” en las ciudades que precisamente se distinguen porque sus miembros mantienen fuertes relaciones de parentesco y paisanaje delimitadas por su origen territorial, y quienes comparten y reproducen aún en el contexto urbano sus símbolos, valores, tradiciones e idioma propios; elementos y prácticas que además se transmiten y socializan entre los hijos de los migrantes que nacen y/o crecen en la ciudad en torno a un ámbito doméstico y barrial de intensas relaciones intragrupalas o intraétnicas (Lestage, 1998; Farfán, Castillo y Fernández, 2003, 2005).

Para Lestage, la *identidad de pueblo* –a diferencia de la *identidad étnica*– de los indígenas,¹⁹ se transmite mediante dos mecanismos interrelacionados: 1) mantenimiento de la cohesión grupal de los paisanos en el lugar de destino mediante la reagrupación residencial, laboral y escolar; y 2) por la preservación del sistema de parentesco y alianza, mediante la reproducción de la endogamia y la virilocalidad (Lestage, 1998, p. 221).²⁰

Entonces la “visible” concentración habitacional de algunos grupos indígenas en las ciudades recuerdan a ese tradicional objeto de estudio de la antropología, la *comunidad* (congregada espacialmente), cuyos miembros ahora se trasladan a la ciudad y se vuelven a concentrar en ella, lo cual sucede más en torno a su sentido aglutinador de pertenencia a un mismo lugar (localidad) de origen que a un sentido étnico, como también reseña Sánchez (2005, p. 9) sobre los registros de otros estudios de migrantes indígenas.

¹⁹ Esta autora distingue entre *identidad de pueblo* e *identidad étnica*, la primera remite al sentimiento de pertenencia al lugar de origen de los padres al igual que compartir los esquemas culturales tradicionales, y la segunda supone la toma de conciencia étnica pero en contraste con la sociedad local no-india por reivindicaciones sociales y políticas en el contexto fronterizo donde su *diferencia étnica* se hace relevante (Lestage, 1998).

²⁰ Sánchez (1998) considera que la reproducción de la identidad entre las segundas generaciones es viable si estos experimentan una fuerte socialización de los elementos culturales de los familiares y parientes (Sánchez, 1998, p. 239).

Sin embargo, contrario al papel que se le ha otorgado al territorio de origen como marcador sustantivo de la pertenencia social y cultural de los migrantes en la ciudad Martínez y De la Peña (2004) argumentan, a través del concepto de *comunidad moral* (de Cohen, 1989, citado por estos), que los sentidos y límites de pertenencia social y cultural que, tanto migrantes indígenas (otomís) como criollos,²¹ en el lugar de destino refieren más a su participación en un entramado de relaciones sociales que a una mera membresía al lugar de origen; por lo que sus sentidos de pertenencia social y cultural no se circunscriben a un lugar físico específico, sino al conjunto de deberes y obligaciones morales de solidaridad y reciprocidad, así como a los contenidos afectivos-emoivos y elementos significativos de sus relaciones sociales (Martínez y De la Peña, 2004, p. 91). Sin denostar el papel que el territorio de origen tiene como símbolo en las representaciones sociales de pertenencia de los migrantes, estos autores confirman que son las relaciones sociales, simbólico-materiales y afectivas en las que los migrantes mantienen sus propios sentidos de pertenencia a su grupo de origen, pues en ellas se desenvuelven sus dinámicas sociales en la ciudad, en las cuales conservan una lógica de interacción grupal y colectiva (Martínez y De la Peña, 2004, p. 94).

Comunidades morales que, como estos dos autores demuestran, configuran –y se reconfiguran o *resignifican* a sí mismas– la inserción urbana, interacción social y sus particulares formas de contacto institucional y en torno a mecanismos corporados de ritualidad religiosa de los mismos migrantes en la ciudad, tanto en el caso de indígenas otomís como de aquellos que se consideran criollos, y de acuerdo con los momentos históricos y estructurales de su arribo urbano y aquellas condicionantes (construcciones) ideológico-culturales que recaen sobre cada uno respectivamente, como el racismo

²¹ Martínez y De la Peña (2004) argumentan este concepto mediante la etnografía comparada de dos grupos de migrantes asentados en la Zona Metropolitana de Guadalajara, Jalisco: migrantes que se asumen como de ascendencia criolla originarios de la región de Los Altos de Jalisco y migrantes otomíes originarios del municipio de Amealco, en el sur de Querétaro, los cuales arribaron a la ciudad en dos períodos históricos diferentes, por tanto, en condiciones estructurales distintas.

dirigido exclusivamente al indígena, lo cual, según estos autores, refuerza, en respuesta defensiva, su cultura holística o corporativa, en la que predominan los intereses del grupo o colectivo por encima de los del individuo (Martínez y De la Peña, 2004).

Así pues, Martínez y De la Peña (2004) confirman que tanto los migrantes indígenas como los criollos desarrollan dinámicas de interacción social grupales y colectivas como *comunidades morales* –significantes y resignificantes– en el medio urbano y, al mismo tiempo, postulan que el peso de la ideología discriminatoria que recae sobre los otomís reafirma el carácter grupal de su específica cultura indígena, característica que, según estos autores, la contrasta y distingue de una cultura criolla o mestiza.

Como mostraré más adelante en la revisión de estudios sobre migración indígena en el AMM, la concentración residencial de unos cuantos grupos de indígenas en la ciudad, en un primer momento, opacó e hizo casi “invisibles” a aquellos migrantes indígenas que vivían dispersos en el espacio urbano como el caso de los teenek que arribaban al AMM (Durin y Moreno, 2008); migrantes indígenas dispersos a los que, en un segundo momento, los estudios que se han ocupado de ellos les siguen atribuyendo un distintivo carácter cultural holista a pesar de haber sido estudios motivados porque precisamente estos últimos mostraban una aparente “invisibilidad” –lo cual connotaba o sugería la idea de su dilución o “asimilación”– dentro de una aparente gran masa social urbana y mestiza.

Los migrantes indígenas en el AMM: entre los “congregados” y los “dispersos”

La primera investigación que se realizó sobre indígenas migrantes en el AMM fue la de José Ángel Anguiano (1997), sobre un grupo de mixtecos asentados colectivamente en el municipio de Juárez, el cual fue concebido como un diagnóstico por el instituto Desarrollo Integral de la Familia (DIF) municipal que atendía a este grupo.

Además del reconocimiento institucional que con este estudio se hizo de la presencia indígena en la ciudad, fue precisamente en dicho

trabajo donde se hizo patente la relevancia que tenía la *diferencia étnica* del grupo ante la sociedad local, pues el autor contrastaba de forma reiterada, ya fuera explícita o implícitamente, las características sociales y culturales de los mixtecos, frente a las de la sociedad local urbana. Esta investigación mostró en sí misma una preocupación importante sobre la *diferencia* de los mixtecos dentro de la sociedad local. Fue precisamente con el contraste indígena-rural/mestizo-urbano que dieron inicio los estudios de migrantes indígenas en el AMM.

Ya Farfán y Castillo (2001) definieron dos tipos de patrón de asentamiento entre los migrantes indígenas en el AMM; por un lado el *congregado*, el cual implica una residencia compartida y de carácter vecinal con familiares, parientes y paisanos, es decir, varias familias o grupos de familias concentradas contiguamente en barrios urbanos, y por otro lado el *disgregado*, en el que hay una residencia compartida pero no vecinal, es decir, aquellos individuos o familias que viven “disgregadas” en diversas colonias de la ciudad (Farfán y Castillo, 2001, pp. 176, 184).

Estos tipos de asentamiento fueron posteriormente retomados por Durin (2006) y los delimitó aun más de acuerdo a su inserción laboral, los denominó como asentamientos *conglomerado* y *disperso*, y agregó un tipo diferente: la residencia “*aislada*”,²² para el caso de mujeres solas que trabajan en los servicios domésticos y que residen la mayor parte de la semana en los mismos lugares de trabajo, en el cual agregó un subtipo denominado residencia “de fin de semana” dada su tendencia de residir los días de descanso en espacios ocupados por parientes, paisanos y amigos (Durin, 2006, pp. 159, 160).

Los primeros estudios sobre migrantes indígenas en el AMM se enfocaron en aquellos grupos que, como parte de sus propios procesos migratorios y de interacción con la sociedad urbana, se han

²² En el capítulo “Los teenek de Tanleab en el Área Metropolitana de Monterrey”, propongo una caracterización integral más de carácter descriptivo que calificativo sobre los subtipos de asentamiento disperso de los migrantes indígenas en este destino.

concentrado residencialmente en la ciudad, como son los casos de los mixtecos procedentes de Oaxaca asentados en el municipios de Juárez (Anguiano, 1997; Farfán y Castillo, 2001; Rodríguez, 2002; Castillo, 2003; Farfán, Castillo y Fernández, 2003), los otomíes del sur de Querétaro ubicados en dos colonias del norte de Monterrey (Farfán, Castillo y Fernández, 2003, 2005) y los nahuas del norte de Veracruz asentados originalmente en el municipio de Guadalupe (Farías, 2003). Todos estos trabajos no sólo registraron los procesos migratorios de estos grupos, sino que tuvieron como principal tópico el asunto de la identidad étnica, analizada en torno a procesos de cambio cultural y reproducción étnica.

Por un lado, Rodríguez (2002) afirmó que, a pesar de estar establecidos en enclaves, los mixtecos se encuentran en medio de un proceso lento y gradual de “descaracterización étnica” (Bartolomé y Barabas, 1999), es decir, en un proceso de alejamiento de sus tradicionales formas de vida y cultura en relación con su creciente aceptación de la cultura “mestiza” y rechazo de la propia cultura para evitar ser blanco de trato racista y discriminatorio (Rodríguez, 2002, pp. 104, 107).

Por otro lado, en estudios posteriores Castillo (2003), Farfán, Castillo y Fernández (2003, 2005) han argumentado que estos mismos migrantes mixtecos así como los otomíes no sólo conservan sino que reproducen, de manera diferente, su cultura y su identidad étnica en el contexto urbano.

Esos espacios se han conformado por miembros de una misma comunidad de origen, es decir, se componen básicamente de parientes y paisanos que comparten una misma *pertenencia etnocomunitaria* (Castillo, 2003; Farfán, Castillo y Fernández, 2005). Este marco de relaciones sociales les ha permitido configurar diferentes mecanismos corporados de reproducción sociocultural habilitando emblemas con los cuales sustentan su identidad étnica en el espacio urbano. Los mixtecos lo han hecho a través de la propia organización sociopolítica, las fiestas religiosas y las bandas de música (Castillo, 2003; Farfán, Castillo y Fernández, 2003); y los otomíes mediante las danzas y las peregrinaciones (Farfán, Castillo y Fernández, 2005).

Además, algunos de estos aspectos se apoyan de sus propios referentes socioculturales en la configuración simbólica y material de sus espacios colectivos.

Así estos migrantes conservan de manera adaptativa e innovadora, sus lazos sociales y vínculos simbólico-materiales con sus lugares de origen, pero desde el lugar de destino (Farfán, Castillo y Fernández, 2003), construyendo *fronteras étnicas*, delimitaciones sociales y culturales ante la sociedad urbana, definidas por su *pertenencia etnocomunitaria* y significadas por sus propios referentes y tradiciones socioculturales locales (Castillo, 2003).

Dichos referentes también han sido abordados por Farías (2003) entre nahuas originarios de Veracruz, congregados en los márgenes de un río en el municipio de Guadalupe. Para Farías, las características naturales del nuevo lugar de residencia, además de proporcionarles un sentimiento de seguridad ante una ciudad amenazante, les otorgaba la posibilidad de reproducir ciertas prácticas culturales y actividades cotidianas similares a las del lugar de origen, por lo que su asentamiento colectivo, además de favorecer su estancia material y migración en cadena, fortaleció su identidad y sus lazos simbólicos con el lugar de origen (Farías, 2003, pp. 101, 107, 129, 130).

Pero a estas formas de adaptación, de *identificación* y de diferenciación étnico-local en el espacio urbano, los indígenas han agregado aquellas representaciones que les han dotado los sectores urbanos con quienes interactúan, adoptando nuevos referentes de identidad colectiva intra e interétnica. El caso de los otomís es muy claro.

Algunos vendedores otomís han asumido el mote peyorativo de “semilleros” con el que una parte de la sociedad urbana los distingue como indígenas, pero el cual han adoptado en su favor, pues se han integrado como sindicato de “semilleros” a una central obrera que les otorga protección en su actividad comercial. En el espacio vecinal algunos jóvenes otomís han conformado una banda (“pandilla”) en reacción y contraste a otras bandas, lo cual ha supuesto su adopción de nuevas prácticas, símbolos y valores que entran en conflicto

con el esquema moral de la sociedad tradicional (Farfán, Castillo y Fernández, 2005).

Otros más se han adscrito a dos iglesias pentecostales; una fue formada en la misma colonia urbana y otra fue traída por los mismos migrantes desde su comunidad de origen, a través de las cuales vuelven constantemente a su comunidad de origen para realizar campañas de evangelización, por lo que su conversión religiosa no ha implicado el rompimiento de sus vínculos sociocomunitarios. Y una familia de danzantes (aztecas) ha establecido vínculos sociales y rituales con danzantes mestizos de Guadalajara y de Monterrey, quienes juntos celebran ceremonias y danzas negociando e innovando los contenidos y significados de sus propias tradiciones rituales. En un nivel de relaciones interpersonales y grupales con mestizos, los danzantes otomís han reconocido las representaciones positivas de su identidad étnica, al ser considerados por los danzantes *mestizos* como los portadores originales de las lenguas de México (Farfán, Castillo y Fernández, 2005).

Esto último también muestra que las “comunidades de migrantes” en la ciudad no conforman un ente social y cultural homogéneo sino una colectividad social compuesta de diversos grupos que reconfiguran constantemente sus propios referentes y límites de adscripción social y cultural hacia la *comunidad moral*, que valga repetir no es homogénea, se compone de diversos grupos, los cuales constantemente significan y resignifican sus propios sentidos de vinculación con ella y de *identificación* de acuerdo a sus formas de inserción residencial y sus propias dinámicas de interacción intra e intergrupales en la ciudad y ante muchos otros actores sociales.

En contraste, Durin y Moreno (2008) han confirmado que en el AMM existen muchos más indígenas que además del sector informal también logran acceder al sector formal de la economía urbana e insertarse a la gran variedad de opciones residenciales de la ciudad, pues responden a las condiciones de un amplio mercado laboral urbano. Se trata principalmente de indígenas náhuatl y teenek procedentes de la Huasteca, quienes cuentan con niveles de educación

básica y media básica y que viven dispersos en la ciudad, ya sea dentro de los lugares de trabajo como las servidoras domésticas en colonias de clase alta, o en las diversas colonias populares y marginales del AMM cerca de sus lugares de trabajo en la industria y el comercio (Durin y Moreno, 2008: 102-112, 118-123).

Los estudios sobre esta población dispersa se han centrado en el papel que las redes sociales desempeñan en el proceso migratorio, pero sobre todo en la vida y dinámicas urbanas de los indígenas en la ciudad. En las conclusiones generales de Cano (2006) en su estudio sobre las percepciones y expectativas de padres indígenas migrantes en torno a la educación formal de sus hijos, el cual realizó entre dos familias “huastecas”²³ asentadas de forma dispersa en el norte del AMM, este autor propone la influencia determinante de dos ámbitos superpuestos de relaciones sociales y económicas. Por un lado, en torno a un contexto “estructural” socioeconómico dadas sus condiciones de inserción laboral y residencial en la ciudad y, por el otro, en torno a un contexto “étnico” de intensas o mínimas relaciones de parentesco y paisanaje (la *comunidad moral*) en el contexto urbano (Cano, 2006, p. 112).

Así, Cano (2006) señala que la familia que mantiene fuertes relaciones de parentesco y paisanaje en la ciudad tienen menores expectativas en la continuidad de la educación formal de sus hijos, pues su futura inserción laboral contará con la solidaridad de sus vínculos intraétnicos; en cambio, en el caso de la familia que cuenta con menores relaciones intraétnicas en la ciudad, los padres tienden a percibir la educación formal de sus hijos como un recurso importante para su inserción laboral y movilidad social en la ciudad (Cano, 2006, p. 113).

Sin embargo, es importante aclarar que las redes sociales entre los migrantes no se circunscriben únicamente a las relaciones de parentesco y de paisanaje, por mucho muy importantes, sino también incluyen las relaciones y los vínculos generados en el lugar de

²³ Con el término “huastecas” Cano (2006) se refiere a nahuas de San Luis y nahuas de Veracruz.

destino, los que de acuerdo a las circunstancias pueden constituirse como fundamentales para que los migrantes desarrollen satisfactoriamente su estancia en la ciudad.

De lo anterior da cuenta Durin (2006). Por un lado, esta autora afirma que hay casos de migrantes que aunque vivan dispersos en la ciudad presentan “intensas relaciones de parentesco y de paisanaje” no sólo entre los migrantes de primera generación, sino también entre los de segunda generación, relaciones que se expresan mediante las ceremonias del ciclo de vida, como los bautizos, las comuniones y las graduaciones escolares y a las cuales asisten los familiares o paisanos que viven en la ciudad y también quienes viven en la comunidad de origen y en otros momentos los de la ciudad van a la comunidad por las mismas razones (Durin, 2006, pp. 163-164).

Y por otro lado, Durin confirma que algunos migrantes indígenas entablan relaciones de amistad fuera del grupo de origen, en torno a su identidad laboral, lo cual les permite contar con un repertorio de información y ofertas de trabajo (Durin, 2006, pp. 160-162, 164-166), así como a través de la solidaridad de género (Durin, 2006, pp. 166, 167). De esta manera, Durin afirma que las relaciones fuera de los vínculos primordiales –de parentesco y paisanaje– también repercuten de manera sustancial en las formas de inserción urbana de algunos migrantes indígenas y también, según esta autora, en la reproducción de su identidad étnica, pues son las relaciones interétnicas las que les “permiten reevaluar cuáles son los límites de lo ‘propio’ respecto de lo ‘ajeno’” (Durin, 2006, p. 168).

Uno de los sectores más importantes de migrantes indígenas es el conformado por una enorme cantidad de mujeres jóvenes que se ocupan en el servicio doméstico “puertas adentro”, pues prácticamente viven en casa de sus empleadores (Durin, 2006, p. 159).

En el caso de las empleadas domésticas, Chavarría (2005) encontró que todas habían migrado a través de redes femeninas, es decir, con la ayuda de primas, tías, hermanas y amigas, quienes primero las invitaron a ir a la ciudad y las colocaron en el empleo doméstico y, posteriormente, las ayudaron a adaptarse al medio urbano, a

conocerlo y a aprender a moverse en él. Red en la cual las mismas mujeres encuentran no sólo apoyo para su movilidad e inserción laboral, sino también una fuente de relaciones y sociabilidad en la ciudad, que les brindan, a su vez, un apoyo emocional para poder sobrellevar los sentimientos de tristeza durante los primeros días lejos de su familia, así como un marco de solidaridad y seguridad para enfrentar los peligros y la violencia (de género, laboral y social) de la que son víctimas (Chavarría, 2005, pp. 34, 35).

Chavarría registró la formación estratégica de grupos de jóvenes que, para protegerse en la ciudad, procuran trabajar lo más cerca posible unas de otras y, en caso de que alguna saliera de su trabajo o fuera despedida, se movilizan en grupo a una nueva colonia. Estas estrategias para mantener la cercanía laboral les facilita su reunión durante sus días de descanso los fines de semana (Chavarría, 2005, pp. 37, 38, 103). Pero en las mismas colonias van ampliando sus relaciones, hacen amistad con otras empleadas domésticas o bien conocen más gente en los lugares que frecuentan los fines de semana, como la Alameda de la ciudad de Monterrey.

Sin embargo, Chavarría afirma que “la condición étnica [estigmatizada] no parece afectarles, sólo una de ellas comentó sentirse discriminada étnicamente en los espacios públicos, pero las demás jóvenes no hicieron mención alguna a su condición indígena al encontrarse en la ciudad” (Chavarría, 2005, p. 99). Sin duda, esta afirmación obedece no sólo al enfoque (sobre la violencia) del estudio realizado por Chavarría sino que también refleja el poco interés de las mismas jóvenes por hacer notoria su “condición étnica” ante la investigadora.

Pero el no mostrarse como *diferentes* hacia los *otros* es contrario hacia el interior del grupo de origen, dentro del cual comparten y vivencian sus propios sentidos de identidad sociocultural en torno a momentos y lugares específicos. Esto fue de interés para Díaz (2007) en su estudio sobre las empleadas domésticas indígenas que frecuentan durante los fines de semana la Alameda Central Mariano Escobedo ubicada en el centro de la ciudad de Monterrey. La investigación de Díaz (2007) se centró en conocer los usos que los

indígenas, específicamente las empleadas domésticas “puertas adentro”, le han dado a la Alameda; lugar que, por su misma presencia, se ha convertido en un espacio reconocido por ellos mismos y por la sociedad local como un lugar característico de indígenas.

Díaz encontró que la Alameda es un espacio estratégico del proceso migratorio e interacción social de mujeres y hombres jóvenes indígenas nahuas y teenek en la ciudad. Por lo que propone definir a la Alameda como un “nodo” de acuerdo al uso que los migrantes hacen de ella, como espacio donde intercambian información y apoyo para la migración, pues para muchos migrantes sirve como punto de arribo en la ciudad y de recibimiento de los recién llegados. Pero también es un espacio vivido, pues es un lugar de diversión, de encuentro y de flirteo, donde los jóvenes hacen uso de sus propias lenguas, y desde el cual las mujeres migrantes experimentan la vida urbana mientras se casan. Con ello argumenta que los migrantes indígenas han apropiado la Alameda dadas las características de inserción laboral y residencial de estas mujeres, que no les permite contar con un espacio propio en la ciudad (Díaz, 2007).

Con todo esto, Díaz considera que para los migrantes la Alameda se ha convertido en un espacio privilegiado donde refuerzan sus lazos sociales y su sentido de pertenencia étnica y comunitaria. Sin embargo, la notable presencia de indígenas en este espacio tradicional del centro de la ciudad de Monterrey, ha provocado su estigmatización por la sociedad local, el cual ya es popularmente reconocido mediante diversos mote de fuertes connotaciones racistas, que lo caracterizan a partir de las representaciones que sobre sus nuevos visitantes se han creado (Díaz, 2007).²⁴

Otro de los enfoques sobre la población indígena dispersa ha girado en relación a las formas de reproducción sociocultural de los indígenas a un nivel intergeneracional en los ámbitos doméstico y laboral. En esta línea, Prieto (2007) analizó las formas de

²⁴ En referencia a esto, a la Alameda se le llama también como “Alamegata” en alusión a la actividad laboral como empleadas domésticas que la mayoría de las mujeres desempeñan; se le llama “La Embajada de San Luis” en referencia al lugar de origen de sus visitantes; y se le llama “Nacalameda” de acuerdo al nivel social que se les atribuye (Díaz, 2007).

socialización de niños indígenas urbanos, de ascendencia nahua y otomí residentes al norte del AMM, y que *participan* en las actividades económicas del hogar,²⁵ para reconocer el papel que estas tienen en la conformación de su identidad de género y social en la ciudad (Prieto, 2007).

Prieto concluye que aunque los niños indígenas urbanos no vivan en la comunidad de origen de sus padres, es por medio de la imitación de las labores propias de su sexo que los niños reproducen el esquema tradicional “holista” de participación familiar infantil en el cual fueron criados sus padres, y lo cual se expresa en la participación de los niños y las niñas en las actividades económicas comerciales de sus padres o bien en el empleo doméstico para el caso particular de las niñas. Constata entonces y describe cómo los niños participan en todas las actividades de la familia, incluida la laboral, como una “característica sociocultural” de los indígenas y del nivel económico en que viven (Prieto, 2007). Es así que la socialización que los niños indígenas experimentan en la ciudad les permite interiorizar los valores culturales propios del grupo étnico de origen tanto en el contexto doméstico como en el contexto laboral, pero ahora en el ámbito urbano (Prieto, 2007).

Más allá del carácter holístico (grupalista o colectivista) atribuido exclusiva e insistentemente a los indígenas, estos últimos estudios sobre migrantes indígenas dispersos y este libro confirman que las dinámicas sociales de los indígenas que viven dispersos en la ciudad se desarrollan en torno a sus relaciones sociales intra e intergrupales en diferentes ámbitos en los cuales preservan un sentido de pertenencia hacia la *comunidad moral* a pesar de la dispersión física, adaptándose a las diferentes circunstancias de su inserción laboral y habitacional urbana para mantener contacto, para solventar su vida

²⁵ La autora hace una fuerte crítica a los sectores institucionales que condenan y combaten el “trabajo infantil”, pues con ello anulan el derecho que tienen los niños indígenas urbanos de aprender los conocimientos y habilidades que les serán útiles para desempeñarse en la vida adulta, además de cancelar el valor social, cultural y económico que la *participación* infantil, como ella propone llamar a sus actividades productivas, tiene dentro de estos grupos (Prieto, 2007).

en la ciudad, para insertarse a ella con ayuda de sus redes sociales de origen pero dando cabida también a nuevas relaciones con otros actores urbanos –otros indígenas y *otros no indígenas*– con los cuales asumen negativa o positivamente viejas y nuevas formas de auto y heteroidentificación social y cultural.

Junto a estos estudios, que entre líneas afirman el contraste y tensión entre una aparente cultura indígena holista o comunitarista frente a una aparente cultura *mestiza* individualista, lo cual considero que constituye el trasfondo de los debates sobre el cambio sociocultural entre migrantes indígenas urbanos, de manera particular, en este libro también expongo una visión más amplia sobre la *identificación* de indígenas en un ámbito migratorio urbano. En este, el característico “ocultamiento” del indígena supone tanto una clara consciencia del estigma que arrastra su propia *diferencia*, así como también muestra una dinámica de interacción cotidiana con muy diversos actores, quienes igualmente pueden *visibilizarlo* como sujeto étnico, mas no únicamente como tal, y con los cuales el mismo indígena también se puede *asemejar* sin necesidad de distinguirse o de *ocultarse* y sin que esto signifique que el mismo indígena deje de ser consciente de su propia peculiaridad cultural o que le conduzca al irremediable abandono –simbólico y emotivo– de toda su herencia cultural, sustituyéndola en su totalidad por una cultura urbana moderna “*mestiza*” aparente y exclusivamente individualista.

LA IDENTIDAD TEENEK EN EL CONTEXTO HUASTECO

En este capítulo expongo algunos de los elementos que distinguen a los teenek como una etnia en el escenario social de la Huasteca potosina, con el fin de mostrar cómo este grupo configura y significa, de acuerdo con ciertos referentes, ante ciertos actores, en determinados espacios, situaciones, momentos y rituales, su propia *etnicidad*, a través de los cuales marca abierta, explícita y cotidianamente sus *lejanías* o *cercanías* en su interacción social con los *otros*, ante los que evidencia y reafirma, de forma etnicista, la posición que ocupa dentro de la estructura interétnica de la zona.

De igual manera, este capítulo también tiene el objetivo de mostrar cómo el realce etnicista de las propias tradiciones culturales no son pertinentes entre algunos migrantes que regresan a la comunidad de Tanleab en ciertos momentos del año y en torno a sus relaciones y vínculos de pertenencia más primarios. Con ello, se muestra que, aun dentro de la misma región interétnica histórica, como lo es la Huasteca potosina, el realce de las *diferencias* culturales a momentos es pertinente y en otros no lo es.

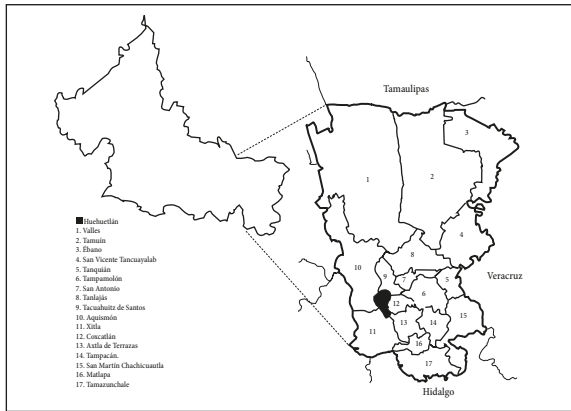
Primera parte. Identificación y etnicidad teenek

Los huasteco-mayas (*teenek* o *cuextecas*) ocupan la planicie costera de México, que comprende el norte del estado de Veracruz y el sureste del estado de San Luis Potosí (Ruvalcaba, 1995, p. 63), grupo

que se incluye en la región geográfica-cultural conocida como la Huasteca, cuyo nombre debe precisamente a la ocupación histórica de los teenek en ese territorio.¹ La Huasteca abarca el extremo sur de Tamaulipas, el sureste de San Luis Potosí y el norte de los estados de Veracruz, Hidalgo y Querétaro. Además de los teenek, en esta vasta región confluyen otros grupos etnolingüísticos como los náhuatl, los pames, los otomís, los totonacos y los tepehuas, así como también los mestizos.

En la Huasteca potosina los teenek se distribuyen en dieciocho municipios, once de los cuales concentran noventa por ciento de esta población, como Aquismón, Tanlajás, Ciudad Valles, Huehuetlán, Tancanhuitz de Santos, San Antonio, Tampamolón, San Vicente Tancuayalab, Tamuín y Ébano (Ávila, Barthas y Cervantes, 1995, p. 12) (Mapa 1). En 1990 había 68 170 hablantes de teenek en el estado de San Luis Potosí (Ávila, Barthas y Cervantes, 1995, p. 16) y para el año 2000 aumentaron a 87 327 (Inegi, 2004, p. 247).

Mapa 1. Huasteca potosina



¹ En la época prehispánica, en ese vasto territorio se asentó la así llamada cultura huasteca, la cual conformó una de las grandes culturas mesoamericanas. Cito: “El origen del término Huasteca (otros lo escriben Huasteca) proviene del náhuatl y se refiere al lugar (Cuextlan) donde habita *cuextecatli* (véase Stresser-Péan, 2008: 382). Parece que los mexicas usaron este término para referirse a la distribución de hablantes teenek tal como se presentaba en el siglo XV, aunque este incluía otros grupos etnolingüísticos. Sin ser claramente delimitada, la que hoy se entiende como Huasteca es una región que abarca partes de los estados mexicanos de Hidalgo, San Luis Potosí, Tamaulipas, Veracruz, Puebla y Querétaro” (Kroefges y Schulze, 2013, p. 121).

De tradición mesoamericana (Ávila, Barthas y Cervantes, 1995, p. 11) los teenek han logrado mantener algunos elementos de su cultura prehispánica como la concepción del espacio, el cual es marcado por los puntos cardinales (los cuatro rumbos y los vientos) que se expresan al interior de la misma comunidad (Valle, 2003a, p. 241) y en su geografía donde los elementos naturales y climáticos como el trueno, la tierra, el mar, las cuevas, los ríos, los pozos, el maíz, las plantas y los animales, los *cués* (ruinas arqueológicas) configuran un entramado de relaciones materiales y simbólicas que influyen en el devenir de los teenek (Valle, 2003b, pp. 201, 202).

Relaciones interétnicas e identidad teenek: entre la diferencia y la desigualdad

Los teenek comparten el territorio con diferentes grupos socioculturales, principalmente con los nahuas y los mestizos. Con los nahuas han llevado relaciones conflictivas que se expresan en las formas de nombrarlos por parte de los teenek, como cercanos a la naturaleza *dhak tsan* (culebra blanca), palabra que también posiciona a los nahuas en una escala superior a los teenek pues su color de piel blanca se asemeja a la de los mestizos, y por ello se considera que los nahuas son más propensos a *aculturarse*, a aprender español, a convertirse a otra religión y dejar la cultura tradicional. De esta manera, los nahuas son vistos por los mismos teenek y los mestizos como más abiertos al exterior (Valle, 2005, p. 95; 2003a, p. 236; Ariel de Vidas, 2003b, p. 387).

Tanto en Veracruz como en San Luis Potosí, las representaciones sociales de diferentes actores coinciden al considerar que los teenek expresan un carácter más apacible o tímido, poco protagonista, contrario a los nahuas quienes se muestran como más dinámicos y emprendedores, de carácter fuerte y belicoso. En este sentido, los pames afirman que los teenek no se defienden de las agresiones y que en cambio los nahuas y sus mujeres son más violentos. Esto último identifica a los nahuas con poseer un carácter más fuerte (visto también por los mestizos), pues son más propensos a responder las

agresiones con violencia, caso contrario de los teenek quienes se asumen como personas más tranquilas y alegres.

En este sentido, Ariel de Vidas (2003a) afirma que la identidad étnica, el sentimiento de pertenencia étnica, en el caso de nahuas y teenek de la Huasteca veracruzana, es vivida de manera cotidiana y no sólo surge en momentos de reivindicaciones sociales, culturales y políticas ante un grupo dominante (los mestizos); es decir, la diferencia cultural y social es consciente y vivida en el contacto y la cotidianidad, la propia *indianidad* se vive sin necesidad de resaltar las diferencias. Por ello esta autora asegura que la pertenencia étnica es constituida por los referentes culturales comunes o colectivos a un nivel intraétnico, es decir, los elementos y símbolos que son compartidos por el grupo y con los cuales expresan las diferencias y límites de pertenencia que delimitan a ambos grupos entre sí (nahuas y teenek) y que son manifestados como propios del grupo ante los otros, sean otros grupos indígenas o mestizos (Ariel de Vidas, 2003a, pp. 21-24).

Los mestizos (*laab* o *ejek*), el grupo dominante, son considerados como personas malas que hacen daño al teenek, son equiparados con el diablo, se piensa que roban porque su cuerpo (piel blanca) y su sangre fría no son aptos para el trabajo, y además son violentos con el teenek, les hablan con voz alzada y con groserías, los denigran al nombrarlos *kwitool* (niño) o bien al relacionarlos con animales, llamándolos monos, se les ubica en la naturaleza pues viven en el monte y comen sus frutos silvestres (Valle, 2005, pp. 95, 102).

Los teenek ven a los mestizos como personas que poseen riqueza, cualidad considerada mala por los teenek. Valle (2003a) menciona que los teenek consideran el ascenso económico como una tarea individual y aventurada que trastoca un orden igualitario, lo cual es sancionado por la misma comunidad a través de la envidia y la brujería como medios reguladores (Valle, 2003a, p. 288). Entre los teenek hay un mito que dice que su pobreza es producto de sus malas acciones y, por lo tanto, su castigo ha sido el de ser pobres (Valle, 2005, p. 89) y cuando un indígena se enriquece es porque realiza actividades propias de los mestizos, como la ganadería o el acaparamiento (de productos agrícolas), riqueza que supone el surgimiento

de las envidias y por tanto amenaza la solidaridad interna del grupo (Valle, 2005, pp. 89-90). Ante esto, se concibe que el acceso al dinero es riesgoso e inmoral y la pobreza es una opción sostenible y no una fatalidad intolerable (Ariel de Vidas, 2003b, p. 418).

Ariel de Vidas (2003b) afirma que los teenek procuran no ostentar las posesiones materiales para no provocar la envidia de los demás y se entiende que cuando salen (emigran) de la comunidad sólo van a conseguir dinero para financiar algún evento importante de su vida, no para mejorar su estatus económico (Ariel de Vidas, 2003b, p. 258).

Con ello, esta autora considera que los teenek asumen una irremediable inferioridad social, pues aceptan la posición subordinada que ocupan dentro de la estructura social de la región, lo cual también argumenta a través del uso que los teenek le dan a la palabra *laab*, la cual es un componente idiomático reverencial de su lengua y que también usan para identificar con ella a los mestizos, lo cual hace suponer que los teenek asumen una relación de respeto hacia ellos, quienes por el contrario los desprecian (Ariel de Vidas, 2003b, p. 200).

Sin embargo, Ariel de Vidas (2003a) no descarta en ningún momento las relaciones asimétricas o de conflicto existentes entre indígenas y mestizos, pero afirma que los problemas que existen entre ellos no se expresan de forma étnica o con contenido indianista, sino más bien en torno a ideologías de clase (Ariel de Vidas, 2003a, p. 22).

En este sentido, y como mostraré en esta primera parte del capítulo, considero que la identidad teenek se configura dentro de un contexto histórico donde las relaciones sociales son definidas por la *desigualdad social* pero, al contrario de lo que afirma Ariel de Vidas, considero que éstas son claramente significadas por las *diferencias culturales* de los diversos grupos y actores, quienes en su conjunto conforman una cierta “normalidad social” dentro de una estructura regional de relaciones interétnicas donde ocupan espacios sociales y territoriales claramente definidos y delimitados como grupos étnicos.

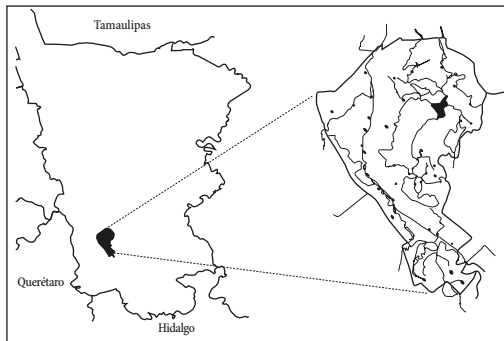
Esto muestra el enorme peso ideológico y cultural que las categorías étnicas y los discursos de *diferencia* tienen en la conformación

de la sociedad regional huasteca, pues se reafirman preconcepciones o representaciones en las que se considera su inferioridad social como un supuesto rasgo sociocultural intrínseco o que forma parte de un carácter étnico particular o único del grupo, sin considerar la real condición histórica y estructural de subordinación que este y otros grupos amerindios experimentan.

Los teenek de Tanleab²

Los protagonistas de esta investigación son originarios de la comunidad de Tanleab³ del municipio de Huehuetlán, el cual se ubica en la Huasteca media baja y en la frontera teenek-nahua de la Huasteca potosina, pues al norte este municipio bordea con algunas comunidades nahuas del municipio de Tancanhuitz de Santos –donde también hay comunidades teenek–, al noroeste colinda con el municipio de Aquismón de mayoría teenek y al este y sur es bordeado por municipios de población eminentemente nahua, como Coxcatlán, Xilitla y Axtla de Terrazas (Mapa 2).

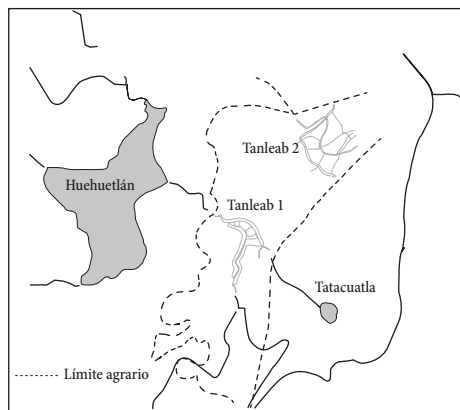
Mapa 2. Ubicación de Huehuetlán en la Huasteca potosina



² Para obtener información más detallada sobre Tanleab véase “La diversidad vista y oculta entre los *otros* y *nosotros*. Un estudio sobre la identificación de migrantes teenek de la Huasteca potosina en el Área Metropolitana de Monterrey. Tesis de maestría en antropología social de El Colegio de San Luis, A.C. San Luis Potosí. Diciembre de 2007.

³ En diferentes momentos y de distintas personas registré dos traducciones al español recurrentes del nombre Tanleab: “*lugar de las*” y “*lugar que quiere agua*”. En otro momento, una de las autoridades agrarias de la comunidad afirmó que el nombre de la comunidad significa “*pozo de piedra que quiere agua*” (Nota de campo: 13/12/05), el cual combina los dos significados más comunes que la gente de la comunidad le confiere.

Mapa 4. Comunidad agraria de Tanleab (secciones 1 y 2)



Tanleab se compone de dos núcleos poblacionales, más comúnmente llamados secciones, Tanleab 1 y Tanleab 2. Para el mes de abril de 2004, Tanleab (ambas secciones) contaba con una población total de 1 097 habitantes, de los cuales 526 eran mujeres y 571, hombres; 297 personas se ubicaban en la segunda sección y 800 en la primera sección la cual funge como el centro rector de toda la comunidad. Cada una de sus secciones registró más de 98 por ciento de hablantes de lengua indígena, la gran mayoría habla teenek y solamente cuatro mujeres hablan náhuatl (Fuente 1).

Tanleab posee una superficie territorial de 426 hectáreas; distribuidas entre 256 comuneros varones y 47 mujeres comuneras; actualmente la extensión de tierra por comunero varía de un cuarto de hectárea hasta seis hectáreas (Fuente 2).

Cada sección de Tanleab cuenta con sus propios jueces auxiliares y delegados municipales (que renuevan cada año) los cuales se designan en cada sección, el Comisariado de Bienes Comunales y el Consejo de Vigilancia (con duración de tres años) son formados por miembros de ambas secciones y cuyos cargos se van rotando entre Tanleab 1 y Tanleab 2.

Quienes ocupan los cargos agrarios y civiles, principalmente, están obligados a permanecer en la comunidad durante el tiempo en que deben cumplir con su obligación ante la comunidad. En el caso

de la delegación municipal, observé cierta preferencia por designar a personas de buena posición económica y coincidentemente con antecedentes de migración (el asignado en 2006 era dueño de una tienda y propietario de una camioneta, y quien había migrado hacia Monterrey).

El cargo de delegado es muy importante pues es el encargado de gestionar los recursos municipales para beneficio de la comunidad, igualmente de aquellos destinados a la realización de “La Prima”.⁴ En el caso de los teenek, no registré una estrategia de ahorro migrante para el cumplimiento de los cargos.

La autoridad máxima y de toma de decisiones de la comunidad es la Asamblea, en ella se eligen a las autoridades civiles y agrarias; esta también es convocada para resolver sobre la tierra comunal, sus linderos y usos, pero en donde también se resuelven los asuntos de los diversos comités y de todo aquello que afecte la convivencia de los miembros de la comunidad.

Una de las principales expresiones de organización comunitaria es la “faena”, la cual es el trabajo comunitario que realizan los jefes de familia –a veces los jóvenes adolescentes participan en sustitución de su padre ausente o bien sólo en lugar de este– para la construcción de los bienes públicos de la comunidad, como caminos, electrificación, red de agua, escuelas, así como para su mantenimiento, o bien para el trabajo agrícola que aglutina mayormente a los grupos parentales.

Ambas secciones tienen escuelas de educación preescolar y primaria, y cuentan además con red telefónica. En 2004 en Tanleab 1 se instaló en la Casa Comunal una “Plaza Comunitaria” del INEA (Instituto Nacional de Educación para Adultos), la cual brinda servicios computacionales, internet satelital y clases sabatinas de alfabetización para adultos. Además, el municipio cuenta con escuelas de nivel secundaria y preparatoria ubicadas en la cabecera y en Huichihuayán.

Los servicios de salud son prestados por la clínica del IMSS (Instituto Mexicano del Seguro Social) que se encuentra en la cabecera municipal, y en padecimientos de mayor gravedad la gente

⁴ Esta fiesta y sus contenidos culturales serán tratados más adelante en este capítulo.

recibe la asistencia del DIF municipal (Desarrollo Integral de la Familia) para traslados al Hospital de Ciudad Valles. Pero también existen en Tanleab varios curanderos y hueseros que atienden de manera tradicional los “males” de los vecinos.

Asimismo, cada una de las secciones cuenta con sus propios comités religiosos en los que participan los fiesteros y los catequistas quienes se encargan de organizar las actividades religiosas de la comunidad. Entre las relevantes se encuentran los festejos a los santos tutoriales de cada sección, San Antonio de Padua el día 12 de junio en la primera sección, y San Pedro el 17 de enero en la segunda sección (Fuente 3) así como la organización del vía crucis viviente que se realiza en Tanleab 1 en Semana Santa.

Es importante mencionar que en la capilla de Tanleab 1 reposa como imagen central un cuadro de la Virgen de Guadalupe, la cual hace ya varios años fue donada por los migrantes que se dirigen o viven en la ciudad de México quienes se organizaron para “beneficiar” a la comunidad.

Entre 1981 y 1985, el patrón de residencia de los hogares de la primera sección todavía era disperso, los hijos ya casados y con familia se ubicaban cerca y alrededor de la vivienda del padre (Ávila, Barthas y Cervantes, 1995, p. 29), viviendas que se distribuían también cerca de los pozos de agua (“manantiales”) o bien de sus milpas.⁵ Pero paulatinamente con los programas de vivienda y de electrificación que se fueron implementando durante esos años, se desarrolló una estrategia de concentración habitacional –y por la que se reubicaron de acuerdo a como “les tocó”–, que en muchos casos no siguió el patrón de residencia patrilocal tradicional –aunque todavía hay quienes viven lejos de los asentamientos, sobre todo los ancianos solos.

⁵ Este patrón refiere a la dispersión territorial de las comunidades teenek, las cuales se componen de asentamientos humanos divididos a su vez de pequeñas unidades poblacionales (parajes, barrios, secciones, anexos) que se vinculan entre sí en relación a una población central, e igualmente a la tradicional pero relativa dispersión residencial de los grupos familiares-parentales que con el tiempo llegan a conformar los parajes, barrios, anexos o secciones (Ávila, Barthas y Cervantes, 1995, p. 29).

Tanto Ávila, Barthas y Cervantes (1995, p. 29) como Ruvalcaba (1995, p. 83; 1987 en Valle, 2003, p. 297) consideran que la organización familiar de los teenek potosinos y veracruzanos, respectivamente, se configuran alrededor de una ascendencia patrilineal y de una residencial patrilocal. Ávila, Bartas y Cervantes (1995) definen a la familia teenek como de tipo extenso refiriéndose a sus propias dinámicas grupales de residencia y solidaridad y Ruvalcaba detalla que la organización familiar teenek se compone de varias familias “nucleares” en torno a un patio común, el del padre.

Pero en la actualidad, a pesar de que los hogares “nucleares” se ubiquen en espacios fuera del patio paterno estos mantienen intensas relaciones de intercambio con sus respectivos grupos de ascendencia, pues como afirma Ruvalcaba (1995), la existencia del grupo doméstico teenek

gira en torno a una unidad mayor, formada por los padres y los hijos solteros, las de los hermanos casados y nietos pequeños e inclusive [...] [hacia aquellos que han migrado y con quienes se ha establecido alianza]. Quienes [...] se intercambian y convidan alimentos y comparten grupos de trabajo recíproco. Asimismo, toman responsabilidad de los ancianos de la familia [...]. (Ruvalcaba, 1995, p. 84)

Con todo esto se puede decir que los sentidos de pertenencia trascienden el grupo doméstico “nuclear”, el cual se inserta dentro de una línea de ascendencia paterna, en la cual son muy significativas las relaciones consanguíneas y de filiación. Valle (2003, p. 300) afirma que entre los teenek de Huehuetlán los primos son clasificados igual que los hermanos y los sobrinos a la par que los hijos, además considera que son más significativas las solidaridades entre hermanos y primos que entre hermanos y cuñados (Valle, 2003, p. 303).

Es común escuchar a los teenek de Tanleab decir que todos en el rancho son parientes, como si fueran una familia grande. En este sentido, la identidad social de los teenek se caracteriza como aquella que Bartolomé ha definido como una “identidad residencial” (Bartolomé, 1997), es decir, la que se expresa en torno a la

pertenencia a una comunidad específica y donde rigen los vínculos de parentesco, así como en términos de su participación en la organización comunitaria.

El espacio del mestizo es la cabecera municipal y en contraparte el espacio del teenek es la comunidad (*kwenstal*), por lo que la identidad básica del teenek se circunscribe a su pertenencia a ella (Ariel de Vidas, 2003b, pp. 158, 173). Así la pertenencia a la comunidad se basa en el parentesco, la residencia (virilocal) y efectiva en la comunidad, el derecho a uso de la tierra (regido por la herencia patrilineal) –y la endogamia comunitaria virilocal– y la participación en el trabajo colectivo (la faena) y los cargos comunitarios (Ariel de Vidas, 2003b, pp. 163, 166). Es así que:

[...] la esfera de la familia y la de la colectividad territorial generan, en efecto, relaciones privilegiadas de solidaridad y ayuda mutua entre parientes y vecinos (lo que con frecuencia viene a ser lo mismo). La comunidad de la sangre articulada sobre la comunidad del lugar se convierte así en un factor indudable de la composición de la identidad social y del sentimiento de pertenencia. (Ariel de Vidas, 2003b, p. 171)

En el caso de los migrantes, su residencia permanente en la comunidad así como su participación en el trabajo colectivo y en los cargos les permiten que sigan siendo considerados como parte de la comunidad, y al no cumplir con ellos estarían alejándose de ella. Valle (2003a) afirma que la membrecía entre los pueblos de la Huasteca está en constante prueba, lo que supone que el trabajo colectivo desempeña un papel crucial en la membrecía, pues en su realización cotidiana se confirma la pertenencia al grupo (Valle, 2003a, p. 261).

Por un lado, los miembros de ambas secciones de Tanleab se asumen como pertenecientes a una misma comunidad en tanto se rigen por una misma organización agraria, en cuyos cargos participan miembros de ambas secciones, y por otro lado, en cada una de las secciones participan de forma separada en sus propias estructuras organizativas y que les dota de un sentido de pertenencia primordial (relaciones de consanguinidad, de afinidad y de localidad) a cada

sección, pero como más adelante expondré, sus propias representaciones y expresiones socioculturales como grupo étnico, su etnicidad, trascienden el nivel de la localidad.

Algunos elementos identitarios de los teenek de Tanleab

La *diferencia cultural* de los grupos socioculturales que interactúan dentro de la región es claramente marcada en diferentes espacios y momentos específicos. En cierta medida, dichas diferencias son expresadas en torno a ciertos elementos de cultura material en los cuales se manifiestan sus rasgos distintivos.

En ocasión de los días de la Fiesta Patronal de Tancanhuitz de Santos que se realiza entre el 27 y 29 de septiembre, y a la cual gustan ir los teenek de Tanleab y de otras comunidades de Huehuetlán y otros municipios cercanos, se colocó en la plaza principal un palo encebado en cuya cima se colgaron una pala, un pequeño molino, dos botellas de “yuco” (aguardiente de caña), un par de guaraches, un par de botas, una cubeta de aluminio; un grupo de seis indígenas nahuas trataba de alcanzar insistentemente estos objetos, y no dejaban que un grupo de comerciantes mestizos lo intentara.

Sin duda, este juego dirigido a los indígenas (sean nahuas o teenek) pues los premios eran para ellos –utensilios de trabajo, de indumentaria y de consumo “propias” de los indios– mostró, en uno de los momentos más significativos que aglutina a la misma sociedad regional, como son las fiestas patronales, algunos de los elementos con los que se les asocia y por ende los define dentro de la estructura social y en la cual ellos mismos asumen los elementos que los caracterizan y les “pertenecen”.

Pero también son las costumbres (las prácticas) las que en las situaciones de la vida cotidiana y con mayor fuerza afirman su diferencia social y cultural ante los *otros*. Es relevante comentar que en una ocasión, en la cabecera de Huehuetlán, sentado junto una señora mestiza en su casa y con una mujer teenek de Tanleab, escuchábamos atentos los elementos que en su comunidad colocan dentro de la caja de un fallecido, entre los cuales se le pone un “lonche” (tortillas

dentro de una talega) para la travesía del difunto al más allá, lo cual también se practica para el caso de los animales de trabajo como los caballos, que como los hombres también trabajan, pues “*ya ve que el caballo hace el pilón, trabaja en la molienda*” (y por eso merecen un entierro similar) y a los que también se les ponía un “lonche” de pasto y mazorcas. Al oír esto la mujer mestiza (patrona de ella) reaccionó de forma intempestiva diciendo: “*están traumatados con el lonche*”, dada su incomprensión a estas costumbres. Esto muestra de manera muy clara algunos de los elementos y prácticas culturales que, abierta y expresamente, marcan la diferencia entre los teenek y los mestizos.

Los teenek de Tanleab se adscriben como indígenas porque sus abuelos les heredaron las costumbres y la lengua. Sin duda, la lengua funge como un marcador de diferenciación sociocultural relevante. Ese es el caso de una mujer teenek que en ese momento vivía en la cabecera municipal, quien está casada con un hombre mestizo que labora en el ayuntamiento y con el cual tiene dos hijos preadolescentes. Ella vivió desde muy chica en Ciudad Valles donde trabajó como empleada doméstica y desde entonces dejó de hablar en *huasteco* y nunca les enseñó a sus hijos la lengua, de hecho, ni siquiera habla en *huasteco* con su hermana ni con su padre cuando los visita en Tanleab 1.

Entre las prácticas socioculturales de los teenek de Tanleab también resulta el consumo ritualizado del aguardiente de caña o “Yuco”, como comúnmente se le nombra, pues es el nombre de la marca comercial que más se consume en la comunidad.⁶ Los mismos teenek se refieren a su consumo como un rasgo distintivo, pues “*como ellos son indígenas, es para compartir*”, “*aquí así es el costumbre, es para ‘convencer’, para ‘platicar’, para ‘acompañar’*”.

En estas mismas declaraciones, los teenek revelan la importancia social del consumo del aguardiente. Los mismos huastecos afirman que también toman aguardiente para “pedir”, “agradecer” y

⁶ Anteriormente se le llamaba “vino” y era producido en las mismas comunidades de forma doméstica (mediante el proceso de fermentación de “la miel” de la caña). Desde la introducción de marcas comerciales se prohibió la elaboración doméstica bajo argumentos de salubridad. Actualmente se produce en Veracruz y en la Huasteca potosina y se comercializan diferentes marcas como El Negrito, San Martín, Náhua y El Yuco.

“regresar” tanto en sus relaciones con los vivos, como con los fallecidos y los elementos de la naturaleza y sus seres.

Su consumo ritualizado se realiza para fines sociales como en los pedimentos de la novia –para pedirla, convencer al padre de la novia, ofrecer bienes o dote–, solicitar y agradecer padrinzagos de bautizo, comunión, boda, quinceañeras y graduaciones escolares. Así como para la ritualidad destinada a los difuntos, en los mismos velorios y entierros –agradecer la solidaridad y compañía, para “aguantar” la velación–, en los novenarios, en los rosarios domésticos y en el panteón para conmemorar los Días de Todos los Santos (“Xantorum”); también se consume para el pedimento y durante la ejecución de las danzas tradicionales.

También se consume aguardiente en asuntos políticos como los cambios de autoridades –invitar y convencer de ocupar cargo y toma de posesión–, en las reuniones internas de autoridades –donde la gente de la comunidad les hace solicitudes, peticiones o agradecimientos–, en las reuniones con promotores de candidatos de los partidos políticos –para agradecer apoyos y establecer compromisos según la costumbre de la comunidad–. Así como en el trabajo colectivo –para agradecer la ayuda que se recibe en las labores de la siembra, de la faena o entre la parentela que se reúne para la construcción de casa, en la organización de las bodas, fiestas domésticas y posadas navideñas.

Pero el aguardiente también es un canal para la convivencia –sobre todo entre varones familiares, parientes o amigos– pues también es para “compartir”, el cual se ingiere y se comparte en las reuniones familiares –festejos de cumpleaños, regreso de migrantes– o bien simplemente al juntarse en la calle o en el solar a beber. Es por ello que, finalmente, tomar aguardiente supone la misma convivencia y el intercambio social y con el cual también fluyen la reciprocidad y el afecto.

Aun en contextos de consumo informal, entre amigos reunidos, se procura seguir la ritualidad propia del grupo, se designa al *kuenchal mayul* o de manera más informal el “copero” o “medidor”, quien

se encarga de servirlo y repartirlo y de que el yuco rinda lo suficiente para que todos alcancen.⁷ Se toma sin prisa, se sirve en rondas prolongadas mientras se convive y conversa. Por lo regular es designado un hombre pero también hay mujeres “coperas” quienes en un contexto formal sirven preferentemente a las mujeres –un hombre le sirve a una mujer solamente con autorización del esposo.

La ingesta de aguardiente acompaña a las actividades cotidianas, productivas, rituales, políticas o sociales, pues en el mismo simbolismo del procedimiento de su consumo se mantiene un equilibrio social y cosmológico, pues se confirma la pertenencia al grupo y su relación con el mundo natural teenek (dioses y seres que lo habitan y prodigan bien o mal),⁸ pues el yuco también forma parte de la ritualidad dirigido directamente a los elementos de la naturaleza como los pozos de agua (el yuco como agua refinada) y las milpas.

Por todo ello considero que el yuco es un elemento muy importante de las prácticas rituales y sociales de los teenek de Tanleab, pues funge como vehículo simbólico que manifiesta sus propias formas, materiales y simbólicas, de organización e interacción social.

A través del yuco se entablan o preservan relaciones sociales, económicas, políticas y cosmogónicas mediante el principio de reciprocidad, como los compadrazgos (parentesco ritual), los vínculos afectivos (parentales y de amistad), los roles sociales (límites y alcances de interacción por género y edad expresado en quién y cómo debe consumir yuco), la solidaridad familiar y comunitaria, los compromisos y responsabilidades políticas (cargos y formas de negociación política hacia el interior y el exterior), el contacto entre vivos y

⁷ El “coperero” abre la botella, llena la copa, enseguida hace “la seña” –vierte un poco al piso– y se la toma, empieza a repartir entre la gente hacia la derecha. En varios contextos rituales se ocupa una mesa donde se colocan ofrendas (incluido el yuco) primero se hacen las “señas” en las cuatro esquinas de la mesa que representan a los cuatro puntos cardinales (los dioses teenek), en el caso de los altares de muertos se marca los cuatro puntos de la cruz y en las tumbas las cuatro esquinas y la cruz.

⁸ Se vierte yuco sobre los instrumentos musicales para que suenen bien y no se rompan (raveles, violines, guitarras, arpas, tambores). Se vierte yuco al bastón de mando de los delegados municipales. Se vierte yuco al motor de camioneta que se repara. Se vierte yuco al suelo donde se edifica.

muertos (ofrendas) y los vínculos con los seres o elementos proveedores de bienestar o desgracia, como la tierra y sus seres (los pozos y las milpas), a los cuatro puntos cardinales, los dioses y las plantas –la caña como fruto otorgado en beneficio del hombre quien lo devuelve en forma de aguardiente.

Relaciones todas ellas que promueven un sentido de pertenencia social y cultural entre los miembros de la comunidad tanto a un nivel intraétnico como a un nivel interétnico donde el yuco se posiciona como un elemento que genera cohesión, pero que a su vez los diferencia de los *otros* pues su consumo marca un límite sociocultural expresado en su característico uso socioritualizado.

Esta práctica es la que precisamente caracteriza a los teenek ante los ojos de los mestizos quienes, de forma moralista, denigrante y prejuiciosa, sólo los tachan de borrachos. En su consumo del yuco, los teenek no sólo mantienen una distancia social con los mestizos, sino que también establecen una cercanía con ellos, pues en diversos contextos ceremoniales la gente de las comunidades establece trato con agentes externos a través de la ingesta ritualizada de aguardiente como mecanismo de interacción, como más adelante mostraré en el apartado sobre el ritual de “La Prima”. De igual forma, esta práctica muestra su enorme relevancia como elemento definitorio de pertenencia y de sociabilidad hacia el interior del grupo, sobre todo entre los varones, pues el rechazo del consumo del aguardiente por parte de algunos migrantes representa un elemento muy significativo de su alejamiento a las formas tradicionales de convivencia, informal o ritualizada, del grupo, como se mostrará en el capítulo “Persistencia y cambio sociocultural entre los teenek”.

La flexibilidad de las etnodenominaciones teenek sobre los otros

Comúnmente los teenek se autodenominan frente al *otro* como *huastecos*, y con el cual los mestizos también se refieren a ellos. Los teenek se refieren a los mestizos como *lab* –que igual refiere a la gente de la cabecera municipal, a los que hablan español, a los que se creen

superiores a los teenek y que no reconocen que su origen es indígena–; con los *lab* hay una relación histórica de desigualdad y confrontación.

Sin embargo, también es importante señalar que dichas categorizaciones sociales dentro de la zona no son dicotómicas (*teenek-lab*), sino que también expresan diversas relaciones caracterizadas por la complejidad social de la misma región. En este sentido, los teenek tienen diferentes formas de nombrar a los *otros* actores con quienes se relacionan, de acuerdo a los sujetos y circunstancias de su interacción.

Se denomina *ejek* a los “españoles”, que si bien es una categoría que se podría considerar como histórica –procedente del referente colonial y de dominación–, también abarca otros sujetos presentes en la región –ya sea por contacto directo o bien como referentes mediados por una sociedad global– como los norteamericanos quienes para los teenek comparten los atributos físicos propios del *ejek*, pues son personas blancas, barbadas o de cabello rubio, denominación en la que también caben los de Monterrey o todos aquellos que cuentan con esas características –como yo mismo de piel blanca y barbado.

Los teenek llaman *nok* a los “arribeños” o gente de la sierra, de quienes se desconoce su nombre, término en que también se pueden incluir a los fuereños que llegan a vivir al municipio, como los que llegan a la localidad de Huichihuayán que se ocupan como maestros o comerciantes y quienes no se muestran (al menos en el discurso) como sujetos en abierta confrontación con los teenek.

De acuerdo con esto, la imagen representada por algunos teenek de la comunidad acerca de mí como “el antropólogo” variaba según el grado de acercamiento o confianza sostenido. Dos situaciones son ilustrativas.

1. Hubo un teenek (con quien desarrollé una relación de empatía) por quien después de varios intentos, y durante varios días, pude saber en qué categoría cabía yo; por fin, no sin cierta pena y aclarando que me lo decía con mucho respeto, dijo que yo era un *ejek*, término que tiene una connotación antagónica, negativa y despectiva.

2. En otra ocasión un hombre joven autoridad, después de ingerir varios tragos de aguardiente, me dijo que yo era un *nok* aludiendo mi situación de fuereño y sin ningún conflicto con los *huastecos*.

Aunque reconozco que *nok* refiere comúnmente a la gente de la sierra de Aquismón con el cual se nombra a otros teenek y a los pames, en este caso *nok* me define como un extranjero que viene de lejos –como la gente de la sierra– y que contrario al *ejek* –blanco y barbado–, carece de una connotación negativa. Así, en la definición de un sujeto que no encaja con las representaciones sociales de los actores comunes de la misma región, que es blanco y barbado, como los *ejek* pero que no desciende de ellos y no los enfrenta, es ubicado precisamente en la categoría que más se acerca a su condición de extraño, un extranjero que viene de lejos y que no confronta al teenek.

La *diferencia* –asociada con la confrontación– entre teenek y *lab/ejek* es cotidiana,⁹ pero también se expresa abiertamente en los rituales más importantes de las comunidades teenek de Huehuetlán.

La Prima. El ritual intercomunitario de la diferencia

La pertenencia social y cultural de los teenek no sólo se restringe a los límites territoriales del espacio comunitario local, sino que también se entrecruza con un perímetro mayor de interacción social, económica, política y ritual, de relaciones intercomunitarias e interétnicas. La etnicidad teenek se expresa abierta y organizadamente en momentos específicos, como en el ritual de “La Prima”.

En “La Prima” o “Vispera” de la Fiesta Patronal de Huehuetlán, en honor a San Diego de Alcalá, participan directamente las autoridades agrarias, ejidales y civiles de las comunidades teenek del

⁹ Durante un juego de básquetbol en Tanleab 1 donde se enfrentaba el equipo de la comunidad contra el equipo de la cabecera municipal, un joven autoridad que presenciaba el juego, se quejó de una decisión del árbitro que favoreció al equipo de la cabecera diciendo que “deben ser parejos los indígenas y los *lab*”. Los teenek aprovechaban cualquier situación para burlarse y hacer mofa a los *lab* de la cabecera, entre quienes además había un miembro de la administración municipal.

municipio¹⁰ bajo la dirección del *tzale* (gobernador indígena) que se elige exclusivamente en Tanleab (el cargo lo ocupa el presidente de la Delegación Municipal apoyado por los demás miembros de la delegación).¹¹ Aunque en esta celebración, que se realiza durante toda la noche del 11 al 12 de noviembre, los mismos teenek afirman que es una celebración en la que exclusivamente participa la “gente de las comunidades” (los indígenas), es importante mencionar que en los hechos también participan el presidente municipal, el párroco de la iglesia y otros actores mestizos de la cabecera.¹²

“La Prima” consiste en el toque ininterrumpido de los tambores de las comunidades indígenas durante toda la noche en el atrio de la parroquia de Huehuetlán, el repique de campanas y quema de cohetones por parte de las autoridades de cada comunidad indígena de acuerdo a un orden y tiempo previamente concensuado con el *tzale*, y también incluye la entrada de los tamboreros en la parroquia, la procesión que estos hacen alrededor de la misma y por las calles de la cabecera. Como en todos los rituales domésticos y públicos de las comunidades el yuco está presente.

A partir de las 11 de la noche, el *tzale* de Tanleab y los demás miembros de la Delegación municipal se empezaron a reunir en la capilla de la comunidad para recoger, afinar y limpiar el tambor de la comunidad, al cual le vertieron un chorrito de yuco en el cuero esparciéndolo con la mano. Posteriormente el *tzale* se puso a tocarlo para llamar a las demás autoridades, entre ellos se reunieron los miembros del Comisariado, del Consejo de Vigilancia y del Juzgado

¹⁰ En este ritual también registré la participación de las comunidades de Tatacuatla, Tandzumadz, Tzinejá, San José de las Flores, Jilim Tantocoy, Tantocoy y Chunumtzen 2.

¹¹ El cargo de *tzale* solamente es elegido en la comunidad de Tanleab, y aunque ya no se hereda entre familia (como se acostumbraba antes, según afirmaciones de la gente) si se hereda en términos político-administrativos pues el cargo se pasa solamente entre quienes son designados como delegados municipales, y quienes son los que resguardan y trasmiten el bastón de mando.

¹² En 2004 un grupo de gente de la cabecera, en estado de ebriedad, se entrometieron de forma irrespetuosa en el ritual lo cual provocó la furia de las comunidades quienes los agarraron y pidieron a la autoridad municipal su encarcelamiento. Los trasgresores estuvieron tres horas encerrados en la cárcel municipal.

Auxiliar para juntos irse caminando al ritmo del tambor hacia la cabecera de Huehuetlán.

A lo lejos se escuchaba el sonido de los tambores de las demás comunidades que también iban en camino. Poco a poco se fueron congregando en el atrio de la parroquia. Allí se instaló el *tzale* en una mesa junto con los demás miembros de la delegación municipal; el ayuntamiento les proporcionó la mesa, las sillas, cajas de aguardiente y rollos de cohetones, los cuales el *tzale* fue repartiendo a las autoridades de las demás comunidades presentes. Mientras, los tamboreros de las comunidades tocaban sus instrumentos al mismo tiempo que marchaban en círculo sin parar. En el centro del mismo estaba el tamborero de Tanleab quien marcaba el ritmo y a momentos un copero repartía yuco entre ellos.

Alrededor de los tamboreros se fue aglutinando la gente de las comunidades, autoridades agrarias y ejidales, mestizos de la cabecera y turistas. A las doce de la noche en punto, el *tzale* subió al campanario de la parroquia acompañado del presidente del comisariado de bienes comunales de Tanleab, otros dos miembros más y el copero, e igualmente subió el presidente municipal y el sacerdote de la parroquia.

Al mismo tiempo, los tamboreros avanzaron en dos filas hacia la entrada principal de la iglesia (que estaba cerrada), se hincaron y persignaron, luego caminaron hacia el costado derecho de la iglesia haciendo lo mismo en cada una de las puertas de la parroquia hasta volver a la entrada principal en espera del repique de las campanas para entrar a la iglesia.

Poco antes de que los tamboreros entraran a la iglesia, uno de los miembros del comisariado –que subió al campanario y quien también es un rezandero respetado de Tanleab– dijo: *“este es un recuerdo que nos han dejado nuestros abuelos y esperamos que esto siga adelante con nuestros hijos y que no se olviden; vamos a empezar con los cuatro puntos cardinales porque es una cosa valiosa y es para bien de nuestra comunidad y de nuestro municipio”*.

Después se vertió yuco a los cuatro puntos y al centro, y se repartió a todos los presentes; inmediatamente después, el presidente

municipal inició el repique de la campana principal, seguido del *tzale* y después el comisariado, posteriormente el *tzale*, el presidente municipal y el sacerdote bajaron del campanario y los demás se quedaron tocando de forma coordinada y pautada las cuatro campanas.

Al repicar las campanas se empezaron a quemar los cohetones y los tamboreros entraron a la iglesia tocando los tambores hasta el altar para hincarse y persignarse, luego salieron y volvieron a formar el círculo en el atrio sin dejar de tocar los tambores. A momentos estos caminaban en procesión rodeando el centro y las calles de la comunidad hasta volver al atrio de la iglesia.¹³ Después de Tanleab siguió la comunidad de Tatacuatla y así sucesivamente subieron a tocar las campanas las autoridades de cada una de las comunidades presentes, pero ya sin la entrada de los tamboreros a la parroquia.

En el transcurso de la noche, las autoridades de cada comunidad formaban grupos de conversación mientras repartían yuco esperando su turno.

El origen de “La Prima” es recordada por los teenek como una acción de protesta de los viejos quienes tocaron los tambores¹⁴ en la cabecera ante la “matazón” de jóvenes en manos de los españoles hace muchos años. Pero en la actualidad, “La Prima” también representa una oportunidad de interacción política y social entre teenek y mestizos/españoles; este fue el momento en que uno de los precandidatos del PRI a la presidencia municipal de Huehuetlán aprovechó para hacer *lobby* entre las autoridades de las comunidades con las que interactuaba a la manera de ellos ingiriendo yuco mientras conversaban en espera de su turno para tocar las campanas.

En la dinámica del ritual también participan otros actores mestizos de la cabecera como un comerciante quien al otorgar unos litros de aguardiente se integró al toque de tambores con su propio

¹³ Los policías municipales escoltaban a los tamboreros en su procesión por las calles de la cabecera.

¹⁴ Es importante mencionar que al nombre de Huehuetlán –palabra de origen náhuatl– se le atribuyen dos significados “lugar de viejos” y “lugar de tambores”, los cuales se han combinado en un gran letrero en la entrada de la cabecera municipal que dice: “Bienvenidos a Huehuetlán, Lugar de Viejos y Tambores”.

instrumento, o un maestro mestizo quien ofrecía su aguardiente a los participantes del ritual.

Es así que la mencionada exclusividad de participación de los teenek en el ritual más bien responde a un discurso sociopolítico que marca la diferencia entre gente de las comunidades (teenek) y gente de la cabecera (*lab/ejek*) como parte sustancial del sentido mismo del ritual, es decir, la contrastación y el enfrentamiento entre estos.

Es importante mencionar que en los momentos en que los tamboreros de las comunidades marchaban por entre las calles de la cabecera, estos eran “remedados” por los mestizos que en algunas casas se encontraban reunidos con sus familias; al pasar por enfrente de ellos, los teenek hacen un grito muy característico que también acostumbran hacer en las danzas tradicionales, y ante esto los mestizos respondían de igual manera, pero en tono burlón.

Aunque la cabecera municipal es el centro político-administrativo del municipio Tanleab funge en cierto sentido como un geosímbolo importante para las comunidades indígenas de la parte de “arriba” pues allí se elige al gobernador indígena y también a los fiesteros “principales” que coordinan las celebraciones de cada una de las imágenes que reposan en la parroquia de Huehuetlán.

La gente comenta que antes de la llegada de los españoles y de la construcción de lo que ahora es la cabecera municipal, el espacio o territorio en donde actualmente se asienta Tanleab era el centro original de las comunidades indígenas.¹⁵ Es así como el ritual expresa una especie de organización social intercomunitaria que se activa para un momento determinado, que gira alrededor de la figura del *tzale* –gobernador indígena, y en otros momentos a través de los fiesteros principales– que desde Tanleab encabezan la ritualidad y la organización intercomunitaria que en ciertos momentos aglutina a la etnia teenek del mismo municipio.

Aunque se requiere de un trabajo documental acucioso, lo anterior sugiere que “La Prima” afirma el recuerdo de un territorio étnico

¹⁵ Morales (2005) refiere que antes de la llegada de los españoles el lugar donde se asienta actualmente Huehuetlán era conocido como Tamahab.

histórico –real o imaginado, dadas las diferentes formas de recomposición territorial que las poblaciones de la Huasteca han experimentado a lo largo de su historia–,¹⁶ territorio que actualmente es delimitado de forma simbólica por las comunidades teenek.

Pero las actuales coordenadas de las comunidades que participan en el ritual no necesariamente refieren a que estas formaron parte de una centenaria organización territorial prehispánica o colonial, sino más bien representan el “recuerdo” de un antiguo territorio que se organizaba de manera similar y que de forma significativa se contrasta y delimita con la actual organización político-administrativa municipal, en donde Tanleab compite simbólicamente en rango geopolítico con la actual cabecera municipal.

En este sentido, los teenek se han adaptado para inventar y continuar con la tradición y mantener una “unidad étnica” en medio del cambio y a través del tiempo. Es así que “La Prima” denota una delimitación simbólica del espacio sustentada por la “memoria” de un territorio antiguo –ahora distinto–, de esta manera las comunidades confirman su compromiso con la tradición (indígena) en tanto siguen participando en el ritual, en el cual afirman su pertenencia sociocultural a un grupo más amplio que la misma comunidad local de residencia, y en este refrendan la posición histórico-simbólica (ideológica) de la comunidad de Tanleab como el centro rector de la zona.

De esta manera, el espacio y el tiempo ritual expresa y reproduce una diferenciación social y cultural entre indígenas (teenek) y gente de la cabecera (*lab/ejek*), es decir, la identidad étnica no sólo se define al interior de la comunidad o localidad actual sino que va

¹⁶ Las comunidades que participan en “La Prima”, y de acuerdo con los datos recabados por el *Padrón de Comunidades Indígenas de San Luis Potosí* (Colsan, 2005), registran las siguientes fechas de colonización o fundación: Chunumtzen 2 1898; Jilim Tantocoy 1910; San José de las Flores 1895; Tandzumadz 1895; Tanleab 1910; y Tzinejá 1900. Estas poblaciones suponen procesos de territorialización y poblamiento durante el siglo XIX; en cambio, las demás localidades surgen como anexos y separaciones de aquellas. Tatacuatla se separó de Tanleab en 1952; Tantocoy se colonizó en 1927 y se separó formalmente de Jilim apenas en 1997; en 1960 Alaquich consiguió tierras propias, pero en la actualidad sigue siendo anexo de Jilim Tantocoy; Cruz Blanca se colonizó en 1940 y se separó de Jilim Tantocoy en 1997; en la actualidad La Escalera es sección de Jilim Tantocoy (Colsan, 2005).

más allá de ella, en el ritual se manifiesta la pertenencia a un grupo más amplio, a la etnia teenek que, en alusión a un pasado común, se contrasta con los *lab* y los *ejek*.

Es así que, a través de este ritual, los teenek del municipio se congregan a partir de símbolos unificadores (los tambores) desde los cuales se muestran como un grupo social y cultural diferente, es decir, como grupo étnico, frente a la gente de la cabecera municipal; de esta manera, los teenek interactúan y se afirman políticamente en el espacio público de la cabecera municipal, en el atrio de la iglesia y por las calles de Huehuetlán, en el centro mismo del poder político del municipio, en conmemoración de los viejos que enfrentaron y reclamaron la violencia de los españoles. Y son las autoridades comunitarias las encargadas de llevarlo a cabo en coordinación con el ayuntamiento, el cual además debe proveer de lo necesario para su realización. Y su figura máxima, el presidente municipal, acompaña y participa en el ritual, y quien además del repique de campanas también tocó un tambor por las calles de la cabecera.

Considero que el ritual de “La Prima” afirma en el presente un territorio “recordado” dentro del cual se reconocen las actuales comunidades teenek para marcar así los límites de su pertenencia social y cultural ante los *lab* y los *ejek*. De esta manera, las comunidades –representadas por sus autoridades– movilizan sus recursos simbólicos como su identidad étnica (amplia) para definir sus relaciones presentes y futuras dentro de una estructura mayor.

También es necesario reflexionar acerca de las formas de interacción inter e intraétnica de los teenek del municipio. El ritual de “La Prima” refleja un momento específico de interacción social y simbólica entre un grupo *amplio* o bien *imaginado*¹⁷ –es decir, el grupo étnico que se proyecta en dicho ritual y que es conformado por un conjunto de comunidades cuyo límite es definido por la demarcación municipal y un etnoterritorio “recordado” (y por ello

¹⁷ Término tomado de Benedict Anderson. 1993. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

aún presente), conformando un sentido de identidad étnico/municipal– frente a los actores sociales y políticos que no pertenecen a dicho grupo ampliado y que, por definición, son considerados como antagonicos, la gente de la cabecera, los *lab* y los *ejek*, especialmente ante el poder público, ya sean estos vistos como el ayuntamiento, los partidos o sus integrantes.

Es así que la interacción ritual de estos actores *huasteco-lab/ejek* excluye de forma simbólica a quienes no caben en estas categorías como es el caso de los *nok* con quienes, al menos en el discurso –y mientras no se involucren–, no existe un antagonismo declarado. Por lo que la complejidad de actores sociales presentes en la zona simbólicamente se diluye o más bien se separa y se homogeneiza en el tiempo y el espacio del ritual en sectores bien definidos: los *huastecos* y los *lab/ejek*. Así, ideológicamente, se delimitan estos sujetos en contraste y en confrontación.

Pero en este ritual los miembros de dicho grupo *ampliado*, quienes se reconocen como herederos de una misma tradición a través de símbolos congregadores como los tambores de protesta de los viejos, no se consideran homogéneos pues asumen una jerarquía de posiciones geopolíticas –al menos simbólicas– donde la comunidad de Tanleab se ubica en el centro como lugar de rectoría de las ritualidad del grupo étnico, justificada por la posición que antiguamente ocupaba mediante sus figuras del *tzale* y los fiesteros principales, ritual también delimitado por la participación de las autoridades comunitarias de la parte de “arriba” del municipio.

Ni mucho menos los miembros del grupo *ampliado* comparten los mismos intereses comunitarios o particulares, pues procuran relación con los mestizos de la cabecera, particularmente con actores políticos como los precandidatos con quienes entablan diálogo y negociaciones que les permitan canalizar recursos y beneficios para su propia comunidad.

En este sentido, considero que “La Prima” es un ritual de carácter eminentemente etnopolítico –no restitutivo, más bien

de afirmación étnica caracterizada por la confrontación— pues a través de la acción concertada de una colectividad que se muestra *diferente*, esta entabla material y simbólicamente relaciones de negociación; es decir, a través de este ritual los teenek configuran un tiempo y un espacio para la interacción interétnica en la que se marca su *diferencia* mediante el antagonismo, para que, y aunque parezca contradictorio, puedan entablar contacto y relación; para ello se definen sus posiciones de dominación/subordinación dentro de la estructura social de la que forman parte. Así, el ritual es uno de tantos elementos para marcar los límites de su adscripción étnica y sobre todo de interacción con los *lab/ejek*.

Y así las comunidades teenek también recrean de manera colectiva y consensuada, simbólica y materialmente, sus fronteras sociales y culturales, por tanto afirman su identidad étnica. De esta manera el grupo *ampliado* se afirma a través de la creencia de compartir un mismo pasado (de explotación y opresión) y una misma descendencia (los viejos, representados en el territorio y sus autoridades comunitarias) la cual sirve de fundamento y medio de relación con los *otros* ante quienes tienen relaciones asimétricas y diferenciadas.

En este sentido “La Prima” no pareciera ser un asunto que reclame restitución de un territorio propio y antiguo, sino más bien, mediante la referencia ritual a ese territorio “recordado”, los teenek expresan una afirmación como grupo social y cultural *diferente* que refrenda su derecho de participación en la vida política y social del municipio mediante el contraste significado por la confrontación.

Es así que los teenek de Tanleab y de Huehuetlán comparten un sentido de pertenencia sociocultural particular por poseer y reproducir referentes que los cohesionan a un nivel mayor, como la práctica de una organización social jerarquizada territorialmente (*tzale*, *fiesteros* o *cuidadores*) que los estructura internamente y los caracteriza ante los *otros* como un grupo étnico.

Algunas reflexiones sobre la identificación y etnicidad teenek

Más que mostrar una serie de características o atributos sociales o culturales que sean considerados “propios” o particulares a los teenek de la Huasteca potosina, en este caso representados por los teenek de la comunidad de Tanleab, en esta primera parte del capítulo me ha interesado exponer la clara existencia de *diferencias culturales* entre distintos grupos en contacto que confluyen en un mismo territorio histórico, y donde sus añejas relaciones de *desigualdad* y confrontación se canalizan precisamente a través del realce de esas *diferencias* culturales, a través de discursos étnicos y no sólo de clase, discursos en los que inclusive sus categorías sociales e históricas de diferenciación no son rígidas, sino que tienen la capacidad de adaptarse y aplicarse de manera contextual y situacional de acuerdo a los nuevos actores con los que entablan contacto, como el caso del antropólogo con fisonomía *ejek* pero al que se le atribuyen características y comportamiento de *nok*.

Contrario a la perspectiva de Ariel de Vidas (2003b, p. 22) quien, para el caso de los teenek de Tantoyuca, Veracruz, afirma que las relaciones asimétricas o de conflicto existentes entre teenek y mestizos no se expresan de forma étnica o con contenido indianista, con el análisis de “La Prima” demuestro que estas relaciones de *desigualdad* y de confrontación son catalizadas precisamente a través de manifestaciones de contenido étnico, es decir, mediante símbolos (ascendencia/territorio) y prácticas (celebración de “La Prima”) que representan y afirman su *diferencia* sociocultural, es decir, se definen como *desiguales* ante otros pero a través de símbolos y discursos étnicos, como igual hacen con el consumo cotidiano y ritualizado del aguardiente de caña.

Es por ello que hasta aquí demuestro que la autodistinción étnica por parte del teenek es explícita y pertinente en un espacio y contexto histórico de relaciones interétnicas entre grupos culturalmente *diferentes* y estructuralmente *desiguales*. En dicho contexto los teenek marcan abierta y permanentemente sus límites de

pertenencia sociocultural en un espacio donde forman parte de un grupo étnico que también trasciende las localidades de adscripción y define una amplia comunidad de pertenencia sociocultural a través de elementos, momentos, espacios y rituales específicos que recrean esos discursos de *diferencia* y *desigualdad*; los cuales delimitan, en sus dimensiones territorial e ideológica, a esos *otros* (*lab/ejek*) de *nosotros* (*teenek*).

De esta forma mostramos que los discursos de identidad o de *identificación*, inclusive en el lugar de origen, están íntimamente relacionados con el espacio y su contexto, y en el caso de la Huasteca en general, y en particular de Huehuetlán y Tanleab, la etnicidad de los teenek se expresa de forma abierta, explícita y cotidianamente, en donde si es pertinente marcar su *diferencia* étnica con los diversos actores con los que interactúan, dentro de una estructura regional donde confluyen intereses y motivaciones que determinan los alcances y límites de su interacción, es decir, de sus cercanías y lejanías, de sus diferencias y hasta de sus posibles semejanzas.

Segunda parte. Migración huasteca e identidad

La identidad teenek en torno a la migración

Pero como bien señalan otros autores, la posición subordinada que los teenek ocupan dentro de la estructura regional no sólo se representa a través de símbolos étnicos, sino también a través de discursos de clase. En términos generales, los teenek se afirman como pobres ante los mestizos de las cabeceras municipales, quienes son vistos como los ricos, ganaderos y comerciantes (Valle, 2005, p. 78), y con quienes comúnmente establecen relaciones empleado-patronales, y cuando un teenek realiza esas actividades se considera que se está mestizando y alejando del grupo.

Los migrantes son la representación de aquellos que se alejan del grupo por los cambios visibles que muestran al regresar. Comúnmente llegan con dinero y ropa diferente, con cortes de

cabello “estrafalarios” (en el caso de los hombres jóvenes) y maquillaje (las mujeres), además quieren comer diferente y en algunas ocasiones se niegan a hablar la lengua. Todo esto contrasta de forma importante con las concepciones tradicionales y prácticas sobre el cuerpo, la etiqueta y la alimentación que, además del territorio, son parte fundamental de las culturas étnicas de la región (Valle, 2005, p. 62) y que son relevantes en la definición de la identidad misma.

Aunque en muchos casos los migrantes son vistos con desconfianza, pues son vistos como detractores de su identidad étnica y porque amenazan las tradiciones de la comunidad, a un nivel de relaciones sociales se les sigue considerando como miembros de la comunidad, pues se les reconocen sus derechos de propiedad, de sangre y de residencia, los cuales finalmente les dotan de adscripción comunitaria (Valle, 2005).

A los migrantes se les asocia con los mestizos por los elementos que usan como la ropa, el automóvil y la televisión, por lo que también se les ve como “ricos” pues superan la media de la comunidad, ya que su migración les permitió invertir su dinero e iniciar negocios propios como tiendas, casetas de teléfono o medios de transporte; y algunos otros han importado elementos nuevos de política, religión y educación (maestros o profesionistas) (Valle, 2005, pp. 124-125). Pero la comunidad también reconoce y promueve los valores positivos que traen los jóvenes migrantes, como el mejor uso del español que les ayuda a enfrentar mejor a los mestizos de la región, su vínculo con el mercado laboral y su conocimiento de la ciudad (Valle, 2005, p. 119).

Para Ariel de Vidas (2003b) en los lugares de destino de los migrantes teenek existe una suerte de ocultamiento de su identidad étnica, pues en la comunidad el teenek se reconoce como tal y en la ciudad se reconoce como “ser de origen huasteco” (Ariel de Vidas, 2003b, p. 198). Esta autora registró que los teenek de Tantoyuca que se dirigen a trabajar de forma temporal en los alrededores de la ciudad de Pánuco evitan hablar teenek frente a los mestizos, como una forma de no evidenciar su origen étnico, ya que considera que no

es pertinente en un contexto de interacción social donde los teenek no perciben una oposición antagonica entre ellos y los mestizos, confrontación que sí sucede en su zona de origen, en donde mantienen constantemente sus fronteras étnicas frente a los mestizos de Tantoyuca. Por lo que la autora afirma que “las fronteras étnicas [...] no son fijas y se desarrollan según la interacción social y no según alguna esencia reificada” (Ariel de Vidas, 2003b, p. 119).

Así la emigración de los teenek se ubica como uno de los fenómenos más relevantes en cuanto a sus formas de *identificación* social y cultural en la misma región de origen, dado que es una fuente de tensiones y, al mismo tiempo, un factor más de la dinámica social y económica de los teenek dentro de la estructura regional.

Economía y emigración huasteca

Los procesos socioeconómicos de la Huasteca han generado subsistemas de producción en la economía campesina indígena donde se han impuesto estrategias productivas de gran escala como la plantación comercial y la ganadería sobre la producción agrícola tradicional.¹⁸ De acuerdo con el uso principal del suelo la Huasteca se subdivide en regiones productivas: ganadera, cañera para los ingenios, cañera del piloncillo, citrícola, cafetalera y forestal; las cuales se sobreponen unas a otras, aún dentro de un mismo municipio dadas las condiciones geográficas en donde se llevan a cabo (CNDI, 2005).

Estas actividades se complementan con otras estrategias tradicionales de producción para el autoconsumo y la comercialización, que se basan en el uso de recursos propios: como el cultivo familiar de maíz y frijol, la recolección de diversas plantas comestibles y

¹⁸ Entre los siglos XVII y XVIII los españoles y criollos basaron su dominio social, político y económico en torno a la ganadería y su consecuente expansión territorial hacia las tierras indígenas, cuya población fue relegada hacia las serranías, pero la cual alcanzó a obtener posesiones de bienes comunales en la sierra o las colinas. Pero, a pesar de sufrir la reducción de su territorio, los indígenas no experimentaron modificaciones sustantivas en su antiguo sistema de producción agrícola, que combinaba el autoconsumo basado en el maíz, el frijol y la calabaza mediante el sistema de roza-tumba y quema (practicado hasta hoy), con la única variante de la introducción de la caña de azúcar durante la segunda mitad del siglo XVI para el pago del tributo (CDNI, 2005).

medicinales, ya sean silvestres o cultivadas en traspatio, al igual que la caza, la pesca y la cría de animales de traspatio (CNDI, 2005).

Así pues, la economía de los teenek se basa en la agricultura destinada para el autoconsumo y para el mercado. Sin embargo, existe una mayor dependencia de los cultivos de plantación como café, caña de azúcar y cítricos, cuya variabilidad de sus precios en el mercado provoca una gran inestabilidad en la economía de los grupos domésticos (Ávila, Barthas y Cervantes, 1995, pp. 52, 53).

Existen dos factores determinantes de la emigración huasteca: 1) por un lado la ya permanente crisis de la economía campesina y rural, que en la región se caracteriza por un modelo agrícola extenuado y en crisis; y 2) por el otro, la presión demográfica sobre la tierra, que impide el acceso de las nuevas generaciones a las tierras de cultivo, que obliga a los jóvenes a recurrir al trabajo asalariado como jornaleros, ocupación que llega a representar hasta la mitad de la población económicamente activa en la mayoría de las comunidades (CNDI, 2005).

Es en este contexto donde los movimientos migratorios, temporales o definitivos, se han convertido en estrategias vitales para la reproducción de la población, y son principalmente los jóvenes quienes salen de sus comunidades para trabajar en centros urbanos en las ciudades del estado de Tamaulipas, pero principalmente en Monterrey, México, Guadalajara, algunas ciudades de los Estados Unidos y a las zonas productoras de hortalizas dentro de la misma Huasteca potosina y tamaulipeca, así como a la zafra y zonas ganaderas (Ávila, Barthas y Cervantes, 1995, pp. 52, 53).

En Huehuetlán se realizan actividades comerciales y ganaderas, pero predomina la producción citrícola, cañera para piloncillo y cafetalera. Entre los mestizos predominan las actividades ganaderas y comerciales; en la parte serrana del municipio, los teenek combinan el trabajo en la milpa, actividades de traspatio y de recolección con la producción de caña (para piloncillo), naranja, mandarina y café.

En el caso de las comunidades teenek del municipio de Huehuetlán, se registran dos tipos de emigración, una *emigración*

agrícola estacional y una *emigración urbana*. La primera se caracteriza por las actividades laborales que se van a desempeñar, los destinos y el tiempo de duración.

La población teenek del municipio desarrolla una *migración agrícola estacional intraregional* motivada por la zafra (corte de caña) en la zona de Ciudad Valles y Pánuco entre los meses de noviembre a mayo, así como *emigración agrícola estacional extrarregional* para trabajar como jornaleros en los campos agrícolas del noroeste y centro norte del país entre los meses de julio a septiembre.

La *emigración urbana* incluye *migraciones temporales* o *permanentes* a las principales áreas metropolitanas del país, como las de Monterrey, México y Guadalajara, así como a ciudades fronterizas y costeras de Tamaulipas (Colsan, 2005).

En muchas ocasiones, los teenek migran solos o en pequeños grupos contratados por enganchadores que los llevan hacia los campos agrícolas o ranchos ganaderos de la Huasteca y de Tamaulipas, o por contratistas (“ingenieros”) que los llevan a trabajar en centros urbanos como obreros fabriles o en la construcción.¹⁹ Destinos urbanos a los que también se dirigen de forma individual, donde además de laborar como obreros y albañiles también se ocupan como jardineros, veladores, intendentes, comerciantes o taqueros en el caso de los hombres, y en el caso de la mujeres principalmente como trabajadoras domésticas. En menor medida, los teenek se dirigen hacia los Estados Unidos (Colsan, 2005).

Sin embargo, la migración teenek también surge de factores más profundos, como la lucha histórica por la tierra. Rubio, Millán y Gutiérrez (2000) afirman que entre los años cuarenta y setenta del siglo XX, la expansión de la actividad ganadera en las Huastecas generó una oleada de violencia debido a la ocupación de tierras por parte de grupos mestizos, violencia que se ha convertido en un factor determinante de expulsión de la población indígena (además

¹⁹ Ariel de Vidas (2003b) señala que los teenek prefieren salir en grupos a los trabajos estacionales en plantaciones y en campos agrícolas, porque aun estando fuera de su territorio original los teenek permanecen en grupo (Ariel de Vidas, 2003b, p. 399).

de la consecuente presión demográfica sobre la poca tierra que se reparte) (Rubio, Millán y Gutiérrez, 2000, p. 48).

El ciclo migrante en Tanleab

Actividades laborales y migración

Además de la producción agrícola de maíz y frijol para el autoconsumo,²⁰ en la comunidad de Tanleab se siembran diversos productos para el mercado como caña de azúcar para la elaboración de piloncillo –desde el mes de marzo hasta agosto–, naranja –variedades Valencia y San Miguel– y mandarina –las cuales se cosechan entre los meses de septiembre a noviembre–, cuyos precios varían año con año en un rango que va de 50 centavos hasta 2.50 pesos por kilo, también se produce café –el cual se cosecha en el mes de noviembre.

Así pues, la estructura ocupacional de Tanleab sigue siendo predominantemente agrícola. En 2000, 71 por ciento de la población ocupada de la comunidad se dedicaba a actividades del sector primario, un diez por ciento en el sector secundario y un 16 por ciento en el sector terciario. De esta población ocupada, el 93 por ciento recibía menos de dos salarios mínimos y menos de cuatro por ciento ganaba de dos hasta diez salarios mínimos. Estos datos muestran que Tanleab es una población marcadamente rural y cuya población recauda muy bajos ingresos (Inegi, 2000).

A la par de la actividad agrícola, la población complementa sus ingresos realizando diversos oficios o actividades, en el servicio doméstico o como empleados de comercios en la cabecera municipal, jornaleros o peones para vecinos, pequeños propietarios y en el empleo temporal, también se emplean como albañiles, carpinteros, comerciantes en estanquillo y/o ambulantes, choferes de transporte público, alfareras, bordadoras, en la cría de animales de granja para la venta como borregos y pollos.

²⁰ Prácticamente en todos los hogares de la comunidad se acostumbra criar gallinas, guajolotes o puercos en el solar para el autoconsumo o ahorro. También en la gran mayoría de los solares las familias cuentan con plantas para el autoconsumo, como suyo, chayote, calabaza, frijol, nopales, garbanzo, chile, café, camote, mango, plátano, litchis, así como plantas de uso medicinal, como albácar, ruda, orégano, sábila y hierbabuena.

En la comunidad hay un grupo de cinco familias que desde 2002 manejan una tortillería comunitaria, algunas otras familias se dedican a la compra y venta de “producto” (piloncillo, naranja y mandarina), y también hay servidores públicos municipales y maestros cuya fuente principal de ingresos se deriva de sus actividades burocrática y profesional.

En este contexto la emigración de los tanleabenses hacia el AMM se ha vuelto común desde los años ochenta. En la encuesta aplicada en ambas secciones de Tanleab se registró información sobre los migrantes que se encontraban fuera de la comunidad. En dicha encuesta se registraron datos sociodemográficos de un total de 269 personas, de las cuales 98 eran *migrantes*, 60 mujeres y 38 hombres. De las 172 personas registradas como *no migrantes*, 70 (40 %) tienen experiencia migratoria, de estas, 29 son mujeres de entre diecinueve y cincuenta y cuatro años de edad y 41 son hombres de entre diecisiete y sesenta y nueve años de edad; esto también representa que 34 (91 %) de los 37 hogares encuestados cuentan con uno o más miembros con experiencia migratoria a diferentes lugares.

Entre los destinos registrados al momento de la encuesta se contaban aquellos ubicados dentro de la misma región en que se ubica la comunidad dentro de la Huasteca potosina, como Ciudad Valles, Coxcatlán, Aquismón, Tamasopo y Tanquián, ya sea para trabajar, en el caso de los hombres jóvenes que salen como peones agrícolas a la zafra durante los meses de noviembre a mayo, tiempo durante el cual van y vienen cada 15 días, o se dirigen a los ranchos y potreros para emplearse como peones antes o después de la siembra y cosecha del maíz y el frijol –que se realiza de forma variable entre los meses de mayo a octubre–. En el caso de las mujeres, algunas de ellas salen de Tanleab al cambiar de residencia después de casarse o al emplearse como maestras.

Asimismo, hay una migración masculina que se dirige hacia los campos agrícolas de Sinaloa, Chihuahua, Durango y Zacatecas comúnmente entre los meses de julio a octubre. Pero principalmente la gente de la comunidad se dirige a otros destinos urbanos

en cualquier época del año, como el AMM, el área metropolitana de Guadalajara, diferentes puntos de la ciudad de México y a ciudades de Tamaulipas como Tampico y de su zona fronteriza como Nuevo Laredo, Matamoros y Reynosa.

El regreso de los migrantes. El viaje de Monterrey a Tanleab

Los migrantes de Tanleab que van a las ciudades regresan al rancho cada seis meses, ya sea algunos días durante las vacaciones de verano o en las de Semana Santa, pero sobre todo a fin de año. Algunos vuelven unos cuantos días del mes de julio, sobre todo cuando son invitados a ser padrinos de graduación de niños y adolescentes que terminan su primaria y secundaria. Esto revela que el regreso²¹ de los migrantes a la comunidad de origen se ajusta al calendario laboral/escolar pero también debido al compromiso social que su “éxito” o posibilidades económicas supone como migrantes.

A fines de diciembre de 2005 la mayoría de los migrantes teenek de la comunidad de Tanleab regresaron a ella para pasar las fiestas de Navidad y fin de año con sus familiares, etapa del año en la que procuran realizar los momentos más significativos de su ciclo de vida y de su grupo familiar, como el matrimonio y los ritos de pasaje como las quinceañeras y los bautizos; en esos momentos, también propicios para iniciar o continuar con la edificación de la vivienda, los migrantes crean o refrendan los lazos afectivos ante el grupo familiar, pero también ante la sociedad de origen y sobre el espacio comunitario.

Pocos días antes del 24 de diciembre van llegando algunos migrantes a la comunidad. Los que parten de Monterrey salen de la Central de Autobuses en camiones de las líneas Transportes del Norte o Senda, para viajar cerca de ocho horas sobre la Carretera Nacional recorriendo el sur de Nuevo León y Tamaulipas hasta llegar a Ciudad Valles en San Luis Potosí, en donde esperan para abordar camiones de las líneas Vencedor con destino a Ciudad Santos, para tomar un taxi que en esos días les llega a costar hasta 200 pesos

²¹ En la gran mayoría de los casos este regreso sólo implica una visita temporal a la comunidad de la cual partirán nuevamente en una o dos semanas.

el viaje hasta su comunidad en el municipio de Huehuetlán, o bien, si no vienen muy cargados de regalos, pueden tomar las camionetas del transporte público o pedirles “viajes” hasta su comunidad.

Pero es el mismo día 24 en la mañana que arriban la gran mayoría de los migrantes de las comunidades. Para fin de año algunos migrantes contratan autobuses de turismo para el regreso, principalmente migrantes originarios de otras comunidades vecinas a Tanleab que residen en Guadalajara; en estos viajes también regresa la gente de Tanleab que reside en esa ciudad. En 2005 una pareja de migrantes, junto con una prima y una amiga, todos residentes en Monterrey, organizaron el primer viaje colectivo de *tanleabenses* para su regreso a la comunidad.

Oralia, una mujer migrante de 24 años de edad que trabaja como empleada doméstica (“de quedada”), participó en esta tarea. Esta idea surgió gracias al ejemplo de los migrantes de Guadalajara y que propuso una pareja de amigos que viven en Monterrey y que se casarían el 25 de diciembre en el rancho. Entonces Oralia empezó a platicarlo desde el mes de octubre de 2005 con su amiga de Tanleab Rufina, de 19 años de edad que también trabaja en el servicio doméstico y con su primo Enrique, un joven de 25 años, casado y con dos hijas que trabaja como obrero en una fábrica.

Desde noviembre los tres empezaron a promover la idea y a ponerse de acuerdo con los demás amigos de Tanleab y ya cuando todos aceptaron la propuesta, en el mes de diciembre, Oralia y Rufina empezaron a recolectar el dinero que llegaron a juntar dirigiéndose a las colonias de residencia o de trabajo de los demás paisanos o bien, en la Alameda Central Mariano Escobedo, la cual frecuentan los tanleabenses los fines de semana para convivir. Cuando terminaron de recolectar el dinero, Enrique se encargó de rentar el autobús a la empresa Gema a un costo de 200 pesos por persona y cuyo pago total liquidaron dos días antes de su partida.

Se eligió la Alameda como punto de reunión y salida de donde partieron el día 23 de diciembre a las 10:15 de la noche y llegaron a Huehuetlán a las 6 de la mañana del día siguiente. De esta manera

un grupo de 34 tanleabenses y cuatro migrantes de la comunidad de San José de las Flores –también del municipio de Huehuetlán– se ahorraron no sólo 200 pesos más de pasaje, sino también dos trasbordos: uno en Ciudad Valles y otro en Tancanhuitz de Santos, lo que representa por lo menos una hora y media menos de viaje. Según Oralía en este viaje vinieron más seguros (por sus cosas) y más a gusto que en un camión de línea comercial.

Durante estos días de reunión familiar los migrantes se vuelven una presencia muy notoria, no sólo por la alegría que provoca a sus familiares su regreso, sino también por las modas y comportamientos que expresan durante estas fechas. Algunos visten ropa que denota gustos y modas aprendidos en los lugares de destino y que reflejan referentes propios de la cultura regional con la que han convivido, como aquellos que visten con camisa de cuadros, pantalón y cinturón vaquero con botas, y quienes además gustan de alzar la voz durante las fiestas cuando solicitan música norteña.

Durante dos semanas los migrantes se ocupan de visitar a sus parientes y familiares y de organizar fiestas que se prolongan hasta altas horas de la madrugada. Día y noche el ambiente se llena de música, cantos y carcajadas. Abundan las reuniones familiares donde se comparten comida, bebida (cerveza y vinos “caros” como tequila, brandy y ron) y sobre todo muchos regalos. A los jóvenes no les gusta tomar aguardiente pues afirman que es muy fuerte y prefieren tomar otros vinos y cerveza, o si toman aguardiente lo toman mezclado con refresco.

Las celebraciones familiares y el ciclo de vida

En este ambiente de alegría, de reunión familiar y de amigos que sólo en estas ocasiones pueden verse porque algunos viven en diferentes ciudades, es cuando la gente de la comunidad y los mismos migrantes aprovechan para realizar las más importantes celebraciones familiares de su ciclo de vida, como bodas, bautizos y comuniones, así como quinceaños; celebraciones de los mismos migrantes o de miembros de la familia que vive en la comunidad, festejos que en

gran parte son financiadas por los que regresan pero con la ayuda de la misma parentela que los espera, quienes ayudan en los últimos preparativos, la elaboración de la comida, el arreglo de la galera y el acarreo de mesas y sillas.

Sobre todo las bodas y los quinceaños se realizan en la galera de usos múltiples (cancha de básquetbol techada) de la comunidad, la cual en estos casos funge como el salón de fiestas y pista de baile. Es importante mencionar que hasta hace unos 25 años no se celebraban quinceaños en la comunidad, este es un festejo que la misma gente ha tomado de la gente de la cabecera (*lab*), y ahora se han dado cuenta de que representa un “gasto fuerte”.

Estas fechas también son aprovechadas por las mismas autoridades locales que recaban fondos para beneficio de la comunidad mediante la organización de bailes a los que mayormente asisten los migrantes de la misma comunidad y de otras comunidades cercanas. Este es el momento por excelencia en donde se manifiestan los nuevos estilos, modas o costumbres que los jóvenes adoptan en la ciudad, pues es oportunidad para lucir su mejor ropa al ritmo de la música de la “disco” y del “pasito duranguense”. Pero también son momentos en que se hace notorio el compartimiento que se concibe inadecuado en los jóvenes, sobre todo en las mujeres, pues algunas de ellas se embriagan hasta tambalearse. En esos bailes se cobra por pareja y se venden bebidas alcohólicas, además los comerciantes de la comunidad aprovechan para ofrecer sus productos.

Pero los migrantes no sólo derraman grandes cantidades de dinero en la comunidad para festejos, diversión y regalos, sino también para la construcción de viviendas; como el caso de Bruno y Andrea, pareja que trabaja en Monterrey, y quienes regresaron para festejar el bautizo de su hija, que estuvo por unos meses bajo el cuidado de su futura madrina, y para cerrar el trato de compra de un solar y empezar a construir los cimientos de su casa. En estos días es frecuente ver a migrantes que con ayuda del padre, hermanos, primos y amigos inician o continúan la construcción de su casa de material (concreto) y con ello es evidente el constante trasiego

de camiones o camionetas de transporte público (contratadas por “viaje” especial) que transportan materiales de construcción, block, arena (de río), grava, madera, cemento, varilla y láminas.

Es así que el regreso de los migrantes representa, por la misma lógica que se desarrolla durante estas fechas, en un momento de gran felicidad familiar y de bonanza económica, las cuales se expresan en el ambiente festivo de la comunidad, de las reuniones familiares y del ciclo de vida, así como por los gastos que ellas representan y el dinamismo económico que generan.

Pero después de una o dos semanas hay que despedirse nuevamente, regresar a la ciudad y al trabajo. La gran mayoría parte el día primero o dos de enero; los que contrataron viaje redondo en el autobús especial tienen que regresar pues ya se había acordado la fecha de vuelta; los que no lo programaron así, como los que vinieron de Monterrey, empezaron a buscar por su cuenta el boleto de regreso que, valga decir, por lo general representa largas horas de espera en la estación del Grupo Vencedor en Ciudad Santos, pues los autobuses se saturan; y aunque hay quienes compran con tiempo sus boletos, la línea normalmente experimenta retrasos en esas fechas.

La mayoría de los migrantes salieron nuevamente de sus comunidades a partir del 2 de enero de 2006, día en que partieron de vuelta los camiones provenientes de Guadalajara; los migrantes que llegaron a Tanleab en el autobús de Monterrey regresaron a la ciudad cada uno por su cuenta.

Para algunos migrantes el regreso a Tanleab ya no sólo supone visitas en las que se estrechan los lazos afectivos con el grupo familiar, también implica el desarrollo de nuevas formas de vinculación social y simbólica con la comunidad a través de su acción sobre el espacio comunitario, es decir, mediante sus acciones para transformar y significar el espacio como se percibe en el caso de la construcción y bendición de una ermita en la comunidad de Tanleab 1 en el año 2005.

El nicho de la Virgen y Natalia. El nuevo vínculo con Tanleab

El regreso de los migrantes también puede girar en torno a otros momentos, circunstancias o motivaciones, como es el caso de Natalia, una mujer de 45 años de edad originaria de Tanleab 1, que desde hace 30 años vive en la Ciudad de México y que actualmente trabaja haciendo comidas. Ella llegó el 5 de noviembre de 2005 a la comunidad con el objetivo de empezar la construcción de un nicho para la Virgen de Guadalupe en agradecimiento a que su esposo se recuperó de un grave estado de salud a principios de ese mismo año.

Natalia, que ya habla poco el teenek y que cada año regresa de visita a la comunidad, eligió poner el “nicho” (o ermita) en Tanleab porque antes de que su esposo enfermara ella lo soñaba a él y a la Virgen en una de las curvas de los caminos que atraviesan la comunidad, sueños en los que también veía mucha agua y víboras.

Natalia, que actualmente vive en el Cerro del Judío en la delegación Magdalena Contreras, recibió el apoyo de su familia para cumplir con su promesa, la cual se encargó de conseguir los materiales y construir el nicho, pero antes tuvo que pedir permiso a las autoridades y solicitar el espacio en donde edificarlo. Luego de una negociación fallida con una familia que no aceptó que la ermita se construyera fuera de su solar, la construcción inició exactamente en la esquina de la “y griega” en donde se encuentra la tortillería comunitaria, lugar muy próximo de la entrada a la comunidad²² y donde antes estaba la Galera comunitaria; en ese lugar las autoridades locales efectúan reuniones o permiten que se realicen fiestas particulares.

La construcción duró casi dos semanas. Uno de los hermanos de Natalia de aproximadamente 25 años de edad es maestro albañil y se crió con ella en la Ciudad de México, él dirigió la construcción de la ermita ayudado de sus hermanos. El padre y los hermanos de Natalia también se encargaron de llevarla a pedir de forma

²² La ubicación de la ermita también provocó fricciones con otro grupo de la comunidad, con los “ruterros” del servicio de transporte público (rutas que van de Tanleab a Huehuetlán y a Tancanhuitz), quienes ya anteriormente habían solicitado sin éxito el mismo espacio para adecuar una parada oficial de las camionetas.

tradicional la danza del Rey Colorado en Tanleab 2 para que los acompañara el 11 de diciembre en su bendición, a pesar de que a ella no está de acuerdo con la tradicional ingesta de aguardiente que en estos casos se realiza para solicitar su servicio.²³ Su familia también la ayudó a pedir la misa de bendición en la parroquia de Huehuetlán y a afinar los detalles de la construcción, como mandar hacer las ventanas y las puertas del nicho, la instalación eléctrica y la pintura, cuyos materiales consiguieron en Ciudad Santos.

Natalia y su esposo partieron hacia la Ciudad de México antes de terminar el nicho, y regresaron el día 10 de diciembre acompañados de uno de sus tres hijos, quien traía cámara de video para grabar la bendición del nicho. Llegaron con anticipación para organizar la celebración; a las autoridades solicitaron prestadas mesas y sillas de la comunidad –las que ocupan para las Asambleas–, colgaron lonas plásticas como techo para cubrirse del sol, instalaron su propio sonido con un estéreo, prepararon comida y bebida para los asistentes y elaboraron el tradicional “arco” que siempre está presente en las celebraciones rituales y religiosas de las comunidades de la Huasteca.²⁴

La misa inició a las 4 de la tarde del día 11 y asistió una gran cantidad de miembros de la comunidad. Durante la misa la imagen de San Antonio de Padua, patrono de Tanleab, acompañó a la imagen de la Virgen de Guadalupe; después de la misa se ofreció comida y

²³ Natalia vio frustrado su deseo de invitar a una danza de Rey Colorado de la comunidad de Tandzumadz a la cual prefería porque está formada por puros jovencitos que no toman aguardiente mientras danzan, lo cual es característico de la práctica ritual de las danzas de la zona, pero dicha danza ya estaba comprometida para esa misma fecha en otro lugar.

²⁴ Los arcos también se elaboran para los altares de difuntos, en los altares de las bodas, en los altares de los quinceaños y para algunos eventos cívicos o políticos como en la visita del Gobernador del Estado a la comunidad de Tandzumadz en septiembre de 2005. En varios contextos el arco representa una puerta de entrada. El arco se hace con palos o ramas de árboles lo suficientemente flexibles para que se doblen sin romperse y puede ser del tamaño que se requiera, ya sea para un pequeño altar doméstico o bien tan grande como para cubrir el ancho de un camino, los palos son forrados de hojas de *limonaria* o de *palmilla* y adornados de flores naturales o sintéticas, los palos, las hojas y las flores se amarran con tiras de *izote*.

bebida a la gente. Al oscurecer llegó la danza del Rey Colorado anunciándose con cohetones y poco después la imagen de San Antonio fue trasladada de regreso a la capilla con el sonido de tambores. Más tarde se ofreció más comida entre los asistentes; así algunos comían, bebían, platicaban y escuchaban la música de la danza o contemplaban sus ejecuciones y otros se incorporaban a ella. La celebración se prolongó toda la noche y al despuntar el alba tocaron las mañanitas en honor a la Virgen. Esto ya había sido criticado por Natalia y su esposo, quienes decían que las mañanitas se tocan a las 12 de la noche pero al final aceptaron que “así es la costumbre de la comunidad”.

Además de cumplir su promesa sagrada, la decisión de Natalia de edificar un nicho dedicado a la Virgen de Guadalupe en Tanleab muestra la importancia que el lugar de origen sigue ocupando en la vida de esta migrante, quien mediante la construcción de un espacio sagrado afirma, después de casi 30 años de su partida a la Ciudad de México, su pertenencia a dicha comunidad, la cual es legitimada por sus sueños que ubicaban a la Virgen y a su esposo en Tanleab. De ahora en adelante procurará refrendar este lazo, al regresar cada año a festejar a la Virgen en unión con los miembros la comunidad.

De esta manera Natalia no sólo estrecha los vínculos con su familia y parientes, quienes la apoyaron y guiaron para alcanzar la negociación y el consenso al interior de la comunidad para conseguir el espacio, la construcción del nicho y la organización del festejo, sino también entabla nuevos vínculos simbólicos en Tanleab, pues ya no solamente regresará para visitar a su familia sino que ahora ha asumido el compromiso de congregar a la comunidad en torno a la veneración de la Virgen.

Este es un ejemplo de cómo algunos migrantes manifiestan su pertenencia al grupo familiar y a Tanleab, al seguir actuando en sus relaciones y al significar el espacio; en este espacio sagrado se preservan, afirman y renuevan sus lazos sociales y afectivos entre ella, su familia y Tanleab.

Reflexión sobre la identidad y el apego del migrante de Tanleab

Aquí he demostrado que los sentidos de pertenencia o identidad entre los migrantes teenek de Tanleab también van más allá de un exclusivo sentido de adscripción étnica o lingüístico-cultural, más bien los sentimientos de pertenencia se refrendan a través de sus vínculos emotivos, filiales y sociales primarios.

Por un lado aquí he expuesto que algunos migrantes de Tanleab mantienen la relación con su comunidad al regresar a ella, donde procuran realizar los momentos más significativos de su ciclo de vida y de su grupo familiar, como el matrimonio y los ritos de pasaje como las quinceañeras y los bautizos; en esos momentos, también propicios para iniciar o continuar con la edificación de la vivienda, se crean o refrendan los lazos ante el grupo parental, pero también ante la sociedad de origen y sobre el espacio comunitario.

Por otro lado, también he descrito cómo a partir de una crisis familiar una migrante refrenda su pertenencia a Tanleab mediante la construcción de un espacio sagrado que ella propuso de manera individual, pero que logró llevar a cabo con el apoyo de su grupo familiar; con este espacio ella busca no sólo cumplir con su compromiso divino, sino también ganar el reconocimiento social y la participación de la comunidad sobre él. Mediante el nicho de la Virgen, Natalia ha transformado el espacio de su comunidad de origen, ha propuesto un nuevo lugar de veneración y culto a la Virgen de Guadalupe (símbolo cultural hegemónico apropiado) y, por lo tanto, ha asumido y creado un nuevo ámbito de interacción entre ella y la comunidad.

Así pues, son las relaciones filiales circunscritas a una sociedad local, en este caso Tanleab, las que movilizan la solidaridad de las redes sociales de los migrantes teenek, más que un sentimiento de pertenencia lingüístico-cultural.

Redes que actuaron también en el caso de Natalia, quien por medio de su familia pudo generar los consensos y los recursos suficientes para la construcción del nicho y el festejo de la Virgen de

Guadalupe, y cuya celebración se realizó de acuerdo con las prácticas rituales tradicionales de la comunidad gracias a la intervención de su familia que así lo procuró aunque ella no estuviese de acuerdo con algunas de estas. En este sentido, aunque las celebraciones del ciclo de vida y del nicho dedicado a la virgen se efectúan de acuerdo con elementos y normas tradicionales de la comunidad –incluyendo elementos culturales o celebraciones ajenas–, se debe resaltar que para su expresión no es pertinente el realce étnico de tales elementos o tradiciones culturales hacia el interior del grupo.

A través de estas redes es que se generó una acción concertada y colectiva de apoyo y reciprocidad entre amigos, parientes y paisanos para organizar y garantizar un viaje de regreso seguro y placentero de Monterrey a Tanleab. Red mediante la cual los migrantes manifestaron una solidaridad mínima de su interacción social en el medio urbano, pues comparten un sentido de apego y pertenencia social hacia una misma comunidad o localidad, a la cual regresaron juntos.

La organización del viaje de Monterrey a Tanleab y la construcción del nicho por parte de Natalia expresan dos formas diferentes de los migrantes de regresar a la comunidad de origen, dos formas diferentes de mantener contacto con ella, a la cual siguen perteneciendo y en la cual siguen participando de acuerdo o no con sus tradiciones culturales, llevando elementos culturales de los lugares de donde vienen y reforzando así sus lazos afectivos y sociales, pero también transformando su espacio.

Finalmente, es importante mencionar que el regreso de los migrantes contradice el supuesto perfil de austeridad que se atribuye a los teenek, pues pareciera que algunos de ellos hacen a un lado esta actitud ideal de la personalidad teenek, quienes al volver a Tanleab demuestran su éxito migrante y económico a través de los gastos que realizan en torno a todas estas celebraciones familiares y de su ciclo de reproducción familiar y material.

LOS TEENEK EN EL ÁREA METROPOLITANA DE MONTERREY

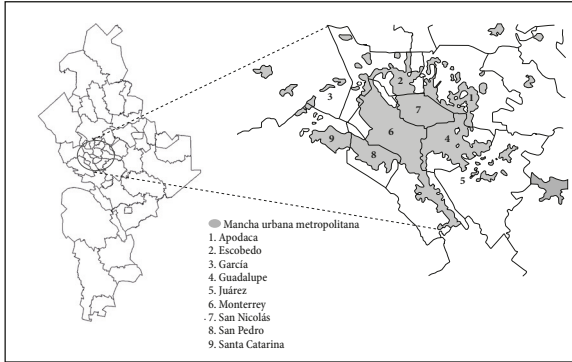
En este capítulo expongo las formas, no exclusivamente étnicas, de inserción laboral y habitacional de los teenek de Tanleab en el Área Metropolitana de Monterrey como condiciones estructurales y estrategias sociales que configuran su estancia temporal, cíclica o permanente en el lugar de destino, así como sus dinámicas de interacción social intra e intergrupales urbanas. Dichas formas revelan diferentes formas de arribar, de *estar* y de habitar la ciudad, es decir, las formas en que se sitúan dentro del contexto urbano. Para ello, primero debo contextualizar el arribo de los *tanleabenses* al Área Metropolitana de Monterrey (AMM).

Un vistazo al AMM. Inmigración, mercado laboral y contexto habitacional

La ciudad de Monterrey se encuentra en la parte centro oeste del estado de Nuevo León, y está rodeada al norte y noreste por los municipios de General Escobedo y San Nicolás de los Garza, respectivamente; al este y sureste por los municipios de Guadalupe y Benito Juárez; y al sur y suroeste por San Pedro Garza García. Sin embargo, su actual conformación metropolitana alcanza, además de los municipios anteriores, otros cuatro más: Apodaca, ubicado al norte de San Nicolás; García localizado al oeste de Escobedo; y el

municipio de Santa Catarina, al oeste de San Pedro y, este, a su vez, en la porción suroeste de Monterrey (Mapa 5).

Mapa 5. Área Metropolitana de Monterrey



Su integración metropolitana, iniciada en la década de los cincuenta (Garza, 1998, pp. 95, 97), fue consecuencia de su característico perfil industrial que constantemente demandaba mano de obra, la cual era provista por miles de personas provenientes de las zonas rurales del país. Desde aquella década, Nuevo León ha registrado un gran crecimiento poblacional a la par de altas tasas de inmigración (Chávez, 1999, p. 155), sobre todo de población rural procedente del interior del mismo estado y de los que se ubican en su región de influencia: San Luis Potosí, Coahuila, Tamaulipas y Zacatecas (Balán, 1973; Zúñiga, 1995, p. 192).

Es importante destacar que entre 1960 y 1990 los inmigrantes originarios de San Luis Potosí han ocupado un lugar preponderante en Monterrey y su área metropolitana. En 1960, la inmigración potosina al AMM representaba el 26.9 por ciento del total, en 1970 era de 27.7 por ciento, en 1980 descendió a 20 por ciento y en 1990 creció a 28 por ciento. Para el año de 1980, los inmigrantes potosinos se posicionaron con un número importante en los municipios de San Pedro y de San Nicolás, y ya para el año de 1990 los inmigrantes de ese estado se ubicaron como los de mayor presencia en los municipios de García, San Pedro, San Nicolás, Santa Catarina

(Zúñiga, 1995, pp. 192, 193) y Escobedo (Rivera, 1995, p. 365). Esto ha supuesto una migración compuesta mayoritariamente por mestizos, pues es importante destacar que la emigración potosina partía en su mayoría de la zona del Altiplano potosino (Balán, 1973).

Pero el crecimiento urbano y demográfico del AMM no ha supuesto un mercado laboral exclusivamente industrial, sino también en el sector comercio y servicios. En la década de los ochenta la actividad industrial se contrajo debido a la crisis de 1982, pero ambos sectores, comercio y servicios, también empezaron a crecer. Fue tal el auge de estos sectores que ya para el año de 1989 el crecimiento del empleo en el AMM llegó a depender en más de 58 por ciento de estos (Ramones, 1995, p. 198).

A inicios de los ochenta, Zúñiga (1988 en Zúñiga, 1995) también registro los cambios en la inserción laboral de los migrantes en la ciudad; menciona que los inmigrantes que arribaron antes de 1970 se incorporaban predominantemente a actividades industriales, mientras que los que llegaron después de ese año, se empezaron a insertar en las áreas “informales” de la economía urbana (Zúñiga, 1995, p. 194). Chávez confirma lo anterior pues ha notado que entre 1970 y 1990 los migrantes que llegaban a las grandes ciudades del país se empezaron a ocupar en empleos de servicios, en el autoempleo y en el subempleo (Chávez, 1999, pp. 23, 24, 38).¹

Particularmente, en 1989 la ocupación de hombres y de mujeres en el área de servicios se concentraba en actividades educativas así como en actividades que solicitan un mínimo nivel de estudios formales como la jardinería, el lavado de autos, lavado de ropa, cocina, empleo doméstico, entre otros (Ramones, 1995, pp. 200, 201).² Estos

¹ Zúñiga (1995) comenta que para los años ochenta la inmigración hacia el estado fue disminuyendo, lo que en su momento mostraba dos tendencias; por un lado el AMM vivía un nuevo proceso poblacional en donde ya no solamente era receptora de inmigrantes, sino también se convertía en expulsora de emigrantes hacia otros estados y fuera del país; y, por otro lado, las ciudades medias del noreste, como Nuevo Laredo, Monclova, Saltillo, Reynosa, Matamoros, entre otras, empezaron a atraer cada vez más a los migrantes de la zona noreste y de otros lugares del país (Zúñiga, 1995, p. 194), restándole así importancia como destino migratorio al AMM.

² Ya desde la década de 1970 a 1980 las principales actividades de las mujeres en esta área eran las de enseñanza a niveles preescolar y básico, la asistencia médica y social, así como el aseo, la limpieza y los servicios domésticos (Ramones, 1995, p. 200, 201).

últimos empleos se caracterizan por sus bajas remuneraciones, y los cuales desempeñan principalmente mujeres migrantes provenientes tanto del exterior como del interior de Nuevo León o bien de los “cinturones de miseria alrededor de Monterrey”. En 1989, las mujeres ocupaban el 93 % de los empleos domésticos en el AMM (Ramones, 1995, pp. 201, 205).

Es precisamente en todos estos sectores del mercado laboral urbano del AMM en los que desde principios de los ochenta hasta la fecha se insertan inmigrantes indígenas provenientes de diversos lugares del país, como en el servicio doméstico, negocios de lavado de autos, en el aseo de oficinas, en la jardinería, en los comercios, en la preparación de alimentos, en la construcción, pero también en la industria manufacturera y maquiladora (Durin y Moreno, 2008), pues a pesar de la crisis el sector industrial sigue siendo la base de la economía de la zona.³

Ante todo esto también es importante señalar que la actual conformación habitacional del área metropolitana está íntimamente ligada, además de la expansión territorial de las industrias en torno a las cuales se instalaban los trabajadores, también a las condiciones socioeconómicas de la población y las estrategias de inserción habitacional que los mismos migrantes han desarrollado a lo largo de más de cinco décadas.⁴

En el caso de Monterrey, ya desde los años cuarenta las clases altas de la ciudad fueron desocupando la zona central dirigiéndose a zonas periféricas (reproduciendo el modelo de urbanización norteamericano), debido al deterioro de la zona por la creciente densidad poblacional y las actividades económicas; sector central al cual ya estaban arribando las clases medias bajas (García, Ortiz, 1995, p. 311).

³ Es necesario mencionar que, a pesar de haber cruzado por las crisis de 1982 y 1994, la actividad fabril no ha decaído, por el contrario, en la década de los noventa la fuerza de trabajo ocupada en las manufacturas en la AMM se incrementó de 52.7% en 1990 a 57.8% en 1998 (García, Oliveira, 2000 en Rojas, 2004, p. 9); por lo que el sector manufacturero sigue siendo la base más importante en la economía de la zona, la cual ha desarrollado una renovada industrialización, pero ahora orientada hacia la exportación (Rojas, 2004, pp. 7-9).

⁴ Así como a la oferta inmobiliaria, las condiciones especulativas y en algunos casos los fraudes sobre la compra-venta de terrenos y uso de suelos (García, Ortiz, 1995, p. 315).

Fue así que en los años sesenta las clases altas ya ocupaban y seguían ubicándose hacia el oeste y el sur de Monterrey,⁵ mientras que los sectores populares ya estaban ocupando el norte del municipio.

Fue también en los años sesenta y especialmente en San Pedro, donde se empezaron a ubicar las clases altas, dando origen a zonas residenciales exclusivas (García, Ortiz, 1995, p. 311)⁶ en la parte centro norte de ese municipio, y en el noroeste se empezaron a definir sectores populares (García, 1995, p. 357). Igualmente, es en los sesenta que en San Nicolás también se instalaron las clases altas, las cuales se colocaron en el extremo oeste del municipio cerca de la Universidad Autónoma de Nuevo León (UANL), y en otras áreas del este las clases trabajadoras y las clases medias (Villarreal, 1995, p. 258).⁷

Para 1966, el 55 % de los fraccionamientos del AMM eran populares, a cuyas viviendas accedían los trabajadores de empresas que instrumentaban proyectos con este fin, principalmente en Monterrey y San Nicolás (García y Ortiz, 1995, p. 313; Villarreal, 1995, p. 258), o bien las clases populares recurrían, a través de uniones de colonos, a la compra de terrenos baratos carentes de servicios, en donde paulatinamente iban construyendo su vivienda, formando así fraccionamientos de “urbanización progresiva” a los cuales se les dotaba con el transcurso del tiempo de los servicios y equipamiento necesarios; este tipo de asentamientos se ubicaron en los municipios de Monterrey y Guadalupe (García, 2003, p. 106; García y Ortiz, 1995, p. 313).

⁵ En la actualidad algunos sectores de las clases altas de Monterrey se ubican en la franja oeste del municipio, en la zona de San Jerónimo y Cumbres (Durin y Moreno, 2008, p. 116). Algunos sectores de clase media alta también habitan la zona sur de la ciudad, aledaña al Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey (ITESM), en donde se ubican la colonia Primavera y la zona de Contry la cual también abarca la saliente suroeste del municipio de Guadalupe y que bordea la falda oeste del Cerro de la Silla. También en años recientes el extremo sur de Monterrey se ha ido urbanizando con colonias residenciales y villas campestres en la zona que bordea la así llamada carretera Nacional (Villarreal, 2003, p. 137).

⁶ Actualmente en San Pedro vive la clase empresarial, así como los profesionales y personal directivo de las empresas, y también allí se han instalado las oficinas corporativas de las grandes empresas regiомontanas (Villarreal, 2003, p. 137).

⁷ Para 1990, el 47 % de la habitación en San Nicolás era ocupado por los estratos pobres (García, Garza, 1995, p. 329).

Pero más relevante aún, fue que en entre los sesenta y los setenta inician y crecen enormemente las invasiones de terrenos ejidales, privados y públicos, por parte de los inmigrantes pobres (“paracaidistas”) que llegaban al AMM y que por sus muy bajos recursos no tenían acceso formal a vivienda o terrenos; dichas invasiones se amparaban de sindicatos y líderes adheridos al PRI o al Frente Popular Tierra y Libertad. Estos asentamientos irregulares de poseionarios se ubicaron en los municipios de Monterrey, San Nicolás, Guadalupe, San Pedro y Santa Catarina (Villarreal, 1995, p. 258).⁸ Es por ello que en 1999 se estimaba que poco más del 20% de la población del AMM vivían en asentamientos con algún tipo o con antecedentes de irregularidad en su origen (García, 2003, p. 106).⁹

Es así que ambas formas de acceso a la propiedad y la vivienda, la urbanización progresiva y la invasión, han constituido las constantes más relevantes para buena parte de la población del AMM, constantes caracterizadas por variables socioeconómicas, político-institucionales y el mercado, pues también hay que incluir el financiamiento otorgado por instituciones bancarias y privadas al cual acceden los estratos medios y altos, al igual de aquellos otorgados por instancias y organismos gubernamentales que promueven la construcción y adquisición de vivienda como INFONAVIT (Instituto del Fondo Nacional de la Vivienda para los Trabajadores) que apoyan, junto con FOMERREY (Fomento Metropolitano de Monterrey), a los sectores populares (Villarreal, 1995, p. 260).

⁸ Como respuesta ante esta situación, en 1973 se creó el Fomento Metropolitano de Monterrey (FOMERREY) que junto con el programa *Tierra Propia* se encargaron, respectivamente, de promover colonias de urbanización progresiva y de regularizar las tierras invadidas (García, 2003, p. 106). De esta manera, el 54% del total de viviendas construidas desde 1950 hasta 1990 en el AMM fueron “producto de la autoconstrucción en fraccionamientos de urbanización progresiva y populares” (Villarreal, 1995, p. 258).

⁹ La creación de asentamientos irregulares no se ha detenido, ahora se presentan en nuevas modalidades como la *autoinvasión*, en donde algún dueño de terrenos se vincula con líderes de colonos, adscrito a alguna central sindical o partido político, para acordar, sin los permisos correspondientes, la preventa de lotes a la gente, quienes posteriormente solicitan la regularización de los terrenos y la dotación de servicios públicos a las dependencias estatales y autoridades municipales (García, 2003, pp. 109, 110).

Todo esto es relevante pues es en este contexto habitacional, laboral e histórico en el que miles de indígenas se insertan actualmente en el AMM.

La presencia teenek en el AMM. Desarrollo sociodemográfico

En 1970 los hablantes de “huasteco” (teenek)¹⁰ sumaban un total de 29 sujetos: nueve mujeres y veinte hombres, los cuales se ubicaban principalmente en el AMM (SIC, 1971, pp. 103, 104). En 1990¹¹ su número creció a 409 individuos, de los cuales 246 eran mujeres y 163 hombres (Inegi, 1991, pp. 94, 95) y, a diferencia de 1970, en 1990 la población femenina sobrepasaba por mucho a la masculina.

Para Séverine Durin y Rebeca Moreno (2008) este incremento relativo de las mujeres indígenas frente a los hombres respondía a la creciente conformación de un nicho laboral en el empleo doméstico; sector que demanda preferentemente mujeres jóvenes y solteras, por lo que su emigración ya se definía claramente como de tipo laboral (Durin y Moreno, 2008, pp. 94, 112-118). En 1995 los teenek aumentaron su población a 757 personas, de los cuales, 438 eran mujeres y 319 hombres; manteniéndose la superioridad numérica de las mujeres (Inegi, 1997, p. 20) (Cuadro 1).

Para el año 2000, los teenek crecieron a poco más del triple sumando un total de 2 457 individuos, conformándose así, después de los nahuas, como el segundo grupo etnolingüístico más numeroso de indígenas en el estado (Inegi, 2001, p. 338).

Aunque en este año los teenek se seguían concentrando en el AMM, algunos más se ubicaban en otros municipios del estado, entre los que destacaban los más cercanos al AMM como Cadereyta Jiménez, Santiago, Pesquería y Salinas Victoria; el municipio más

¹⁰ En los censos se registra a los teenek como “huastecos”.

¹¹ Para 1980, los registros de población indígena en el estado se elevan de manera exorbitante y contrastan enormemente con una reducción estrepitosa en 1990, por lo que los datos de aquel año no pueden atribuirse a movimientos poblacionales y por tanto son poco confiables.

alejado del AMM que también destacaba en ese año era Allende,¹² (Inegi, 2001, p. 338), lugares en los que se ocupan en actividades agropecuarias y de servicios.

Cuadro 1. Población teenek en el AMM de 1970 a 2015

<i>Lugar</i>	<i>Año</i>	<i>1970</i>	<i>1990*</i>	<i>1995</i>	<i>2000</i>	<i>2005</i>	<i>2010</i>	<i>215</i>
	T	29	409	757	2,457	3,553	11,705	22,500
Nuevo León	m	9	246	438	1,287	1,815	5,634	10,737
	h	20	163	319	1,170	1,738	6,071	11,793
Monterrey	T	24	176	267	888	1,117	—	—
	m	8	114	172	482	605	—	—
	h	16	62	95	406	512	—	—
	T	—	64	74	280	258	—	—
San Pedro	m	—	56	62	241	204	—	—
	h	—	8	12	39	54	—	—
	T	2	25	52	99	212	—	—
	m	1	14	30	56	109	—	—
San Nicolás	h	1	11	22	43	103	—	—
	T	1	35	76	282	354	—	—
Guadalupe	m	—	23	51	167	196	—	—
	h	1	12	25	115	158	—	—
	T	—	20	55	174	384	—	—
	m	—	8	33	71	178	—	—
Santa Catarina	h	—	12	22	103	206	—	—
	T	—	40	69	195	283	—	—
Apodaca	m	—	9	37	79	111	—	—
	h	—	31	32	116	172	—	—
	T	—	13	79	201	309	—	—
	m	—	5	29	82	140	—	—
Escobedo	h	—	8	50	119	169	—	—
	T	—	—	15	42	122	—	—
Juárez	m	—	—	4	17	54	—	—
	h	—	—	11	25	68	—	—
	T	—	1	6	21	84	—	—
	m	—	1	1	7	36	—	—
García	h	—	—	5	14	48	—	—

Nota: *No se contempló el censo de 1980 por la poca fiabilidad de los datos.

Fuentes: (SIC, 1971; Inegi, 1991, 1997, 2001, 2005; INPI, 2010, 2015)

¹² Este municipio se localiza al sureste del AMM, en la región citrícola.

En el censo de 2005 los teenek crecieron a un total de 3 553 individuos, de los cuales 1 815 eran mujeres y 1 738 hombres (Inegi, 2005). En 2010 y 2015 la población teenek experimentó un gran incremento; en 2010 se elevó a un total de 11 705, de los cuales 5 634 eran mujeres y 6 071 eran hombres, y en 2015 se registraron 22 500 teenek en total, de los cuales 10 737 eran mujeres y 11 793 eran hombres (INPI, 2010, 2015). La llegada de población teenek, proveniente principalmente de la Huasteca potosina, ha conformado, junto con los náhuatl, uno de los grupos más grandes y característicos de la migración indígena hacia el AMM durante las últimas décadas (Durin y Moreno, 2008, p. 99, 100).

Perfil migrante de los tanleabenses en el AMM

A finales de 2005 realicé una encuesta no representativa en treinta y siete hogares de la comunidad de Tanleab que en ese momento tenían miembros fuera de la comunidad. Veintitrés (62 %) de estos hogares contaban con familiares en el AMM. En algunos casos se registró que un mismo hogar contaba con migrantes a diferentes destinos, aunque también había hogares que sólo contaban con migrantes hacia un solo destino. Del total de personas que al momento de la encuesta eran *migrantes*, 65 % de ellos se encontraban en el AMM; de los cuales treinta y ocho eran mujeres y veintisiete hombres (Cuadro 2).

Cuadro 2. Destinos de los teenek de Tanleab en 2005

<i>Destinos</i>	<i>Total de migrantes</i>	<i>Mujeres migrantes</i>	<i>Hombres migrantes</i>
Área Metropolitana de Monterrey	65	38	27
Área Metropolitana de Guadalajara	10	6	4
Ciudad de México	10	7	3
Huasteca potosina	8	8	—
Noroeste de México	3	—	3
Tamaulipas	1	1	—
No especificó	1	—	1
<i>Total de migrantes de Tanleab</i>	98	60 (60 %)	38 (40 %)

Fuente: Elaboración propia.

En cuanto a estos migrantes en el AMM las encuestas registraron que el 78 % de las mujeres y el 74 % de los hombres tenían entre quince y treinta años de edad, mientras que el 19 % de las mujeres y el 11 % de los hombres estaban en el rango de treinta y uno a 40 años, y el 2 % de mujeres y el 7 % de hombres tenían entre cuarenta y uno y cuarenta y cinco años de edad (Cuadro 3).

Cuadro 3. Edad de los teenek de Tanleab en el AMM en 2005

<i>Rango de edad</i>	<i>Total migrantes</i>	<i>Mujeres migrantes</i>	<i>Hombres migrantes</i>
15-20	22	14	8
21-25	20	12	8
26-30	8	4	4
31-35	5	5	—
36-40	5	2	3
41-45	3	1	2
No especificó	2	—	2

Fuente: Elaboración propia.

Estos datos ya mostraban una población migrante eminentemente joven y en edad reproductiva. Esto último también se puede verificar con los siguientes datos: 37 % de las mujeres migrantes eran casadas, 13 % estaban en unión libre y 43 % eran solteras; en el caso de los hombres migrantes 37 % eran casados, 18 % se encontraban en unión libre y 44 % eran solteros. Es así que si se suman todos aquellos en situación conyugal (casados y en unión libre), 50 % en las mujeres y 55 % en los hombres, estos representaban la mitad o la mayoría de los casos de emigrantes en relación a los solteros (Cuadro 4).

Cuadro 4. Estado Civil de los teenek de Tanleab en el AMM en 2005

<i>Estado civil</i>	<i>Total migrantes</i>	<i>Mujeres migrantes</i>	<i>Hombres migrantes</i>
Soltero	28	16	12
Casado	25	15	10
Unión libre	10	5	5
Viudo	1	1	—
Madre soltera	1	1	—

Fuente: Elaboración propia.

Aunque también es importante destacar que el enorme porcentaje de solteros entre los teenek de Tanleab mostraba, de acuerdo a los datos del apartado anterior, una emigración condicionada por la demanda del empleo doméstico “puertas adentro” en el cual se insertaban la gran mayoría de las mujeres de Tanleab en el AMM y cuyas cifras presentaré unas líneas más adelante.

En cuanto al nivel de estudios de los migrantes al AMM se registró que 29% de las mujeres migrantes y 33% de los hombres migrantes terminaron estudios de primaria; 27% de las mujeres y 37% de los hombres terminaron la secundaria y sólo el 8% y 7% de mujeres y hombres respectivamente terminaron la preparatoria (Cuadro 5.). Esto confirmaba los altos niveles de educación formal entre los migrantes de Tanleab en comparación con otros migrantes indígenas en el AMM (Durin, Moreno, 2008, pp. 110-112). Este nivel de estudios se reflejaba precisamente en las actividades laborales que desempeñaban en el AMM.

En el caso de las mujeres de Tanleab, se observa el predominio del servicio doméstico como principal ocupación en el AMM, pues 64% de ellas trabajaba en esta actividad, pero también hay que destacar que un 10% laboraba como obreras de fábricas y un 18% se dedicaba al hogar, lo cual indicaba el inicio de una vida conyugal y familiar en la ciudad. Hay que hacer notar el caso de una joven que, además de trabajar en el servicio doméstico, estudiaba una carrera técnica en sus días de descanso.

Cuadro 5. Escolaridad de los teenek de Tanleab en el AMM en 2005

<i>Nivel de estudios</i>	<i>Total migrantes</i>	<i>Mujeres migrantes</i>	<i>Hombres migrantes</i>
Primaria incompleta	6	6	—
Primaria completa	21	12	9
Secundaria incompleta	10	5	5
Secundaria completa	20	10	10
Preparatoria incompleta	1	1	—
Preparatoria completa	5	3	2
Estudios técnicos	2	1	1

Fuente: Elaboración propia.

Entre los hombres había una mayor dispersión de actividades laborales aunque con una mayor tendencia a ocuparse como *artesanos y obreros*, ya que 48 % de ellos tenían empleos fabriles, en la preparación de tacos y en menor medida como albañiles; también un 18 % se ocupaban como empleados en *servicios de limpieza*, principalmente como empleados de autolavado y como intendentes y afanadores; un 11 % trabajaba como *empleados de comercios establecidos* y otro 11 % como *empleados de empresas* (Cuadro 6.). En el caso de las mujeres teenek se mostraba una marcada especialización en el área del servicio doméstico y en el caso de los hombres teenek se mostraba una mayor diversificación en empleos de corte fabril, empresarial y comercial, así como en los servicios de limpieza.

Cuadro 6. Ocupación de los teenek de Tanleab en el AMM en 2005

<i>Ocupación</i>	<i>Total migrantes</i>	<i>Mujeres migrantes</i>	<i>Hombres migrantes</i>
Artisanos y obreros	17	4	13
Empleados de comercio	3	—	3
Empleados de empresa	3	—	3
Servicio doméstico	24	24	—
Limpieza (intendencia, afanadores, autolavado)	5	—	5
Hogar	8	8	—
Trabaja y estudia	1	1	—
No especificó	4	1	3

Fuente: Elaboración propia.

Este instrumento también registró datos importantes acerca de la aportación de los migrantes en los hogares de Tanleab. Según la información recabada, en 64 % de los 37 hogares encuestados por lo menos alguno de sus miembros migrantes enviaba o alguna vez envió dinero y regalos (calzado y ropa) a su familia, y de manera significativa en varios hogares los migrantes apoyaban en la compra de electrodomésticos como (en orden descendente) televisión, radiograbadora, licuadora, ventilador, minicomponente, refrigerador, videocasetera, reproductor de DVD, videojuegos, estufa; en una mínima proporción de los hogares, los migrantes habían aportado en la compra de (en orden descendente) bicicletas y vehículos de motor.

En 21 por ciento de los hogares encuestados, los migrantes aportaban o alguna vez habían aportado recursos monetarios para la construcción de viviendas (ya sea para su familia o para ellos mismos). En dos hogares se registró el aporte del migrante para la compra de un caballo para la molienda de caña y para el establecimiento de una pequeña tienda de abarrotes respectivamente, es decir, inversiones productivas (cuadro 7).

Cuadro 7. Tipo de Remesas de los migrantes de Tanleab

<i>Apoya con:</i>	<i>Porcentaje de las 37 encuestas aplicadas (%)</i>
Envío de ropa, calzado y dinero	64
Televisión	62
Radio (radiograbadora)	48
Licuada	43
Abanico	29
Estéreo (minicomponente)	24
Construcción de vivienda	21
Refrigerador	21
Videocasetera	16
Bicicleta	13
Reproductor de DVD's	8
Videojuegos	2
Estufa o cocineta	2
Vehículo de motor	2
Caballo para molienda	2

Fuente: Elaboración propia.

Esta información supone una importante influencia de la migración en los hogares de Tanleab, no sólo en relación con el porcentaje de migrantes en su momento activos de Tanleab que también representaba una importante fuente de recursos monetarios y materiales para dichos hogares, además de la enorme proporción de éstos donde había miembros con experiencia migratoria, sino también porque suponía la salida de sujetos en momentos de transición y constitutivos de su ciclo de vida. Esto es, en edades en las que forman su propia familia, lo cual en muy diversas circunstancias y con base en su experiencia migratoria y estrategias de reproducción

podiera determinar su establecimiento permanente¹³ en el lugar de destino o bien en Tanleab.

Una mínima parte de estos migrantes empezaron a dirigirse hacia el AMM hace más de 40 años, siendo más los casos de mujeres que hombres, lo cual ubica el inicio de la migración de los teenek de Tanleab hacia el AMM durante la primera mitad de la década de los ochenta (Cuadro 8). El arribo de otros migrantes en la segunda mitad de los años ochenta sugiere que este mínimo flujo se mantuvo estable hasta 1990; sin embargo, es a partir de 1991 que se incrementó el arribo de los teenek de Tanleab en el AMM, mostrándose una migración constante a lo largo de toda la década de los noventa y toda la primera mitad de la década de los 2000, siendo característico el mayor número de las mujeres durante todos esos años.

Cuadro 8. Antigüedad de emigración al AMM

<i>Temporalidad</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Hombres</i>	<i>Total migrantes</i>
Hace 36-40 años (Entre 1981-1985)	2 (66%)	1 (34%)	3
Hace 31-35 años (Entre 1986-1990)	2 (66%)	1 (34%)	3
Hace 26-30 años (Entre 1991-1995)	7 (58%)	5 (42%)	12
Hace 21-25 años (Entre 1996-2000)	10 (60%)	6 (40%)	16
Hace 17-20 años (Entre 2001-2004)	11 (64%)	6 (36%)	17
Hace menos de 16 años (Durante 2005)	3 (37%)	5 (63%)	8
No especificó	3	3	6

Fuente: Elaboración propia.

Esto significa que en un período aproximado de 30 años se empezó a desarrollar con más intensidad la emigración de la población de Tanleab al AMM, es decir, durante la primera mitad de la década de los noventa. Pero esto no hubiera sido posible sin el apoyo

¹³ Contrario al término de “establecimiento definitivo” prefiero utilizar la idea de “establecimiento permanente” el cual dota de mayor flexibilidad a la historia y futuro migratorio de las personas, pues no restringe al momento más prolongado de residencia del migrante como su última etapa posible de movilidad geográfica y de residencia.

de los pioneros que arribaron al AMM durante los años ochenta quienes empezaron a tender las primeras relaciones de apoyo para la movilidad de familiares, parientes y paisanos. En donde pareciera que las redes femeninas han sido de crucial importancia en las primeras salidas de los teenek hacia el AMM.

En los relatos de varios migrantes, mujeres y hombres, se recuerda a una mujer –ya fuera hermana, prima o vecina– como la persona que los animó, los llevó y/o les ayudó a conseguir trabajo en la ciudad, relatos que se ubican en la década de los ochenta. Este es el caso de Francisca (†) quien desde 1981 invitó y acomodó en trabajos a algunos de sus parientes y paisanos en la ciudad, de hecho varios de ellos la recuerdan como una de las primeras mujeres de Tanleab en ir a Monterrey.

También el caso de Jesusa es ejemplar. Ella, al momento del estudio, era una mujer soltera de 43 años de edad, con primaria incompleta, que arribó a Monterrey en 1985, ciudad en la que siempre ha trabajado en el servicio doméstico. Jesusa ha sido el punto de anclaje en la movilidad de sus tres hermanas y hermano a quienes, entre 1986 y 1993, los apoyó para conseguir trabajo en la ciudad, a ellas en el empleo doméstico y en fábrica y a él como albañil.

Es así que la migración de *tanleabenses* al AMM se ha desarrollado gracias a aquellos que se aventuraron a salir hace poco más de cuatro décadas de Tanleab, quienes han apoyado en diferentes momentos a sus familiares, parientes y vecinos a dirigirse e instalarse en la ciudad, migrantes que a su vez extendieron su ayuda a las nuevas generaciones.

Localización laboral y habitacional de los tanleabenses

Los *tanleabenses* se han insertado de manera dispersa en muchos puntos de la ciudad. Entre las colonias a las que han llegado los *tanleabenses* en el AMM se cuentan tanto colonias populares como colonias de clases alta, esparcidas todas a lo largo y ancho de la mancha urbana (Cuadro 9 y Mapa 6).

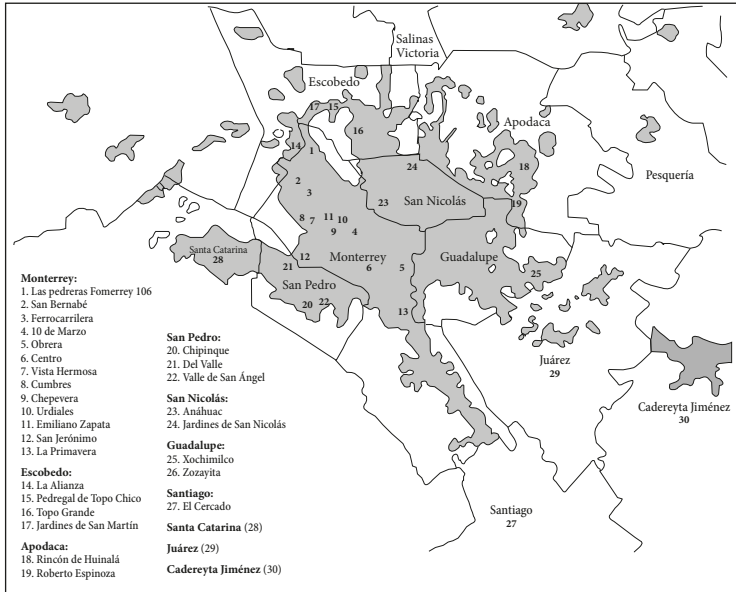
Cuadro 9. Distribución municipal de los teenek de Tanleab en el AMM, en 2005*

<i>Municipio</i>	<i>M</i>	<i>H</i>
Apodaca	2	1
Escobedo	11	11
Guadalupe	3	—
Monterrey	19	15
San Nicolás	1	—
San Pedro	1	—
Santa Catarina	1	—
Santiago	1	—
Total	38	27

Nota: * Sólo se consideró la información sobre migrantes de Tanleab en el AMM obtenida de la encuesta.

Fuente: Elaboración propia

Mapa 6. Ubicación de los teenek de Tanleab en colonias del AMM, en 2005



Fuente: Elaboración propia

Los *tanleabenses* se han ido instalando principalmente en el municipio de Monterrey. Es característico que al llegar a la ciudad muchos de ellos se hayan ido acomodado en cuartos o casa de renta baratos en el centro de la ciudad, donde se encuentran tanto la central de autobuses como la vieja estación de ferrocarril. En esta zona los teenek de Tanleab se fueron instalando en puntos muy cercanos a estos espacios de arriba como las colonias Terminal y 10 de Marzo, las cuales prácticamente rodean la estación de ferrocarriles, ya en desuso.

Pero también se iban instalando en otros puntos del centro como en el primer cuadro de la ciudad de Monterrey y en la colonia Obrera (al lado del Parque Fundidora);¹⁴ en esta última colonia, en el año 2007, residían poco más de diez jóvenes que trabajaban en un negocio de lavado de automóviles y quienes habitaban en un mismo cuarto dentro de las instalaciones del negocio.

También los *tanleabenses* se han ubicado en la zona poniente de la ciudad de Monterrey, en colonias de clase media y media alta como Urdiales, Vista Hermosa, Chepevera, Cumbres y San Jerónimo, en donde habitaban principalmente mujeres jóvenes y solteras que trabajaban en el servicio doméstico y que residían toda la semana en la casa de sus empleadores o bien donde vivían parejas jóvenes que habitaban cuartos dentro de los negocios donde trabajaban como mozos y ayudantes; o parejas y varones solteros que, por referencias de paisanos, llegaron a rentar cuartos en colonias populares pegadas a aquellas, como la Emiliano Zapata, pues les quedaba muy cerca de sus trabajos, ya sea en el servicio doméstico “de entrada por salida” o en negocios comerciales y de servicios de la misma zona. También hay referencias de mujeres que han trabajado en casas de la zona sur de Monterrey en la colonia Primavera, muy cerca del sector de Country.

Asimismo, los *tanleabenses* se han ubicado en colonias populares del norte de Monterrey, rentando cuartos con familiares y parientes en vecindades o casas en donde también han habitado migrantes indígenas de otros lugares del país en colonias como Ferrocarrilera (cerca del Palacio de Justicia y el Penal del Estado) y San Bernabé,

¹⁴ En esta colonia y otras más cercanas eran y son residencia de personas que trabajaban como obreros en la ya extinta Fundidora de Hierro y Acero de Monterrey.

los cuales se ocupaban en restaurantes y tiendas del centro de la ciudad. Más al norte de la ciudad también se registraron tanlebenses viviendo en colonias populares ya sea rentando o en casa propia en Las Pedreras Fomerrey 106.

Algunos de ellos se instalaron en las colonias marginales que bordean la punta norte del Cerro del Topo Chico en el noroeste del municipio de Escobedo; las colonias donde se fueron ubicando son Pedregal de Topo Chico, Topo Grande y Jardines de San Martín, además de la colonia La Alianza, que se ubica en Ciudad Solidaridad. Particularmente en la colonia Pedregal de Topo Chico se han instalado varios *tanleabenses* que han formado hogar en la ciudad y quienes ya cuentan con viviendas propias o están como poseesionarios, por lo menos se trata de 6 hogares que tienen vínculos familiares y de parentesco, los cuales en algún momento han servido en la movilidad y estancia en la ciudad de otros miembros de Tanleab. Algunos de ellos han trabajado como obreros fabriles quienes en ocasiones complementaban sus ingresos con trabajos esporádicos en la albañilería, jardinería o venta ambulante.

En el municipio de Guadalupe se fueron ubicando en la colonia Xochimilco, en Cañada Blanca, Zozayita y en colonias colindantes a éstas pero ya en el municipio de Apodaca, como la colonia Roberto Espinoza, espacios donde han rentado cuartos o casas o bien en viviendas propias. Una pareja que laboraba como obrera se instaló en una colonia de interés social en Rincón de Huinalá, gracias a un crédito de vivienda popular. En el municipio de San Nicolás se registró el caso de una mujer en la colonia Jardines de San Nicolás, e igualmente en ese municipio hubo mujeres jóvenes trabajando en el empleo doméstico en la colonia Anáhuac.

Uno de los municipios donde también han residido los *tanleabenses* es en San Pedro, tanto en el servicio doméstico para el caso de las mujeres y mientras que los hombres se han empleado como jardineros o mozos en varias colonias como la Del Valle, Valle de San Ángel y en la zona de Chipinque, o bien como albañiles a quienes les dejaban vivir temporalmente en la misma obra.

Se tienen referencias de migrantes que residían en los municipios de Santa Catarina, García y Juárez. En este último vivió un joven que por varios años trabajó como encargado de limpieza en oficinas corporativas de una gran empresa en San Pedro, gracias a lo cual obtuvo un crédito inmobiliario para pagar su casa en un fraccionamiento de interés social en el municipio de Juárez.

También hay registros de tanleabenses que han vivido y trabajado El Cercado (zona residencial, campestre y comercial del municipio de Santiago), donde laboraban como empleados de comercios o bien en casas como jardineros y en servicios domésticos. También ha habido *tanleabenses* trabajando en algunos municipios fuera del AMM, en Ciénega de Flores y Cadereyta Jiménez, realizando actividades agropecuarias en ranchos donde les han dado hospedaje y alimentación.¹⁵

Caracterización de la inserción laboral y habitacional de los tanleabenses

Este amplio panorama muestra las formas de inserción laboral y habitacional de los teenek de Tanleab en el AMM. En principio, existen dos tipos básicos de residencia de los indígenas en la ciudad, uno es el *asentamiento congregado* (o conglomerado) y otro es el *asentamiento disperso* (o “disgregado”) (Farfán y Castillo, 2001, pp. 176, 184; Durin, 2006, pp. 159, 160; Durin, Moreno y Sheridan, 2007, pp. 35-37), este último se ha mostrado como algo característico de los migrantes teenek en el AMM.¹⁶

En este asentamiento *disperso* se encuentra la *residencia en el lugar de trabajo*, la cual a su vez se compone de: a) *residencia individual*, caso de las empleadas domésticas “puertas adentro” y de los

¹⁵ En la sección de avisos de ocasión de un periódico local era común ver que se ofrecían trabajos para cuidar ranchos en los municipios cercanos al AMM a personas que estuvieran dispuestas a vivir junto con pareja e hijos en la misma propiedad (*El Norte*, Avisos de Ocasión, 3 de julio de 2007).

¹⁶ De hecho el actual *asentamiento congregado* característico de los mixtecos, otomíes y algunos nahuas (Farfán, Castillo y Fernández, 2003; Farías, 2003) fue posterior a una etapa de *asentamiento disperso* que estos mismos grupos experimentaron en diversos puntos de la ciudad hasta el momento de su concentración. Entonces el *asentamiento disperso* es el más generalizado entre la gran mayoría de los migrantes indígenas que han arribado al AMM.

mozos;¹⁷ en esta *residencia individual* se incluye una subcategoría la “residencia de fin de semana” (Durin, 2006, p. 160; Durin, Moreno y Sheridan, 2007, p. 39), esta última implica que los días de descanso los migrantes se trasladan a otros espacios para pasar los días de descanso con familiares, parientes o amigos. Pero este asentamiento laboral también se compone de: *b*) una *residencia grupal* conformada por miembros originarios de una misma comunidad, ya sean amigos, parientes y familiares –o junto con migrantes de otros lugares– que trabajan como albañiles y que pernoctan en las “obras negras” y el caso de los empleados de autolavados, o bien por matrimonios (sin hijos) que habitan en comercios de la ciudad o en ranchos cercanos al AMM; casos en los que también se puede presentar una “residencia de fin de semana”.

Pero también están los casos de aquellos que *residen fuera del lugar de trabajo* y que viven en pareja con hijos (familia) o entre parientes –tíos (as) y primos (as)–, quienes laboran como albañiles, empleadas domésticas “de entrada por salida”, en limpieza, jardineros, obreros y en comercio (establecido y ambulante), quienes rentan cuartos o casas, se los prestan o bien como propietarios (pagando a plazos o como poseionarios) y que comparten gastos; en estos casos también se integra “la residencia de fin de semana” de aquellos que *residen en el lugar de trabajo*.

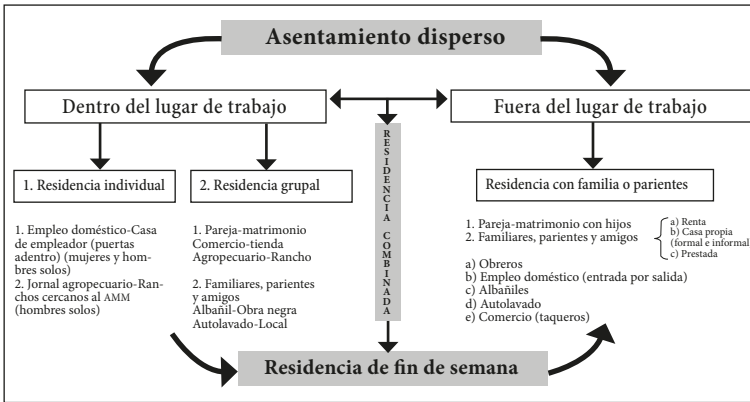
En esta residencia “de fin de semana” se puede incluir el caso de aquellas parejas en unión libre o casados que organizan su residencia de manera *combinada*, tanto dentro como fuera del lugar de trabajo. Díaz (2007, p. 272) encontró casos de parejas que después de la unión conyugal organizan su residencia de acuerdo a sus dinámicas laborales, por lo que es común encontrar a la mujer viviendo “puertas adentro” como empleada doméstica y al hombre rentando junto con su pareja o con otros migrantes un cuarto, al cual acude la mujer

¹⁷ Es importante mencionar que no concuerdo con la idea de que, además del *congregado* y *disperso*, existe un tercer tipo de asentamiento urbano de indígenas, el cual ha sido propuesto y descrito por Durin (2003b; Durin y Moreno, 2008) como “aislado”, pues considero que este puede ser mejor descrito como una *residencia individual dentro del lugar de trabajo*, en su carácter de asentamiento disperso. Es por ello que realicé una clasificación más desglosada y más de forma descriptiva que calificativa, pues habría que cuestionar con referencia o relación a qué o quiénes la mujer indígena se encuentra “aislada”.

sólo durante los fines de semana.¹⁸ En este sentido, estos casos combinan una residencia de “fin de semana” practicada por el miembro de la pareja que vive *dentro del lugar de trabajo* y una residencia *fuera del trabajo* para la otra pareja.

En este sentido, es importante especificar que la “residencia de fin de semana” corresponde a una *residencia fuera del lugar de trabajo*; sin embargo, esta es practicada por aquellos que residen de forma *individual* o *grupal* en el *lugar de trabajo* y a la cual recorren durante sus días de descanso, por lo que la “residencia de fin de semana” supone uno de los ámbitos principales de sociabilidad entre los migrantes¹⁹ –al igual que los espacios públicos (Díaz, 2007)– que se encuentran entre estas dos amplias situaciones de *asentamiento disperso* en la ciudad, de vivir y *estar* en la ciudad. Esta “residencia de fin de semana” se desarrolla finalmente en torno a las visitas, reuniones y fiestas (Esquema 1).

Esquema 1. Caracterización de la inserción habitacional y laboral de los teenek de Tanleab en el AMM²⁰



Fuente: Elaboración propia.

¹⁸ Hay que aclarar que entre los *tanleabenses* con los que tuve contacto no se encontró ninguna pareja en esta situación, ni aún por referencias.

¹⁹ Aun entre migrantes en *residencia congregada* también se presenta esta residencia de “fin de semana”, pues algunas mujeres que laboran en el servicio doméstico “de quedada”, los fines de semana se trasladan a casa de sus familiares en el asentamiento colectivo. Información vertida en el seminario de investigación “Migración indígena urbana en el noreste de México: el caso de la zona metropolitana de Monterrey” del Programa Noreste del CIESAS.

²⁰ Publicado por primera vez en un artículo de divulgación cultural (Castillo, 2012, p. 30).

Sobre la inserción laboral y habitacional

Con esta primera parte muestro cómo el arribo de los teenek de Tanleab al AMM se ha enmarcado por las condiciones estructurales, *no étnicas*, de llegar y ocupar la ciudad. Así pues, el arribo e inserción laboral y habitacional de los teenek de Tanleab en la ciudad ha estado condicionada principalmente por los imperativos propios de los sectores del mercado laboral urbano en los que se insertan –con sus requerimientos formales e imperativos espacio-temporales– y por las condiciones histórico-estructurales de la oferta habitacional urbana –informal y formal– en el AMM, como lo ha sido también para muchos otros sectores y grupos sociales que ahora y junto con los indígenas también han constituido y construido la ciudad.

Con la caracterización laboral y habitacional presentada se puede visualizar de forma amplia las dinámicas de inserción y movilidad urbana de los *tanleabenses* en el AMM, en las que se enmarcan sus diferentes formas de *estar* en la ciudad. En este sentido todo intento de simplificación del proceso migratorio y caracterización de la inserción de los *tanleabenses* en el AMM, representa un ejercicio heurístico de captar tanto las diversas realidades de su arribo, estancia y movilidad urbana, así como de sus dinámicas de interacción social en la ciudad, ejercicio que será complementado de forma detallada a continuación.

Las diferentes formas de *estar* en la ciudad²¹

Viviendo dentro del lugar de trabajo: residencia individual y grupal

Armando y Estela

Armando llegó a Monterrey en 1996 animado y acompañado por un primo; al llegar a Monterrey lo recibió su hermana Adelaida

²¹ Las referencias temporales de las descripciones etnográficas aquí presentadas confluyen según el período de realización del estudio, entre los años de 2005 y 2007.

(Grupo 1) que ya trabajaba en la ciudad como empleada doméstica en San Pedro y quien lo llevó a casa de su primo Enrique (Grupo 3) en la colonia Cañada Blanca en el municipio de Apodaca, donde vivió un mes, y fue Enrique quien lo colocó en su primer empleo como albañil en una construcción en la zona de La Fe. Posteriormente otro primo lo invitó a trabajar vendiendo “hielitos”²² en los camiones urbanos.

Después de regresar a Tanleab, Armando iba y venía al corte de caña en los ejidos en Ciudad Valles en San Luis Potosí. Posteriormente su hermana Adelaida lo invitó de nueva cuenta a Monterrey para trabajar de jardinero en San Pedro; al llegar, no se quedó a vivir allí, sino que rentó con un primo una casa en la colonia Ferrocarrilera, por la avenida Fidel Velásquez y muy cerca del Penal del Estado.²³ Posteriormente, otro primo le dijo de un trabajo en una tienda de abarrotes cerca de la casa donde él trabajaba en la colonia Vista Hermosa. Armando llegó allí en 1999 a sustituir a un joven nahua de Hidalgo quien le enseñó las actividades que debía desempeñar en la tienda.

Actualmente Armando vive junto con su esposa Estela en un cuarto que “la patrona” le presta en la parte trasera de la tienda. En la tienda Armando recibe visitas de sus hermanas Argelia y Nereida (Grupo 1). Argelia ya tiene cuatro años trabajando en una casa “de quedada”, que se ubica a una cuadra de la tienda donde trabaja Armando, él la colocó allí, al igual que a su hermana Nereida, pero en una casa en San Pedro.

Estela llegó a Monterrey cuando tenía 16 años de edad (1995), la trajo su primo Josué (Grupo 4) quien la llevó a su casa en la colonia Pedregal de Topo Chico donde ayudaba con las labores del hogar y el cuidado de sus hijos, después de estar allí seis meses se fue con la hermana de él, Raquel, donde también durante seis meses ayudó en las mismas actividades. En ambos casos no recibió paga alguna. Después regresó a Tanleab.

²² Bebidas de sabores congeladas dentro de bolsitas transparentes de plástico. Se llevan dentro de un contenedor térmico (*hielera*) de unicel, al cual se le anuda un cordel (*mecate*) para llevarlo al hombro.

²³ También es conocido como el Penal del Topo Chico, por su cercanía con dicho cerro.

Allá estuvo por dos años pero al fallecer su papá de tuberculosis regresó a Monterrey a trabajar en el servicio doméstico; en ese entonces le ayudó a venir a la ciudad otro primo quien también vivía en el Pedregal de Topo Chico. Estela solamente ha trabajado en casas como servidora doméstica.

Actualmente trabaja allí mismo en la colonia Vista Hermosa en una casa donde también hay una escuela privada, allí hace labores de limpieza. Obtuvo ese trabajo por recomendación de una joven de Hidalgo que conoció en una parada de camión en la misma colonia. Estela tiene a su hermano Jorge trabajando como mozo en una casa a unas calles de allí, donde ella lo colocó.

Después de que ella y Armando se casaron por el civil en 2004, ella se fue a vivir con Armando a la tienda donde él trabajaba. Para Estela, el inicio de una vida conyugal o marital determinó el cambio de residencia en la ciudad pero, sobre todo, significó un cambio de su situación laboral: de trabajar “de quedada” paso a trabajar “de entrada por salida”.

Es importante mencionar que Armando está construyendo su propia casa en Tanleab con el dinero que poco a poco va ahorrando de su trabajo. Cada vez que regresa a Tanleab, sobre todo a mediados y fin de año, él mismo compra los materiales y avanza en la construcción de su casa. Aunque Estela se muestra reticente a esta decisión, Armando quiere regresar a la comunidad para dedicarse a trabajar el campo. Así, la situación laboral y habitacional de ambos demuestra una situación temporal en la ciudad, dado el proyecto de Armando de regresar al rancho.

Los jóvenes del autolavado

Otro caso es el de varios jóvenes, en su mayoría solteros, que trabajan en un negocio de lavado de automóviles ubicado en la colonia Obrera, en la zona Centro de Monterrey. Isaías, un joven de 28 años de edad y soltero, en 2001 consiguió trabajo en el autolavado cuando los trabajadores, en su mayoría, eran “gente de la ciudad”; así, desde que ellos se fueron saliendo, él fue trayendo jóvenes de Tanleab al

negocio donde además todos reciben hospedaje en un cuarto ubicado en una planta alta del negocio.

En ocasiones, sobre todo en domingo –su día de descanso–, los patronos los llevan a trabajar a su rancho en el municipio de Allende en donde van a chapolear²⁴ y a cortar naranjas, actividades por las que reciben un dinero extra.

Actualmente Isaías coordina las labores de limpieza y de cerrar el negocio durante los fines de semana. La mayoría de ellos acostumbra salir juntos a divertirse los fines de semana en “discos” del centro de la ciudad, dada la ubicación de su trabajo.

Edgardo, de 25 años, también trabajó en el autolavado durante una temporada pero después se salió porque consiguió otro empleo como dependiente de una tienda ubicada en frente del autolavado. Actualmente él vive en una casa de renta por San Bernabé (al norte de Monterrey) y su horario de trabajo es de 10 de la mañana hasta casi la media noche. Esta nueva situación laboral lo obligó a cambiar de residencia, pero le permitió seguir manteniendo contacto cotidiano con sus excompañeros de trabajo.

A pesar de haber una constante movilidad de trabajadores en este negocio, los mismos *tanleabenses* se encargan de ocupar los puestos vacantes avisando a quienes ya se encuentran en la ciudad o bien trayendo a parientes y amigos desde Tanleab. A principios de 2007, Isaías trajo a un primo de Tanleab a trabajar en el autolavado, y fue él mismo quien se encargaba de enseñarle las labores.

Este joven, ya casado y con hijos, viene por temporadas a la ciudad, principalmente a trabajar como albañil; de hecho, a los pocos días de haber llegado, él mismo se fue a pasar un fin de semana con un pariente en la Colonia Pedregal de Topo Chico para ver si lo podía colocar en alguna construcción.

Esta versatilidad laboral demuestra una estrategia temporal de estancia en la ciudad, en la que se consiguen recursos por un interés de reproducción de la familia –la cual está en Tanleab–. Así, estar

²⁴ En Tanleab “chapolear” se refiere a deshierbar, cortar el pasto crecido y la maleza. Esto se realiza principalmente con el *güíngaro* y el machete.

en la ciudad supone la posibilidad de allegarse de recursos fuera del lugar de origen para permitir la reproducción familiar.

***Viviendo fuera del lugar de trabajo:
residencia entre familia y parientes***

Adelaida y Joel

El inicio de una vida conyugal conlleva a cambios importantes en el tipo de residencia y en las modalidades de inserción al mercado laboral entre los teenek. Como el caso de Adelaida (Grupo 1), quien después de embarazarse hace diez años tuvo que salir de la casa donde trabajaba en el municipio de San Pedro por disgusto de sus empleadores.

Después de regresar a la comunidad para tener a su hija y de dejarla encargada con su familia, regresó a la ciudad a seguir trabajando en el servicio doméstico para conseguir dinero para su manutención. Ella contactó a una agencia de colocaciones en San Nicolás donde le recomendaban que no incluyera en la solicitud de trabajo que era madre soltera, así consiguió nuevamente trabajos en diversos puntos de la ciudad.

Ella trabajaba “de quedada” hasta que conoció a Joel, un joven teenek originario de Lima, una comunidad del municipio de Ciudad Valles, con el cual se “juntó” y posteriormente tuvo otro hijo. Joel llegó a la ciudad en 1993 por la invitación de unos amigos de su rancho. Actualmente Joel se dedica a la albañilería y Adelaida “de entrada por salida” para una familia en la colonia San Jerónimo, ambos rentan un cuartito al fondo de una vecindad en la colonia Emiliano Zapata, muy cercana a la zona residencial de Cumbres, del que se enteraron por medio de una familia de Tanleab que antes rentaba allí.

Mientras ellos trabajan en la ciudad sus dos hijos estudian en Tanleab bajo el cuidado de la familia de ella. Ambos se encuentran ante el dilema de quedarse a vivir en la ciudad, donde desean comprar un terreno, o bien de regresar a la comunidad, pues también desean comprar un terreno en el rancho. Sin embargo, por el momento su vida familiar se organiza en ambos espacios, en Tanleab, donde están

sus hijos, y en Monterrey, donde ellos trabajan para procurar el sustento de todos. Es así que Adelaida y Joel procuran la reproducción de su familia en ambos lugares.

Bruno y Andrea

Otro caso es el de Bruno (Grupo 2) operario de una empresa nevera y su esposa Andrea empleada de lavandería en San Pedro y su pequeña hija. Ellos rentan un cuarto en una planta alta de una casa en la colonia 10 de Marzo.

Él llegó a Monterrey cuando tenía 18 años y se instaló con sus dos hermanos mayores, Ceferino y Germán (Grupo 2), en un cuarto que rentaban en la colonia Terminal. Ambos hermanos trabajaban de taqueros en diferentes puntos de la ciudad y uno de ellos lo colocó en el mismo oficio.

En el año 2000, un amigo de Tanleab le informó a Bruno sobre un trabajo en una empresa de seguridad privada, donde empezó a trabajar después de haber cumplido con los requisitos de papejería y un curso de capacitación. En esa época él vivía en la colonia Industrial y procuraba regresar cada seis meses al rancho; al poco tiempo, Germán se casó con una mujer originaria de Coahuila y se fue a vivir con ella a otra colonia en el norte de Monterrey.

Pero su hermano Ceferino iba y venía constantemente, se estaba cinco meses en Monterrey, regresaba a Tanleab donde se quedaba dos meses y luego regresaba a la ciudad, pues tenía a su esposa e hijos en Tanleab, hasta que dejó de regresar a la ciudad cuando consiguió un trabajo en el ayuntamiento de Huehuetlán.

En 2003 Bruno hizo su solicitud de trabajo en una empresa nevera y fue aceptado pues cumplió con el nivel de estudios y la papejería que le solicitaron. Después de varios meses de haber entrado un compañero lo invitó a rentar junto con él un cuarto en el centro de la ciudad. Bruno aceptó y los fines de semana lo visitaba allí Andrea para pasar los fines de semana juntos. En esa época ella se embarazó, pero continuó trabajando en la misma casa donde estaba, en la

colonia Del Valle pues ella hacía muy pocas labores domésticas porque sólo se encargaba de atender y hacerle compañía a una ancianita.

Ella regresó a Tanleab a tener a su niña, en una clínica del municipio de Aquismón, mientras él se quedó trabajando en Monterrey. Fue entonces que Bruno se puso a buscar otro lugar donde rentar para traerse a Andrea y a su bebé. Consiguió un cuarto en la colonia 10 de Marzo y ya de regreso e instalados en Monterrey ella se dedicó a cuidar a su niña.

Posteriormente, regresaron a Tanleab para casarse por el civil. Tiempo después Bruno sufrió un accidente por lo que su situación se complicó a tal grado que decidieron encargarse a su niña con su hermano Ceferino y su esposa en Tanleab, a quienes ya les habían pedido que fueran sus padrinos de bautizo. Después de seis meses, Bruno y Andrea regresaron para bautizarla y llevarla de regreso a Monterrey.

Al regresar a Monterrey decidieron mudarse para pagar menos renta y encontraron el cuarto donde actualmente viven. Cuando se desocupó uno de los cuartos de la casa le avisaron al hermano de Andrea, Federico, para que lo ocupara junto con su pareja, una joven nahua de Hidalgo, con quien ya tenía una bebita. Los fines de semana, Laura –hermana de Andrea y Federico (Grupo 2)– los visita y se hospeda con ellos. Laura trabaja como empleada doméstica “de quedada”.

Bruno sufrió otro accidente en su casa, el cual reportó en su trabajo como “enfermedad general”, por lo que lo incapacitaron con paga de medio sueldo. Debido a esto, Andrea se apresuró a buscar trabajo y lo consiguió en la lavandería de San Pedro. En este trabajo le dieron seguro y fue así que metieron a la niña en una guardería del IMSS.

Bruno también está ahorrando dinero para construir una casa en Tanleab para regresarse, aunque Andrea no está muy de acuerdo. Compraron un terreno y él le manda dinero a su papá para que se encargue de la construcción. Aunque este proyecto está en marcha, Bruno no descarta la posibilidad de conseguir un crédito en Monterrey para comprar casa, pues sabe que por su trabajo lo puede obtener.

Enrique y Violeta

Uno de los casos de residencia permanente en la ciudad es el de Enrique (Grupo 3), hijo de Francisca (†), y quien trabaja como obrero manufacturando tubos; su esposa es Violeta originaria de Tanleab, ella trabaja como obrera haciendo arneses de automóviles. Tienen dos niñas, ambas nacidas en la ciudad. Ellos viven en la colonia Rincón de Huinalá en una casa de Infonavit que consiguieron hace tres años juntando los “puntos”²⁵ de los dos. En ocasiones los visita su prima Ofelia, quien trabaja “de quedada”.

La madre de Enrique, Francisca, falleció hace ya varios años a causa de un tumor en la cabeza. Enrique nació en Monterrey, pero su madre lo dejó encargado en el rancho con su familia mientras ella trabajaba en la ciudad como servidora doméstica. Él vivió en el rancho hasta los 14 años cuando un primo lo invitó a ir a Monterrey, ambos llegaron a vivir con Francisca en la colonia Cañada Blanca, en el municipio de Apodaca, donde ella ya vivía con un señor mestizo originario de Ahualulco, San Luis Potosí.

Al llegar a la ciudad, él y su primo se pusieron a limpiar parabrisas en los cruceros de Apodaca, después se dedicaron a vender “helitos” en los camiones urbanos. Su primo iba y venía constantemente de su rancho, mientras que Enrique se quedó a vivir con su madre y su padrastro. Enrique ha trabajado en la obra y en talleres de manufacturas, pero también estuvo en un puesto de tacos en la colonia Centrito Valle. Optó por vivir una temporada con sus compañeros de trabajo –nahuas de Hidalgo–, quienes le ofrecieron compartir cuarto con ellos en la colonia Tampiquito. Enrique tomó esta decisión dada la enorme distancia y tiempo que le llevaba trasladarse desde Apodaca hasta San Pedro.

Enrique y Violeta se hicieron novios cuando la mamá de él, Francisca, trajo a Violeta a trabajar a Monterrey. Enrique y Violeta se casaron por el civil hace cuatro años. Ambos van cada año la

²⁵ Se trata del Instituto del Fondo Nacional de la Vivienda para los Trabajadores, el cual regula y procura el derecho social a la vivienda digna. Promueve un sistema acumulativo de puntos según años laborados para la obtención de facilidades crediticias en el mercado inmobiliario.

comunidad. A él le dicen sus tíos que en Tanleab tiene un terrenito que es de su madre, pero él dice que no quiere irse a vivir para allá, con lo que demuestra, además de ya estar pagando su propia casa, su firme intención de hacer su vida en la ciudad. Pero su decisión de permanecer en la ciudad también se refleja en su propia autoadscripción al espacio urbano y sus vínculos de parentesco.²⁶

Con ellos también vive Graciela (Grupo 3), hermana de Violeta quien, después de cumplir con los requisitos y con la capacitación, entró a trabajar como operaria haciendo pruebas de tarjetas de aparatos electrónicos en una empresa de Apodaca y contribuye en los gastos de la casa.

Josué y Magda

Otro espacio importante de asentamiento de *tanleabenses* se ubica en la colonia de clase baja Pedregal de Topo Chico, creada a mediados de la década de 1970. En ella se encuentran al menos seis familias originarias de Tanleab. La colonia es un barrio marginal que se ubica en las faldas de la cara norte del Cerro del Topo Chico,²⁷ en el municipio de Escobedo.

Ahí vive Josué (Grupo 4), obrero de una empresa de reciclado de aluminio, con su esposa Magda, obrera de una fábrica de mangueras plásticas,²⁸ junto con sus dos hijos, Diana e Isaac. En ocasiones Josué complementa sus ingresos haciendo trabajos de albañilería. Además todos ellos pertenecen a la Iglesia Bautista La Fe en la misma colonia.

En 1981 su tía Francisca (†),²⁹ hermana de su papá, invitó a Josué irse a Monterrey para trabajar en un negocio donde vendían “lonches”.³⁰ Llegó a Nuevas Colonias, colonia ubicada en la Loma

²⁶ Esto lo abordaré en el capítulo “Pertenencia y cambio sociocultural entre los teenek”, en el apartado *La nuevas generaciones “en” y “de” la ciudad. La opción de la identidad.*

²⁷ Esta colonia es reconocida por varios migrantes *tanleabenses* como el lugar donde hay más gente de la comunidad en la ciudad o donde más se concentran.

²⁸ Ambos laboran en empresas ubicadas en la zona industrial cercana a la misma colonia.

²⁹ Madre de Enrique.

³⁰ Comida rápida preparada con dos rebanadas de pan francés (bolillo) con jamón, queso y verduras en su interior, también conocidas como “tortas”.

Larga,³¹ donde vivía el dueño del negocio y allí mismo en su casa le dieron hospedaje.

Después su tía Francisca lo metió a otro trabajo como mozo en una casa en San Pedro. Luego de seis meses, Josué se fue a vivir a la casa de su tía Antonia, también hermana de su papá, en San Nicolás, donde trabajó en la construcción de una escuela que estaba en frente de esa casa. De allí se fue a vivir donde rentaba una amiga de su tía Francisca y después regresó a Tanleab.

En 1982, él aceptó ir a trabajar a un rancho en Soto La Marina, Tamaulipas. Luego de tres años de andar fuera por los ranchos, donde se dedicaba a mantener los potreros, hacer carbón y cortar leña, Josué regresó a Tanleab, donde su padre lo regañó por haber pasado tanto tiempo fuera y sin noticias de él, por lo que le dijo que ya no volviera a irse, pero Josué le pidió permiso de volver a salir porque le dijo: “es que quiero estar en la aventura allá, hombre, está muy bonito pa'llá”. Su padre finalmente aceptó y Josué regresó a Tamaulipas, pero después de un año en los ranchos se fue a Monterrey.

Llegó nuevamente a la ciudad en 1987 y contactó otra vez a su tía Francisca. Ella lo llevó a la iglesia católica en la colonia Urdiales, en Monterrey, donde trabajó por un año como mozo y monaguillo. Fue en ese entonces cuando la misma Francisca le presentó a la que ahora es su esposa, Magda³² y casi inmediatamente se juntaron, ambos dejaron sus trabajos y el consiguió un trabajo en un rancho en Cadereyta Jiménez, donde se dedicaron por tres meses a alimentar y vacunar cabras, borregos, ganado fino y gallinas.

En 1989 regresaron a Tanleab para tener a su primera hija y cuando volvieron a la ciudad se instalaron de manera irregular en un cuarto muy pequeño en Pedregal de Topo Chico. Al regresar a Tanleab para casarse por la iglesia, perdieron el terrenito donde vivían. Luego Josué regresó solo a Monterrey para seguir trabajando, se ocupaba en las obras en donde lo dejaban quedarse a dormir,

³¹ Cerro que se ubica sobre el lado sur del Río Santa Catarina.

³² La señora Francisca (†) también la trajo a ella por vez primera a Monterrey.

hasta que un tío lo invitó a irse a vivir con él a la colonia Valle Verde, al norte de Monterrey.

Además de trabajar en la obra, también vendía “yuquis”³³ en las calles. Ya en 1993, Josué tuvo la posibilidad de volver a Pedregal de Topo Chico en donde compró un terrenito barato con un cuarto fincado y fue cuando se trajo de vuelta a su esposa y su bebita. Ya instalados en el Pedregal, tuvieron a sus otros dos hijos, pero su hija mayor, Emma –en ese entonces de casi ocho años–, falleció de leucemia en 1996. Ella fue enterrada en el panteón municipal de Escobedo con el apoyo del DIF, de los miembros de la iglesia bautista a la que pertenecen y de algunos de sus familiares y parientes.

Este representa el caso de una pareja que después de empezar su familia se envolvió en un proceso de establecimiento permanente en la ciudad, y cuyas circunstancias les posibilitaron tener la capacidad económica de comprar una casita muy barata en una colonia donde ya tenían antecedentes de residencia y de parientes instalados; espacio en donde también establecieron nuevas relaciones sociales, principalmente con la iglesia bautista.

Fernando y Juanita

Fernando, hermano de Magda (Grupo 4), llegó en 1995 a la colonia del Pedregal de Topo Chico junto con su esposa Juanita. Ambos llegaron a la casa del primo de su cuñado, con él estuvieron sólo un año y después se salieron porque les pidió que ya se fueran de allí. Por lo que su cuñado Josué le ofreció se fueran a vivir con ellos a su casa, con la condición de que le ayudara a ir fincando su casa.

Actualmente Fernando trabaja por turnos como cortador de aluminio y vende nieves en sus ratos libres, sobre todo en las colonias cercanas, en las afueras de las escuelas, de las fábricas y durante los días de mercado.

Después de estar cuatro años con su cuñado, en 1999, a Fernando le prestaron un cuarto en la Iglesia Bautista La Fe, a la cual también

³³ Así se les nombra a los raspados de hielo de sabores.

pertenecen, con la condición de que pagaran los servicios. A los cuatro años, en 2003, el pastor les pidió el cuarto y entonces se fueron más arriba del cerro en donde, junto con otras personas, ocuparon un terreno como posesionarios con ayuda de la CROC, y aunque al principio fueron violentamente desalojados por la autoridad, con la ayuda de la central sindical afirman que su terreno ya “es legal”.

Hoy día, Juanita se dedica al hogar y en ocasiones lava ropa en casas. Aunque Fernando quiere regresar a Tanleab para “probar suerte” en la venta de frutas y verduras, Juanita no quiere pues ya casi no tiene a nadie allá, nada más a su mamá, y porque se siente más a gusto con las comodidades que la ciudad ofrece, pues aquí ya no acarrea agua ni leña; además tienen dos hijos varones que nacieron en la ciudad y que están estudiando la primaria, los cuales no saben el idioma.

Actualmente, con Fernando vive su primo Gonzalo y que trabaja en una empresa de reciclado de plástico *pet* cerca de la colonia. También vive con ellos el hermano de Juanita, Manuel, que trabaja en la misma empresa de reciclado de plástico. Asimismo, también vive allí una hermana de Fernando, Alicia, recién separada de su pareja y a quien le dieron hospedaje desde su separación junto con sus niños pequeños.

De esta manera, Fernando también se ha envuelto en un proceso de estancia permanente en la ciudad, determinada por la ayuda de sus parientes y por nuevos actores urbanos con los cuales ha establecido relación. Así, en diferentes momentos él fue ayudado por su primo, luego por su cuñado, después por la Iglesia Bautista y, finalmente, por vecinos adheridos a la central sindical que los apoyaron para conservar su terreno. Y después de conseguir su propio espacio residencial, aún de modo informal, se ha solidarizado con su hermana y parientes prestándoles un espacio donde vivir, así como él fue apoyado por otros.

Reflexiones sobre las formas de estar en la ciudad

Caracterizar las formas de residencia de los *tanleabenses* como *adentro y afuera del lugar de trabajo* surge de reconocer e intentar acotar las diversas realidades de su misma inserción laboral en la ciudad, la cual responde a los requerimientos de cada uno de los sectores que demandan sus servicios y mano de obra. Pero esta caracterización también permite delinear las diversas formas de *estar* en la ciudad de los *tanleabenses*, ya sea como residentes temporales o residentes permanentes, estatus que reflejan diferentes sentidos de adscripción que fluyen entre el lugar de origen y el lugar de destino, expresados en diferentes niveles de arraigo y pertenencia.

Como se puede apreciar a lo largo de todos estos casos, las formas de inserción laboral y habitacional en el AMM de los teenek de Tanleab están íntimamente ligadas al entramado de relaciones sociales intra e interétnicas que los migrantes conforman alrededor de su migración y vida en la ciudad.

Hay que comentar que todos los casos en donde los *tanleabenses* habitan en los mismos *lugares donde trabajan*, la residencia *grupal* que presentan Armando y Estela (Grupo 1), así como los jóvenes del autolavado, que poco a poco fueron acaparando un espacio de trabajo exclusivo, o en el caso de los albañiles que viven en las obras en construcción, es totalmente distinta a los casos de las mujeres jóvenes servidoras domésticas que tienen una *residencia individual*, pues aquellos conviven cotidianamente en el espacio de trabajo con su pareja o bien con amigos, familiares y parientes, lo cual también puede ocurrir en el caso de las empleadas domésticas y algunos mozos; como en el caso de Argelia y de Jorge, quienes trabajan en la misma colonia donde viven Armando y Estela en la tienda (Grupo 1), esta cercanía les permite verse con más frecuencia, no sólo los fines de semana.

Y como también lo ha demostrado Chavarria (2005) con los grupos estratégicos de mujeres que procuran conservar una cercanía

laboral, las empleadas domésticas presentan intensas relaciones con familiares, parientes y amigos que las mantiene en constante contacto y comunicación en la ciudad, lo cual supone la permanencia de relaciones en las que ellas refrendan sus lazos de solidaridad.

Es por esto que el término de asentamiento “aislado” propuesto por Durin (2006) carece de una correspondencia semántica aun con el mismo registro etnográfico reportado por la misma autora, quien también confirma la permanencia e intensidad de relaciones de las mujeres que laboran como empleadas domésticas “puertas adentro” con sus grupos de origen o de amistad en el ámbito urbano.

Asimismo, la *residencia individual*, aunque mayoritaria, no es exclusiva de las mujeres que trabajan en el empleo doméstico, sino también de hombres que laboran en la misma situación como mozos o jardineros, así como de aquellos varones que residen solos en ranchos, como el caso de la experiencia migratoria de Josué (Grupo 4) en Tamaulipas, cuyo “aislamiento” físico y social de su grupo de origen, dado por las mismas características del espacio en que trabajaba, se reflejó en la falta de comunicación con su familia por un largo período.

Entonces, estas formas de residencia *en los lugares de trabajo* no sólo se presentan entre sujetos solteros y solos, sino también en casos de parejas, dadas las circunstancias de los espacios laborales, en las cuales, además del caso de Armando y Estela (Grupo 1), también se pueden incluir a parejas que viven en ranchos cercanos al AMM, como en un momento fue el caso de Josué y Magda (Grupo 4).

Lo que sí parece ser una constante es que la *residencia en el lugar de trabajo* también supone una situación de trabajo y estancia temporal en el lugar de destino, al igual que en los casos de quienes han desarrollado una estrategia de trasladarse por temporadas a la ciudad para conseguir dinero y luego regresar a la comunidad donde está la familia, como el caso de Ceferino (Grupo 2), quien dejó de viajar a Monterrey una vez que consiguió un empleo estable en Huehuetlán.

O bien la residencia puede estar en ambos lugares, en el lugar de origen y en el lugar de destino como en el caso de hombres y

mujeres jóvenes que transitan constantemente en ambos espacios o en el caso de aquellos cuya familia está distribuida en estos dos lugares como estrategia de reproducción doméstica, como Adelaida y Joel (Grupo 1), quienes tienen a sus dos hijos encargados en Tanleab con la familia de ella mientras ellos dos trabajan para mandarle dinero para su manutención. Este último caso representa lo que Camus (2003 en Durin, Moreno y Sheridan, 2007, p. 31) ha dado por llamar doble residencia.

La estancia temporal en la ciudad también se demuestra claramente en la estrategia de Armando (Grupo1) y Bruno (Grupo 2) quienes al trabajar en la ciudad consiguen los recursos suficientes para edificar casa en Tanleab; en estos casos, el regreso a la comunidad se va materializando poco a poco, no es sólo una posibilidad. Sin embargo, esto también es relativo, pues la residencia temporal o permanente en la ciudad está determinada no sólo por la decisión de los migrantes de dónde vivir, sino también por el tipo de trabajo que se obtenga en la ciudad, pues quienes acceden a empleos en el sector formal se ubican en una posición económica favorable para obtener créditos de vivienda como Bruno quien no deja de lado la posibilidad de conseguir casa en la ciudad.

Dicha estancia permanente en la ciudad es muy clara en el caso de Enrique y Violeta (Grupo 3); o bien, las mismas circunstancias en que se desarrollan sus relaciones sociales también pueden dotar a los migrantes de las condiciones materiales para acceder a una vivienda propia como en el caso de Josué y Magda o el de Fernando y Juanita (Grupo 4), en cuyo caso el mismo contexto sociopolítico de acceso a la vivienda, aunque sea de forma irregular, mediante intermediarios sindicales, les ha dado la posibilidad de obtener un terreno propio.

Pero la inserción laboral no sólo está determinada por las redes sociales intragrupalas a través de las que fluyen información y contactos que facilitan conseguir un trabajo en la ciudad, sino también por el nivel de estudios con que cuentan los migrantes como el caso de Bruno (Grupo 2) quien al cumplir los requisitos formales obtuvo

sus últimos dos empleos como guardia de seguridad y empleado de una empresa nevera.

Asimismo, la dinámica laboral y habitacional de muchos de ellos muestra uno de los momentos más decisivos de su vida: la unión de pareja y la formación de una familia. Sin duda, una de las condicionantes más importantes para el cambio de *residencia en el lugar de trabajo*, ya sea *individual* o *grupal*, es la formación de una familia o el inicio de la vida conyugal (Durin, Moreno, 2008, p. 82), lo cual implica transitar hacia una residencia netamente *familiar/parental fuera del lugar de trabajo*, por lo que la necesidad de un espacio propio (más no necesariamente privado), al menos para los casos mostrados, se convierte en una prioridad, a excepción de aquellas parejas que, como Díaz (2007) registró, y de acuerdo a mi perspectiva, combinan una *residencia individual dentro del lugar de trabajo* con una *residencia fuera del trabajo*, pero que se imbrican con la “residencia de fin de semana”.

Aunque la situación conyugal puede influir enormemente para el establecimiento de una residencia permanente, ya sea en la ciudad o en el rancho, ésta no es determinante, pues existe el caso de Feliciano, que vive en Juárez y paga una casa él solo; esto no sucede en torno a una situación conyugal, sino más bien a una condición de suficiente solvencia económica dada por su trabajo.

Todos estos casos muestran que la inserción y movilidad habitacional y laboral de los *tanleabenses* en el AMM es cruzada por varios factores: 1) diversas variables estructurales como el género, la edad, la escolaridad del migrante; 2) por diferentes momentos del ciclo de vida y de reproducción social y vital –como el embarazo o enfermedad–, los cuales implican la manutención de ciertos vínculos sociales y afectivos en los que giran la solidaridad, reciprocidad e intercambio con el grupo de origen; y 3) por el desarrollo de nuevas relaciones fuera del grupo de origen, con las cuales los migrantes se vinculan de diversas formas a la ciudad. Inserción y movilidad urbana que se desarrollan a través de las dinámicas propias de las redes sociales intra e intergrupales.

En este sentido, en este capítulo he presentado una descripción que muestra las experiencias y procesos de inserción laboral y habitacional urbanos de los *tanleabenses* en el AMM que apoyen una reflexión sobre sus diferentes formas de situarse en la ciudad, de *estar* en ella, sus maneras no exclusivamente étnicas –desarrolladas también por otros *no indígenas*–, más bien estructurales, de llegar a la ciudad, de ocuparla, de transitarla, de trabajar en ella y vivirla, de forma permanente, temporal o cíclica.

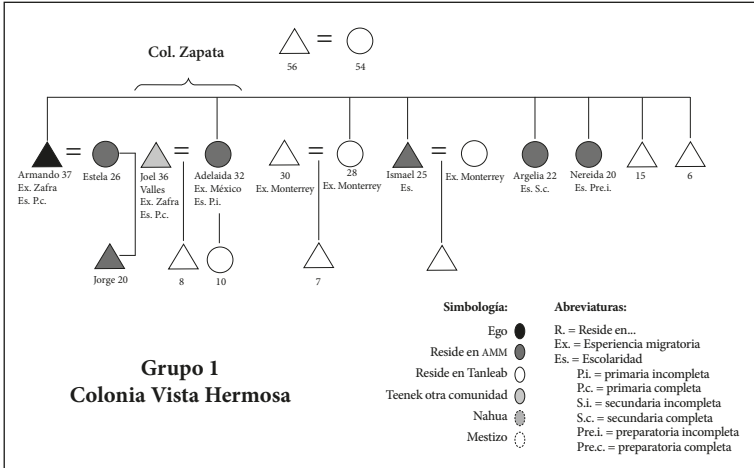
Aquí se ha mostrado que la formas de *estar* (trabajar y habitar) en la ciudad de los *tanleabenses* también reflejan circunstancias materiales y estrategias propias que tienen que ver con la forma de situarse en el lugar de origen y el lugar de destino, ya sea 1) como sujetos que transitan temporalmente por la ciudad y que visualizan su vida en el lugar de origen, 2) como sujetos que se hallan en la ambigüedad, pues hay quienes hacen su vida en ambos espacios –en los que se reparte la familia–, o bien porque tienen la posibilidad de hacer vida en uno u otro lugar, y 3) quienes asumen que su vida está en la ciudad y ya no más en Tanleab.

Sin duda, como mostraré en los siguientes capítulos, este marco de inserción y movilidad urbana y de dinámicas sociales también repercute en las maneras en que los *tanleabenses* expresan y conciben sus sentidos de pertenencia social y cultural entre ambos espacios, Tanleab y AMM, sentidos que están cruzados no sólo por el mantenimiento de anteriores relaciones y pertenencias, sino también por las que han construido en la ciudad con otros actores urbanos, relaciones en las que también desenvuelven su interacción urbana.

Finalmente, quiero dejar claro que en esta última parte del capítulo he definido “el adentro” y “el afuera” no sólo en relación al trabajo y el lugar de habitación, también he usado estas palabras en alusión a la estancia temporal y permanente de los *tanleabenses* en la ciudad. Aunque parto de la idea del “adentro” desde la ciudad, dentro de ella y fuera de ella, “el adentro” y “el afuera” es relativo a la misma situación migratoria de los *tanleabenses*. Para los migrantes temporales, “el adentro” es Tanleab y para los que han alcanzado una

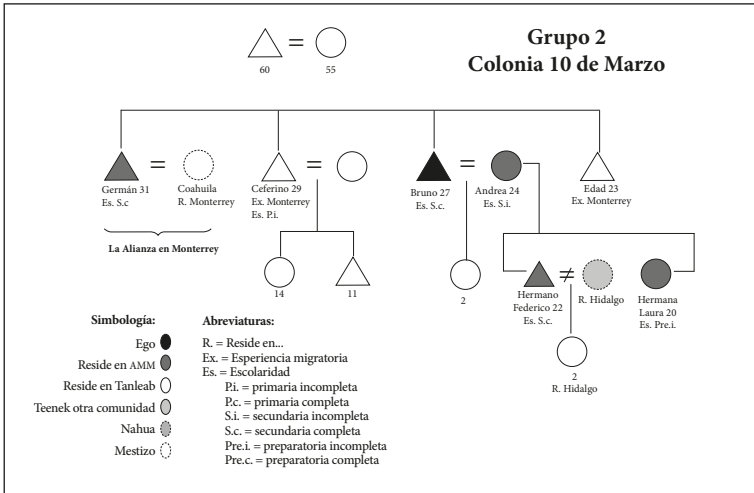
estancia más permanente “el adentro” es la ciudad, aunque los afectos y vínculos no dejan de estar en Tanleab.

Esquema. Grupo 1. Colonia Vista Hermosa



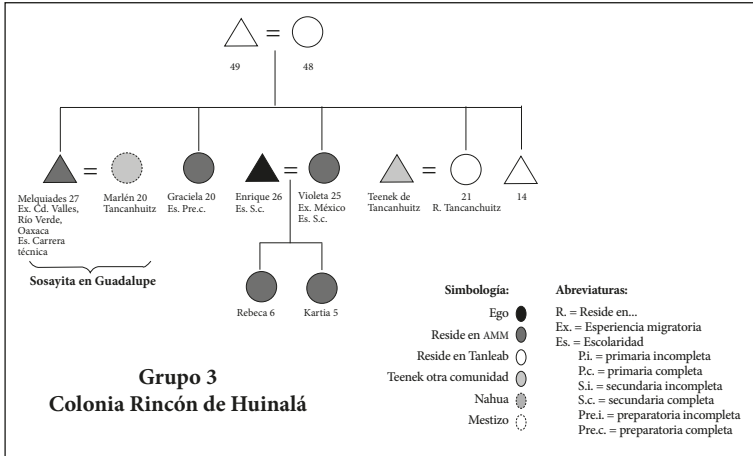
Fuente: Elaboración propia a partir del trabajo de campo.

Esquema. Grupo 2. Colonia 10 de Marzo



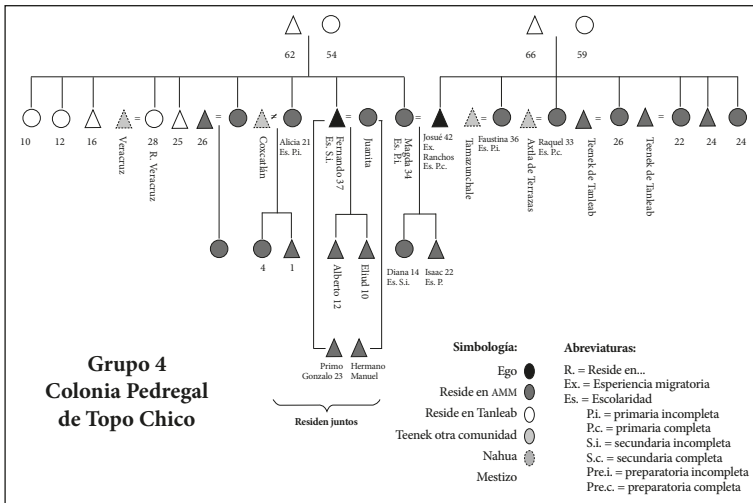
Fuente: Elaboración propia a partir del trabajo de campo.

Esquema. Grupo 3. Colonia Rincón de Huinalá



Fuente: Elaboración propia a partir del trabajo de campo.

Esquema. Grupo 4. Colonia Pedregal de Topo Chico



Fuente: Elaboración propia a partir del trabajo de campo.

LOS TENUES LÍMITES ENTRE LOS *OTROS* Y *NOSOTROS*. LOS ÁMBITOS DE *IDENTIFICACIÓN* EN LA CIUDAD

*La identidad concreta consta de lo semejante
y lo diferente. Máxime cuando las diferencias
suelen ser más cambiantes que las semejanzas.*

Pedro Gómez, *Las ilusiones de la "identidad"...*

La vida de los indígenas en la ciudad se desenvuelve en diferentes espacios o ámbitos de relaciones sociales. Por un lado, están los ámbitos que giran en torno a un *nosotros*, principalmente en el espacio doméstico y en las concentraciones residenciales que algunos grupos han creado en la ciudad –como los barrios étnicos de residencia contigua–, los cuales se sitúan como los perímetros centrales y más significativos de sus relaciones intrafamiliares e intragrupal; ámbitos que permiten la reproducción de los mismos patrones culturales y de organización propios del grupo y con lo cual refuerzan su sentido de pertenencia étnica (Martínez, 2004, pp. 103-109).

Y, por otro lado, considero los ámbitos o dominios de interacción ante los *otros*, en los diferentes espacios urbanos barriales, públicos, laborales e institucionales en los que los indígenas entablan contacto con diversos actores con los cuales deben comunicarse en español, pero, sobre todo, de quienes experimentan rechazo y trato discriminatorio; ante lo cual establecen diferentes estrategias de interacción que les permiten ser “vistos” o “pasar desapercibidos” en la ciudad de acuerdo a las circunstancias (Martínez, 2004, pp. 103-109). En este

sentido, tanto sus diferencias y semejanzas con otros actores sociales urbanos son percibidas, interpretadas y experimentadas de acuerdo con estos ámbitos.

En este capítulo me interesa mostrar las formas de auto y hetero-identificación social y cultural que los mismos migrantes construyen y con las cuales son percibidos en su interacción con la sociedad de destino, en torno a los diferentes ámbitos en los que desarrollan su vida en la ciudad, y que finalmente configuran –en los hechos– las distancias y las cercanías de las relaciones en las que están inmersos en el espacio urbano.¹

Es así que me concentraré en los ámbitos más significativos dentro de los cuales los teenek de Tanleab establecen relación entre ellos mismos como con la sociedad de destino. Estos ámbitos –que suponen por definición relaciones sociales– son el doméstico, el barrial, el laboral, el público (la ciudad misma) y el institucional; los cuales están íntimamente vinculados pues son espacios, tiempos y relaciones que están imbricados y a veces superpuestos unos con otros alrededor de relaciones definidas por el parentesco, el paisanaje o bien la amistad, incluso por el patronazgo y la feligresía; relaciones que a su vez permiten reconocer las delgadas líneas que delimitan la interacción entre el *nosotros* y los *otros*, de las dinámicas intra e intergrupales de los teenek de Tanleab que están en el AMM.

El ámbito laboral: entre el heterorreconocimiento y el ocultamiento

Sin duda, uno de los ámbitos más importantes de interacción y relaciones sociales que los *tanleabenses* desarrollan en la ciudad es aquel que se establece alrededor de las actividades laborales que desempeñan, como ámbito principal que determina en gran medida los tiempos y espacios de vivenciar la ciudad, además que el trabajo

¹ Las referencias temporales de las descripciones etnográficas aquí presentadas confluyen según el período de realización del estudio, entre los años de 2005 y 2007.

es en sí mismo una de las motivaciones y causas principales de su migración a la ciudad.

Considero pertinente mostrar algunos datos respecto a esto, para conocer las formas en que tanto los migrantes como aquellos con quienes están en contacto se ubican o son ubicados en el entramado de las relaciones de trabajo de acuerdo a su *diferencia cultural*, la cual es vivida e interpretada en medio de relaciones interétnicas tensas y afectivas y dentro de marcos de representación ideológica en la que ellos mismos se proyectan.

Por una parte, hay un reconocimiento implícito, vivido de las diferencias culturales en el espacio interétnico laboral en torno a situaciones de subordinación, respeto, empatía y solidaridad; por otra parte, también existe una suerte de ocultamiento de esta diferencia, especialmente de la lengua como marcador por excelencia del origen étnico, dada la experiencia y la reacción incómoda de los *otros* ante la manifestación de este elemento, los teenek evitan su uso para no ser blanco de tratos despectivos.

En el caso de las mujeres que trabajan en el servicio doméstico “de entrada por salida”, existe una percepción variable y situacional en cuanto a sus relaciones laborales y a su misma diferencia cultural. Adelaida (Grupo 1) trabajó en la colonia del Valle con una señora que hablaba griego; allí, la hija de la patrona se dio cuenta de que Adelaida hablaba otra lengua pues cuando hablaba por teléfono con su mamá ella combinaba palabras de español y *huasteco* y la misma niña le preguntaba muy interesada por palabras en su idioma. Adelaida impresionada afirmaba que la niña hablaba tres idiomas, español, griego e inglés.

Actualmente ella trabaja en una casa “de entrada por salida” en San Jerónimo (San Jemo) que consiguió a través de una agencia de colocaciones y afirma que sus patrones saben que ella habla *huasteco*, que es “de rancho” y que viene de San Luis pero que son muy respetuosos y la tratan muy bien, pues en ocasiones ellos mismos le llevan de comer cuando ella no alcanza a hacer la comida.

En este caso, Adelaida hace patente su propia diferencia cultural y la de sus empleadores, pues en la interacción cotidiana manifiestan sus formas de comunicación en el idioma propio, diferencias que, orgullosa, ella también define a partir de su origen territorial, y resulta notorio el buen trato que recibe de ellos. Aunque dentro del servicio doméstico hay dinámicas de relaciones laborales definidas por la explotación y el maltrato, también las hay de mayor respeto a la condición laboral y cultural de las mujeres indígenas.

Este es el caso de Estela (Grupo 1) que trabaja haciendo labores de limpieza en la casa y en la escuela de su patrona, en donde la tratan muy bien y además goza de la amistad de algunas de las maestras. Ella se ha alegrado mucho cuando, al finalizar el año, los patrones le han dado una cantidad de dinero extra como obsequio de Navidad. Sus patrones saben que ella habla *huasteco* y gustosos la acompañaron a su boda en Tanleab para conocer su rancho, pues en esas fechas andaban de paseo por la región, de hecho fueron padrinos de video de la boda.

Estela ha generado un cierto vínculo afectivo con quienes convive dentro de su trabajo; con los mismos patrones ha desarrollado una relación definida por la gratitud, no sólo ante los buenos gestos de ellos al darle dinero extra a su salario, sino también por acompañarla en su boda en su propio rancho.²

Así vemos que las relaciones desarrolladas en el espacio laboral están cruzadas por una serie de vínculos como el padrinazgo que son simbolizadas por el respeto y el agradecimiento que refuerzan los mismos sentidos de deber y compromiso en estas relaciones empleado-patronales. Pero, en otros casos, las relaciones laborales también están signadas por la misma *diferencia cultural*.

² Aunque esto es relativo y ambiguo, pues ella misma se queja de no recibir seguro social, lo cual le facilitaría sus constantes tratamientos por su enfermiza condición y que la motiva a cambiarse a un trabajo donde si tenga esa prestación. Pero su agradecimiento se confirma con el hecho de que, después de que no encontró a una muchacha de su rancho que la sustituyera, tuvo que regresar a trabajar allí hasta conseguir al alguien que la reemplazara para poder buscar otro trabajo.

Joel (Grupo 1) siempre ha trabajado en la construcción, y afirma que hay contratistas que prefieren contratar a la gente de los “ranchos” pues son más trabajadores que la gente de la ciudad, ya que desde que empieza el día hasta que acaba están trabajando, y hacen bien su trabajo, aprenden rápido; en cambio, argumenta que la gente de la ciudad es bien “mañosa”, que en la mañana se tardan en cambiarse y que muy pronto paran para almorzar haciendo mucho tiempo, y rápido se alistan para la comida; asimismo, antes de que acabe el turno, dejan de trabajar para cambiarse y dando la hora de salida se van. Por el contrario, la gente de los “ranchos” es más trabajadora, pues a eso vienen a trabajar y ganar dinero, argumenta Joel. Actualmente trabaja con gente del Topo Chico, con pura gente de aquí y a quienes considera como más “canijos”, pues “no se dejan” y “les contestan” a los contratistas; por ello prefieren contratar a gente de los “ranchos” porque no son contestones, aguantan más y se callan, agrega.

Estas mismas representaciones, sobre las “mejores aptitudes” para el trabajo de la construcción de los indígenas en contraste con los albañiles de la ciudad, son expresadas por los mismos contratistas. Fernando (Grupo 4) relata que la primera vez que llegó a Monterrey acompañado de su primo, se pusieron a buscar trabajo en San Pedro, al encontrar una obra le pidieron empleo al encargado, quien les dijo:

[...] nos dijo: ¿quieres trabajo? ¡Ah pus échele ganas! Los que trabajan aquí no vinieron hoy [lunes], son faltistas, quiero ver cómo trabajan ustedes, dicen que los de San Luis trabajan hasta los lunes, están toda la semana [...]. (E-11, Fernando, 2006)³

Como ambos llegaron a la ciudad sin dinero, le pidieron al encargado que les adelantara un dinero para poder comer, entonces les respondió condicionándolos:

[...] nos dijo: orita que vea cómo trabajan porque apenas van llegando, porque he visto que los que llegan de ese rumbo llegan bien trabajadores pero nomás se quedan un año o dos años aquí y ya los contaminan los de aquí [...]

³ Las citas que se presentarán en adelante, tomadas de entrevistas grabadas, se editaron para facilitar su lectura, procurando conservar su estructura y sentido originales.

[los patrones] no quieren gente que falte los lunes, quieren gente que trabaje toda la semana porque así sí les costea. (E-11, Fernando, 2006)

En el relato de Fernando se hace una clara distinción entre quienes vienen de San Luis y los de la ciudad, con lo que pareciera que hay una clara diferenciación entre unos y otros tanto por el lugar de origen como por su mejor disposición al trabajo y por el riesgo que ellos, los de San Luis, corren de amañarse como la gente de la ciudad. Pero Fernando también es consciente de que esta preferencia tiene que ver con los intereses de los mismos contratistas pues contratarlos a ellos si les “costea” (conviene).

Uno de los aspectos más importantes a considerar en cuanto a las relaciones laborales de los teenek en el AMM es la disposición a ocupar la mayor parte de su tiempo al trabajo –como en el caso emblemático de la empleadas domésticas “puertas adentro”– y de asumir una posición estrictamente disciplinada. Esto lo demuestra la mencionada “docilidad” de los trabajadores de la construcción, quienes se callan y se aguantan ante las disposiciones y condiciones del contratista, pero esto sin duda es una estrategia con la que los indígenas procuran conservar el empleo y mayores ingresos, aun y cuando esto vaya en detrimento del propio descanso y hasta de la salud misma.

Bruno (Grupo 2), quien trabaja en una empresa donde elaboran nieves, cuenta la decisión que tomó al recibir los consejos de sus compañeros de trabajo en razón de un accidente casero en el cual resultó con una fisura en una pierna:

[...] muchos me dijeron que lo hubiera reportado como enfermedad de trabajo, pero yo les dije que si se daban cuenta hasta me podían correr, mejor preferí reportarlo como enfermedad general y descansar un mes sin mucho dinero pero con trabajo seguro, ¡pos pa' qué le hago! (E-12, Bruno, 2006)

Así, Bruno prefirió recibir una incapacidad a medio sueldo durante un mes en vez de recibir sueldo completo para su recuperación. Esto se entiende como un acto de precaución ante la posible reprimenda de sus superiores en caso de intentar algo que él mismo

considera que no es correcto. Bruno asegura que en su trabajo los dueños son bien estrictos con los trabajadores, él mismo ha visto que en ocasiones son los mismos dueños quienes regañan directamente a los empleados que de plano no están haciendo su trabajo, y afirma que “gracias a Dios” a él nunca lo han regañado.

Bruno declara que los únicos días de descanso en su trabajo son los días 25 de diciembre y el primero de enero. El labora de lunes a sábado y los domingos asiste medio turno para trabajar horas extras, y a veces lo comisionan para hacer entregas foráneas.

Si bien la disciplina laboral por parte de los indígenas no sólo responde a una lógica exclusiva de las relaciones laborales en las que deben seguir órdenes y cumplir con reglas, sino también a que deben hacerlo como requisitos indiscutibles para la procuración de sustento en un contexto ajeno y extraño, es claro que esa actitud ante el trabajo no es exclusiva de los indígenas, ni mucho menos de los teenek, pero si demuestra la introyección de su posición subordinada en las relaciones de trabajo que les hace asumir, conscientemente, su potencial vulnerabilidad laboral como foráneos. Pues la mayor tolerancia de los albañiles teenek a las condiciones de trabajo es lo que, precisamente, ante los ojos de los empleadores, les caracteriza y diferencia de los albañiles de la ciudad, y por tanto esa “mayor resistencia” es percibida por ellos mismos y por los *otros* como un rasgo diferencial, es decir como un rasgo cultural o étnico, y no como lo que en términos prácticos realmente es, una mera estrategia de interacción laboral jerárquica, en la que el indígena migrante asume que se encuentra en una posición de mayor vulnerabilidad como mano de obra subordinada “no calificada” y fuereña.

Pero esta gran laboriosidad de los teenek también refleja su tendencia a asumir una ideología dominante sobre el valor positivo del trabajo arduo muy característico de la sociedad regiomontana; por lo que las interpretaciones de los empleadores y de los mismos teenek acerca del mejor perfil que tienen como trabajadores, así como de sus interminables y agobiantes calendarios y horarios de trabajo,

también muestran su acomodo dentro de una sociedad que se define a sí misma como pujante, tenaz e industrial.

Pero, la diferencia étnica, que a momentos transita entre la ambigüedad de los atributos negativos y positivos de los indígenas en el ámbito laboral, no se limita a una diferenciación entre los que son considerados “de la ciudad” y los de “los ranchos indígenas de San Luis”, sino también están presentes las relaciones con otros grupos étnicos.

Fernando (Grupo 4) afirma que en su primer trabajo como albañil también había trabajadores de la Huasteca, la mayoría de sus compañeros eran nahuas de Tamazunchale que, como él, se quedaban a dormir en la obra en construcción. Fernando cuenta que:

[...] me preguntaban de dónde eres, no pos soy de allá, entonces me dijeron ¡somos paisanos! Y nos invitaron a comer; habían hecho caldo de pescado pero a mí no me gusta el pescado, entonces nos dijeron que si no nos gustaba el pescado allí había frijoles, no pus mejor, les dije que es mejor el frijol que el pescado, me dijeron pus agarra de ahí, de un cuartito donde tenían todas [sus cosas], puro de Tamazunchale. (E-11, Fernando, 2006)

Fernando se identificó con sus compañeros de trabajo (nahuas) en tanto eran originarios de Tamazunchale, con lo cual se asumía como paisano de ellos por proceder de la misma región, pero también marcaba su diferencia con ellos en relación a las prácticas o costumbres de alimentación.

Pero sus diferencias no se circunscriben a una distinción territorial y de costumbres; en su actual trabajo como cortador de aluminio en Escobedo, Fernando comenta que allí conoce a un joven de Veracruz que también habla *huasteco*, de quien cuenta que también salió de su comunidad como él, pero ese chavo no es pobre, dado que su papá tiene muchas cabezas de ganado.

[...] allí en la fábrica hay uno de Veracruz que también es huasteco, nomás que ellos hablan un poquito diferente pero casi es igual, a veces platicamos en huasteco dentro del trabajo y los demás se nos quedan viendo porque no entienden, entonces nos preguntan: ¿pos que están diciendo, están diciendo algo de nosotros? Nosotros no entendemos, y les decimos que nos estamos riendo sólo porque nos entendemos. (E-11, Fernando, 2006)

Es así como Fernando asume su propia particularidad entre él y su compañero de trabajo a quien identifica como *huasteco* por hablar la misma lengua, aunque un poco diferente a la que él habla, por provenir de Veracruz, y al mismo tiempo marca una diferencia de status económico, pues su compañero *huasteco* veracruzano tiene antecedentes familiares de mejor posición económica definida por la “actividad ganadera” de su padre; esta, sin duda, en referencia a las representaciones y estructura de clase de su misma región de origen, donde la ganadería es vista como algo propio de las clases acomodadas y de los mestizos.

Pero Fernando también es consciente de las reacciones de desconcierto e incomodidad que provoca entre sus compañeros el hablar su propia lengua en el espacio laboral. Sin embargo, Fernando afirma que no se junta frecuentemente con nadie en el trabajo,⁴ dice que a veces habla durante la comida con otro “cortador” de Oaxaca. Dice que su compañero está todo moreno pero habla puro español y nada más acerca del trabajo. De esta forma se pueden apreciar los diferentes niveles en que Fernando se posiciona al manifestar su *diferencia cultural*, expresada de manera paralela en relación a orígenes territoriales, posiciones económicas, uso y diferencia de la lengua, así como a rasgos fenotípicos.

Pero esta suerte de retraimiento en las relaciones dentro del ámbito laboral vistas en el caso de Fernando, también es expresada por Bruno (Grupo 2). Él dice que en la empresa no tiene amigos, nada más buenos compañeros; se lleva bien con todos, pero no frecuenta a nadie fuera del trabajo.

En cuanto a sus compañeros de trabajo, Bruno dice:

[...] la mayoría de producción son de allá de San Luis, hay señores de Matehuala, de Aqualulco, de Charcas, de Coxcatlán, también hay un chavo de Tanlajás, pero no sé si él habla huasteco, creo que sí habla huasteco; los

⁴ Esta actitud de toma de distancia con sus compañeros de trabajo también tiene que ver con su adscripción religiosa, la cual detallaré en el capítulo “Persistencia y cambio sociocultural entre los teenek”, en el apartado “El cambio de religión. Los nuevos vínculos de una identidad demandante”.

otros son nahuas y los de Ahualulco nada más hablan español porque la mayoría del altiplano hablan puro español. (E-12, Bruno, 2006)

Bruno implícitamente homogeneiza los diversos orígenes de sus compañeros de trabajo al ubicarlos como procedentes de San Luis Potosí, pero inmediatamente distingue unos de otros al especificar sus particulares orígenes regionales y sus diferencias lingüísticas. Él casi no conoce al chavo de Tanlajas, pues trabaja en el área de producción y nada más se saludan.

Al preguntarle que si sus compañeros saben que él habla *huasteco*, él responde: “sí, los compañeros de allá sí, pero los compañeros de aquí casi no, pero los de allá sí saben que soy de Huehuetlán, que hablo huasteco, de dónde soy” (E-12, Bruno, 2006). Es así como Bruno se autodefine ante sus compañeros de trabajo, primero como originario de San Luis y después como lugareño de Huehuetlán, lo cual por relación territorial lo define como hablante de *huasteco*.

Afirma que los nahuas “de repente se saludan o se dicen cosillas así, a la hora de la comida se tapan acá [la boca], hablan en nahua, casi la mayoría son de San Luis” (E-12, Bruno, 2006). Y cuando los demás compañeros los escuchan, Bruno dice que ellos comentan “¡ah ca! ¿qué están diciendo?”, pero él mismo dice que ya lo toman como algo normal, y agrega: “pos creo que ya tienen mucho esos chavos, ya tienen como 5, 6 o 7 años allí, y cuando oyen que alguien dice una palabra lo toman ya como algo [natural]” (E-12, Bruno, 2006).

En el caso de Bruno, hablar en su lengua materna no es relevante, no sólo porque no tiene con quien hablar en su lengua en el trabajo, sino también porque él mismo no valora positivamente su propia lengua de acuerdo a su experiencia previa de educación formal, pues relata que se sentía avergonzado al entrar a la secundaria por no hablar bien el español, donde ya no les daban clases en *huasteco*. Esta sentida problemática se refleja en su negativa de enseñarle el idioma a su propia hija, en relación a la posibilidad de su futuro laboral y de emigración a la ciudad:

[...] no me gustaría que aprendiera así como nosotros vedá [...] porque pos tarde o temprano va a batallar cuando quiera conseguir un trabajo en la ciudad [...] yo sentí que batallé porque de repente no podíamos pronunciar ciertas cosas o no la decimos correctamente; y yo no quiero que eso le pase a ella, no quiero que batalle cuando ella salga a la ciudad, sobre todo que no tenga vergüenza de hablar, [...] cuando salimos a la ciudad hay muchas cosas que no sabemos pronunciar, sabemos como se dice en huasteco pero en español no, eso es lo que no me gusta [...] (E-12, Bruno, 2006)

En este sentido hay una suerte de rechazo de la lengua propia, pues es vista como obstáculo para alcanzar un mejor desenvolvimiento en el ámbito urbano y laboral donde domina el uso del español. Por ello el idioma propio se ubica negativamente en la experiencia de vida de Bruno como una fuente de insatisfacción personal y de vergüenza, pero, sobre todo, como un obstáculo en el futuro de su hija que, desde su propia perspectiva, invariablemente migrará y trabajará en la ciudad como él.

Pareciera entonces que en los casos de Fernando y de Bruno, el uso del idioma materno en el espacio de trabajo es un rasgo que delata su *diferencia cultural* ante los compañeros de trabajo, pues además de resultar un obstáculo de comunicación o no tiene ninguna pertinencia en un contexto laboral interétnico; y más importante aún, este mismo es asumido como un rasgo de potencial conflicto, ya sea de burla o de discriminación. De allí la relevancia de evitar su uso.

El ámbito público en los días de descanso

Uno de los momentos más importantes en que los teenek tienen la oportunidad de conocer la ciudad es durante sus días de descanso, los fines de semana, dado que en la mayoría de los casos sus actividades laborales absorben su cotidianeidad durante la semana.

Este es uno de los momentos más importantes de su sociabilidad intragrupal en la ciudad, pues ya sea que vayan a pasear y divertirse juntos a diferentes espacios públicos y recreativos, realicen reuniones y fiestas en casa de sus parientes y amigos o simplemente recorran la

ciudad, ellos reconocen su particular origen social y se diferencian de la gente de *otros* “ranchos” quienes son similares a ellos pero a la vez diferentes. Al mismo tiempo, son reconocidos por los *otros* mestizos quienes señalan la diferencia de los indígenas y los ubican en espacios característicos precisamente por el uso que hacen de ellos, por sus comportamientos y hasta por los mismos oficios que desempeñan; o bien los mismos teenek reconocen sus semejanzas y diferencias simplemente en el contacto y relaciones que entablan en la calle.

Es así que los teenek no sólo se reúnen y reconocen como grupo particular en el espacio público urbano, sino que también reconocen sus diferencias internas, sus similitudes y diferencias con *otros* indígenas, y visualizan la percepción que sobre ellos tienen los sectores mestizos con los cuales interactúan y comparten estos espacios. Uno de los espacios más relevantes en la estancia y convivencia de los teenek en la ciudad es la Alameda Central Mariano Escobedo, ubicada en el centro de Monterrey.

Los teenek en la Alameda: el espacio público de las diferencias y semejanzas entre los diversos otros y nosotros

Joel (Grupo 1) comenta que cuando él necesitaba trabajo como albañil, los mismos amigos lo “conectaban” o bien cuando no hay trabajo él sabe que en la Alameda van contratistas y maestros albañiles a contratar gente, de hecho, él mismo fue una vez a contratar gente de Tamazunchale a la Alameda. Así, la Alameda tiene un importante papel en las estrategias de búsqueda de trabajo por parte de los albañiles, así como de contratación de mano de obra por parte de los contratistas.⁵

De esta forma, la Alameda es considerada por los mismos teenek y por los *otros*, indígenas y *no indígenas*, como un espacio étnico, el cual es significado en relación al trabajo, pero también como espacio de diversión y encuentro con los “suyos”.⁶

⁵ Esto me fue confirmado por un contratista del municipio de Guadalupe quien en ocasiones ha buscado a trabajadores de San Luis en la Alameda.

⁶ Para obtener una visión más detallada de la Alameda y del uso que hacen de ella los migrantes indígenas véase Adela Díaz, *La Alameda los fines de semana. Espacio*

Cuando Fernando (Grupo 4) trabajaba como albañil y residía en la misma obra se llevaba bien con sus compañeros de Tamazunchale quienes le ofrecieron enseñarle todo sobre el trabajo, pero también le informaron a dónde podía ir a divertirse los fines de semana junto con su primo; les recomendaron que fueran a la Alameda:

[...] pos según que para quitar el cansancio, a dar la vuelta ahí nomás [...] uno de Tamazunchale nos dijo: orita entre semana es aburrido pero nomás saliendo el sábado se dan un baño, un peinado, un cambiado y se van a ver a las muchachas, se van a divertir [...]; no pues se llegó el sábado y le dije a Eligio que fuéramos a la Alameda [...] entonces fuimos a la Alameda y compramos nuestras cosas, antes había muchos puestos; estuvo bien porque ya pa' la seis o siete ya estábamos otra vez de regreso [en la obra]. (E-11, Fernando, 2006)

Este relato muestra claramente que la Alameda se ha configurado como un espacio al cual los residentes indígenas asisten principalmente los fines de semana para distraerse del trabajo, o también conseguirlo, pero donde principalmente tienen la posibilidad del flirteo y la diversión, además de comprar diversos artículos. Pero, sobre todo, la Alameda se ha conformado como un espacio de reunión y encuentro con sus familiares y paisanos en la ciudad, como lugar preferido para pasar los días de descanso.

Enrique (Grupo 3) cuenta que cuando era soltero acompañaba a sus primos y amigas de Tanleab a pasear a la Alameda y a las “discos”; y en caso de no ponerse de acuerdo con ellos, de antemano él ya sabía que invariablemente los encontraría los domingos en ese lugar.

La Alameda se ubica en la zona centro de la ciudad de Monterrey; en su extremo poniente se ubica la mayoría de los puestos que ofrecen diferentes productos y servicios a sus visitantes.⁷ En frente de la

estratégico de encuentro entre jóvenes indígenas [Tesis de Maestría en Artes, Facultad de Artes Visuales], Universidad Autónoma de Nuevo León, Monterrey, 2007.

⁷ Hay puestos de comidas preparadas, donde se ofrecen lonches, tacos, tortas y platicos regionales. También allí se encuentra la mayoría de los puestos de ropa de moda, puestos de celulares, de dulces, chicles, cigarros, agua embotellada y refrescos, puestos de música (norteña, cumbias, pop), de películas y videos musicales, también hay lustradores de calzado y en el centro poniente, alrededor de una fuente, se ubican personas que ofrecen “la foto del recuerdo”.

Alameda hay una plaza de locales comerciales llamada “Alameda” en la que hay una oficina de Telégrafos desde donde los migrantes mandan giros de dinero a sus comunidades. En una tienda de bisutería se anuncia una agencia de colocaciones de empleadas domésticas llamada “La Felicidad del Hogar” donde se concentran grupos de jovencitas a platicar. En diversos lugares como ventanales de comercios, paredes y postes de luz es común encontrar anuncios donde se solicitan “sirvientas” y personal para trabajar en talleres de aluminio y como guardias de seguridad privada.

En una de las calles que bordea la Alameda también se anuncia el servicio de llamadas de larga distancia mediante una grabación a todo volumen con la voz de “Don Rulo”,⁸ quien invita a la gente a hacer llamadas a bajo costo a lugares “tan lejanos” como San Luis Potosí.

Peculiar resulta que en el corazón de la Alameda hay un puesto –con forma de caja alargada– donde se ofrecen comidas típicas de San Luis Potosí, como enchiladas huastecas, bocoles, *zacahuilt* y tamales, las cuales se anuncian con una lona que muestra las fotografías de mujeres en vestido tradicional teenek. Los dueños del local provienen de Ciudad Valles y contratan a gente de allá para elaborar las comidas.

De esta forma, la ciudad, pero particularmente la Alameda, es un espacio que ofrece una gran diversidad de productos y servicios a sus también muy diversos visitantes, quienes precisamente han definido de manera particular la oferta comercial y hasta laboral del lugar, pues el mismo origen (territorial y cultural) de estos migrantes han determinado el surgimiento de servicios especialmente destinados a ellos, como el servicio de telégrafos, las casetas telefónicas de larga distancia, la comida regional del lugar de origen, la misma oferta de trabajo, principalmente en el servicio doméstico, hasta un servicio de paquetería que más adelante comentaré.

⁸ Personaje muy famoso de la radio local que representa la voz de un anciano malhablado y picaresco.

La diversidad de sus visitantes es notable,⁹ aunque predomina una población muy joven y que pertenecen a diferentes grupos lingüísticos. En cuanto a la diferenciación étnica en el espacio público, Armando (Grupo 1) señala que el idioma es la única manera en que puede distinguirse entre nahuas y *huastecos*, incluso entre los mismos huastecos, pues según su procedencia hablan diferente.

Pero los visitantes a la Alameda principalmente se diferencian por los estilos de vestir, de acuerdo con la moda del momento, aunque es precisamente por sus gustos y estilos que la sociedad local los homogeniza y los ubica socialmente como “nacos”.¹⁰ Muchos de ellos y ellas portan teléfonos celulares.

Todos ellos pasean entre los andadores internos y externos de la Alameda; ya sea que vayan en grupos exclusivos de hombres o mujeres, o bien mixtos, o parejas de hombre y mujer acompañados de otra persona o de varias parejas. En los andadores externos, que son los más anchos, tanto mujeres como hombres caminan en actitudes de coqueteo, cuyos contactos hacen mediante miradas y sonrisas que en algunos casos llevan a la plática.

En los corredores internos hay bancas donde se sientan parejas o grupos de mujeres jóvenes que comparten la misma banca. También hay muchas personas que se sientan sobre el césped, en donde también se juntan grupos de jóvenes. Allí también se encuentran con los suyos, con quienes conversan, en muchas ocasiones en su propia

⁹ Es importante aclarar que la Alameda también es frecuentada por otros grupos sociales; entre ellos destacan las personas de la tercera edad, quienes asisten asiduamente entre semana pues allí se ubica una oficina del Instituto Nacional para la Atención del Adulto Mayor (Inapam); también asisten entre semana grupos de niños y adolescentes del Pentatlón Deportivo Militarizado Universitario (PDMU) para realizar prácticas deportivas y militares.

¹⁰ En el caso de los hombres, predominan ciertos tipos de vestimentas, algunos andan de tipo *vaquero* con sombreros de ala cerrada y pantalones de mezclilla, con botas y hebilla gruesa y cinturones piteados; otros jóvenes visten tipo *cholo* con camisas y pantalones holgados, pañoletas en la cabeza y coloraciones en el cabello, con aretes o *piercings*, otros visten de negro, tipo *rockers*, algunos otros van vestidos con ropas más discretas, como los militares que además se distinguen por su corte de cabello. Entre las mujeres la ropa varía mucho; sin embargo, hay jovencitas que visten más ceñidas y escotadas que otras, hay quienes usan minifalda, y algunas andan con pantalón, de falda mediana o larga, con blusa de manga corta o larga, y algunas más adoptan modas de *cholas* con pantalones hasta la cadera. Muchas de las jovencitas usan maquillaje, en algunos casos muy recargado.

lengua, sobre sus intereses y se actualizan acerca de la vida de amigos, familiares o parientes.

La visión de la Alameda como un espacio de coqueteo y búsqueda de pareja es asumido por Bruno y Andrea (Grupo 2) quienes afirman que cuando eran solteros iban de vez en cuando allí, pero ahora que ya están casados y con su hija ya no van pues consideran que a la Alameda nada más se va a “noviar”.

Esta carga simbólica sobre el espacio también es confirmada por Enrique (Grupo 3) que salía de “cotorreo” los domingos a la Alameda y a la disco con sus primos y primas de Tanleab, así como con unos compañeros nahuas de su trabajo originarios de Hidalgo. En ese entonces, él conoció a una chava de Hidalgo y se hicieron novios, se la presentó uno de sus compañeros nahuas quien ya tenía novia, pues este le pidió de favor que le “hiciera segunda”; salían los fines de semana e iban a dar la vuelta a la Alameda.

Pero en el centro de la ciudad, donde se ubica la Alameda, los teenek también recorren otros lugares de paseo y entretenimiento a los cuales asisten generalmente en grupos o en pareja. De hecho, en la misma sección de puestos de la Alameda se encuentra uno que de manera especial brinda el servicio de paquetería, el cual es usado por muchos de los jóvenes para poner a resguardo sus pertenencias, como bolsos o mochilas, mientras ellos pasean por la Alameda o bien mientras asisten a las discotecas las cuales visitan hasta altas horas de la noche.

Es así que algunos comerciantes de la Alameda han identificado a esta población no sólo en relación a su diferencia social y cultural, sino también a sus propias necesidades y maneras de “andar” en el centro de la ciudad, de usar el espacio urbano y su oferta de diversión y entretenimiento.¹¹

Los jóvenes de Tanleab que trabajan en el autolavado acostumbran cada fin de semana asistir juntos a bailar y tomar alcohol en las

¹¹ La importancia que para algunos de estos jóvenes tiene su interés de experimentar la ciudad y sus diversiones llegan al extremo cuando esto provoca conflictos maritales y hasta económicos por el excesivo gasto que ello implica y con ello cambian de hábitos de esparcimiento.

discos del centro, en las que se divierten hasta cerca de las tres de la madrugada, pero ha ocurrido que dentro de estos lugares o en la salida se han envuelto en pleitos con otros jóvenes. En una ocasión, a un joven de Tanleab le pegaron en el ojo con una hebilla dentro de una discoteca. Ante estos riesgos, hay quienes prefieren asistir a las cantinas para “tomar calmado”.

Pero estas formas de diversión también son estigmatizadas por algunos migrantes. Armando (Grupo 1) considera que el dinero que la gente gana en la ciudad no sirve de nada si se malgasta, pues dice que: “otros empiezan a agarrar las tomaderas, se emborrachan mucho y ya después se terminan el dinero y pierden la cabeza [...]” (E-07, Armando, 2007). Además del despilfarro que supone la diversión de fin de semana, Armando considera que la gente que acostumbra andar de “parrandas” se expone a mayores riesgos, a que les roben su dinero pues “Monterrey también es peligroso” (E-07, Armando, 2007).

En este sentido, los *otros no indígenas* han construido representaciones de los indígenas alrededor de sus formas de divertirse en la ciudad y de usar los espacios del centro durante sus días libres. En una ocasión, un grupo de evangelizadores protestantes se instaló con micrófonos y bocinas en la Alameda para difundir la palabra de Dios y aconsejar a la gente. El predicador hablaba de los vicios y de las personas “desviadas” y “aberrantes” que se juntan en la Alameda como las prostitutas, los homosexuales,¹² los drogadictos y alcohólicos.

De acuerdo a la afirmación de que Monterrey se está convirtiendo cada vez más en una “ciudad de vicios”, el predicador advertía sobre los riesgos que corren las mujeres que paseaban en la Alameda y, dirigiéndose a ellas, les decían que podrían quedar embarazadas de los jóvenes que en ese momento las estaban seduciendo. También hablaba de la mala influencia de las drogas y el alcohol y de los daños que les podría causar en su vida.

¹² Desde hace ya varios años la Alameda también es frecuentada por grupos y parejas de homosexuales, por lo que no es de extrañar que, en un contexto ideológicamente conservador, en torno a ellos se haya desarrollado uno de los tantos estigmas que, para mucha gente, caracterizan a la Alameda como un espacio de vicios y perversión.

Asimismo, se dirigía directamente a los jóvenes que venían de sus “ranchos” a buscar trabajo y que en ese momento paseaban por la Alameda; les decían que se veían ridículos tratando de imitar las modas de la ciudad y que no debían de avergonzarse de hablar sus “dialectos”, que en esos momentos solamente estaban a merced del pecado y haciendo cosas indebidas.

Es así que el predicador proyectaba sus representaciones de los indígenas que usan este espacio, como sujetos inmersos en un ambiente de inmoralidad y perversión, que los hace potencialmente víctimas y actores de conductas reprobables. Enunciaba esta condena al mismo tiempo que distinguía las características étnicas de sus visitantes (originarios de los “ranchos”) a quienes reprochaba sus gustos por vestirse a la moda y dejar de hablar sus idiomas, lo cual se puede entender desde las mismas normas de corporalidad del predicador, hasta por una visión idílica del indígena típico, envuelto en sus tradiciones, vestuario tradicional y lengua.

Sin duda, esto muestra que, en los hechos y en medio de relaciones instrumentales (comerciales y de servicios) y afectivas (parentales, de paisanaje y sentimentales), las formas de representación sobre quienes usan este espacio también configuran las representaciones sobre el espacio mismo.¹³

Sin embargo, la Alameda no sólo funge como espacio de distracción o donde encuentran diversos servicios y hasta trabajo, sino que también los mismos migrantes la usan como lugar de reunión estratégica y de organización para diversos fines. Allí fue donde se colectaba el dinero del primer viaje en autobús a Tanleab y también fue el punto de reunión de los paisanos para abordar el camión que los llevaría a su rancho.

Fue precisamente Laura (Grupo 2), quien asiste frecuentemente la Alameda, la que le informó a su hermana y cuñado del viaje de fin de año que Enrique (Grupo 3) estaba organizando, y fue la misma

¹³ Véanse las representaciones que sobre este espacio y sus visitantes ha construido la sociedad local en la tesis de Adela Díaz (2007, pp. 175-193) ya antes citada.

Laura quien se encargó de llevar el dinero de ellos para entregárselo a Oralia, otra de las organizadoras, en la Alameda, pues “allí se juntan los de aquí y de otros ranchos”, “allí todo mundo sabe, todos conocen” (E-06, Enrique, 2006).

Para Oralia fue más conveniente recoger el dinero allí, en vez de buscar a los paisanos en sus lugares de trabajo o de residencia y recorrer grandes distancias de una colonia a otra. Aunque ella no visita mucho ese lugar, pues considera que allí sólo van “borrachos”, reconoce la Alameda como un lugar de encuentro con amigos y parientes de Tanleab.

Para el caso de la organización del viaje, la Alameda se usó como punto de contacto en tanto es un lugar conocido por la mayoría de los migrantes de Tanleab, y con ello se demuestra la importancia que tiene este espacio en la ciudad, pues al ser reconocido como un lugar de encuentro se ha convertido en espacio privilegiado para el flujo de información, de dinero y hasta de personas, ya que desde allí partieron a su comunidad de origen.

El hecho que la Alameda sea un lugar privilegiado de contacto y reciprocidad también se confirma con lo siguiente. En ocasión de los preparativos de la boda religiosa de Armando y Estela (Grupo 1), estos citaron en la Alameda a primos y amigos para solicitarles su cooperación económica para solventar algunos de los gastos de la boda. Allí mismo, Argelia (Grupo 1) se encargaba de coleccionar entre los paisanos el dinero que se destinaría para una “donación que mejoraría a la comunidad”. Sin embargo, ella devolvió el dinero que había alcanzado a juntar, pues algunos migrantes ya habían empezado a dudar del buen uso del dinero.

Entonces, la Alameda se ha constituido como el espacio público más relevante para los *tanleabenses* en la ciudad como centro de relaciones sociales de fin de semana para reunirse y sobre todo para divertirse. Pero, principalmente, en la Alameda los migrantes

reproducen sus diferentes relaciones de grupalidad,¹⁴ pues dentro de él, a momentos, se reconocen ellos mismos como gente de un mismo “rancho”, diferenciándose de los que vienen de otros “ranchos”; con ello reconocen su pertenencia a una gran masa social (de indígenas) pero heterogénea (de diferentes “ranchos”), dentro de la cual se distinguen de todos aquellos que usan ese espacio.

Pero la Alameda, como lugar ubicado en el corazón mismo de la ciudad, también les permite entablar un contacto más estrecho con la ciudad misma, desde donde recorren sus calles y conocen sus lugares (Díaz, 2007), pero en el que también entran en relación con otros sujetos fuera del grupo de origen, y entre los cuales circulan objetos, mercancías, dinero, afectos, símbolos y elementos culturales.

En este sentido, y como señala Díaz (2007, pp. 7, 107), la Alameda funge como un espacio *nodal* de interacción entre los diferentes actores urbanos (otros indígenas y mestizos) y ellos (como grupo particular), pues en él entablan contacto con la ciudad (sus lugares y sus servicios) y con el grupo de origen con el cual mantienen vínculos de reciprocidad y solidaridad.

Finalmente, la Alameda es un espacio de relación y reconocimiento entre los diversos *otros* y *nosotros*, pues es percibido y vivido en torno a una conciencia y estrategias colectivas de interacción, en las cuales se asumen diferentes niveles de pertenencia. Pues también es un espacio en torno al cual confluye una serie de representaciones con las que asumen tanto su propia colectividad –socialmente amplia y particular, es decir como indígenas en general, pero de distintos “ranchos”–, como sus diferencias internas –modos de vestir, formas de comportamiento moral y los grupos familiares o de amigos en los que se mueven.

¹⁴ Considero a las *relaciones de grupalidad* de manera contextual y situacional. Pues suponen momentos de interacción social que activan y/o ponen de manifiesto los vínculos y relaciones ya sea con el grupo familiar y parental, con el grupo de amistades y grupos expresivos o de interés, con el grupo de paisanos a niveles local o regional, o bien con el grupo etnolingüístico.

Andando en la calle: los matices de la semejanza y la diferencia

Pero estas formas grupales de andar la ciudad y conocerla no se restringen a este espacio altamente significativo, pues ellos también reconocen y conocen la ciudad visitando y transitando otros de sus espacios. En los días de descanso también visitan a familiares, parientes y amigos que residen en otros puntos de la ciudad, sobre todo en las colonias populares de la periferia urbana. También aprovechan estos días para hacer el mandado en los supermercados cercanos a sus casas.

Algunos de ellos han organizado paseos entre sus propios familiares para conocer juntos otros lugares recreativos como los parques populares y zoológicos tanto dentro de la ciudad como en los municipios cercanos.¹⁵ Pero en su constante ir y venir por las calles de la ciudad los teenek también se encuentran en situaciones que los posicionan de manera específica ante quienes entablan contacto. Tal es el caso de Fernando (Grupo 4) quien cuenta que

[...] a veces me han salido señores que me han dado de comer aquí por Soriana; de repente un taquero me dijo: ¿hola, qué pasó?, ¿de dónde vienes? Y le respondí: soy de la Huasteca, entonces me dijo: como que te conozco, no pos yo no te conozco le dije, na' vengase a echar un taco me dijo, ¡ah, bueno, pos si es gratis sí! [...] vengase pá catorce [risas]. (E-11, Fernando, 2006)

No es casualidad que en este caso Fernando usará la frase “soy de la Huasteca” para ubicarse ante el taquero quien trataba de identificarlo con algún conocido de él. En esta situación, Fernando identificó en el taquero ciertas características desde las cuales afirmarse específicamente como originario de la región Huasteca le supondría una situación de empatía, sobre todo al recibir del taquero un saludo amigable –probablemente Fernando también identificó al taquero como originario de la Huasteca en tanto es uno de los oficios más

¹⁵ Dentro de la ciudad, Parque Tucán, Parque Aztlán, Parque Canoas, Parque España, Parque Zoológico La Pastora; fuera de la ciudad, Cascada Cola de Caballo en Santiago, Bioparque Estrella en Montemorelos.

comunes de los migrantes en la ciudad o bien por rasgos físicos, indumentaria o acento.

Pero aunque esto puede ser muy ambiguo, queda más claro en el siguiente relato de Fernando, que enunció inmediatamente después del anterior, sobre un señor “güero” que vende carne asada y frijoles en la calle y quien lo invitó a comer, pues a Fernando no le alcanzaba el dinero más que para un vaso de frijoles:

[...] me dijo: ¿pus de donde vienes tú? Le respondí: no pus de (ininteligible) todavía más adelante, entonces dijo ¡ah, yo soy de Victoria!, ah qué caray le digo, enton's somos de cercas, sí, pos somos paisanos, dijo, nomás que yo tengo mi negocito y a lo mejor tú trabajas en la obra pero pus somos iguales, lo que pasa es que uno a veces se cree cuando ya tiene un trabajo mejor pero yo no soy así, yo le doy la mano a cualquiera, pus total como hablas no me afecta a mí. (E-11, Fernando, 2006)

En este caso el “güero” –rasgo significativo que lo caracteriza y diferencia de él mismo–, primero identifica a Fernando como paisano por el lugar de donde viene, pero inmediatamente después marca, de manera positiva, su diferencia con él al suponerlo ser un trabajador de la obra, pero sin denostarlo, afirmando que, aunque él mismo tenga un mejor trabajo, “somos iguales”. Todo esto hace suponer también una diferenciación étnica por el idioma, que se confirma cuando el “güero” dice que a él no le afecta “cómo habla” Fernando.

Aquí se puede constatar cómo las percepciones y representaciones sobre el *otro*, tanto del mestizo, de otros indígenas y hasta del propio Fernando, definen de manera cotidiana las posiciones de las relaciones sociales en la interacción cotidiana de los *tanleabenses* en la ciudad.

En el caso de Fernando, su definición ante los *otros* (indígena y mestizo) como originario de la Huasteca le permitió obtener beneficios inmediatos (comida). Así su identidad social –la proyectada por él y la percibida por los demás– le permitió, en estas dos situaciones, reconocer y afirmar los contornos que lo ubican dentro de la sociedad local, es decir, tanto las características que lo igualan como aquellas que lo distinguen de los demás integrantes de la sociedad

local, inmigrantes también. Características centradas en el lugar y región de origen, el oficio y el idioma.

El ámbito doméstico: viviendo dentro y fuera del trabajo

Sin duda, uno de los ámbitos más significativos de la experiencia urbana de los teenek se encuentra en el espacio doméstico, el perímetro más íntimo de sus relaciones sociales e interacción intragrupal. Sin embargo, para quienes viven *dentro del lugar de trabajo*, este espacio puede ser considerado al mismo tiempo como ajeno pero en el que también se pueden desarrollar relaciones a un nivel intergrupar, e igualmente este espacio ajeno puede ser “estratégicamente propio” pues en él es posible que los teenek desarrollen relaciones a un nivel intragrupal.

Por otro lado, las dinámicas interfamiliares se pueden visualizar en el espacio doméstico, y las cuales también son significadas por las diferencias sociales y étnicas, sobre todo debido a los matrimonios interétnicos, uniones mixtas donde las relaciones interfamiliares y domésticas no sólo se desarrollan conforme a vínculos afectivos y de solidaridad, sino también en medio de tensiones y conflictos; y que en algunos casos, al ubicarse en espacios domésticos contiguos o vecinales no necesariamente supone relaciones más cercanas entre familiares.

Pero generalmente es en los espacios domésticos, primordialmente los que se hayan *fuera del lugar de trabajo*, donde los teenek se reúnen con los suyos, con familiares, parientes, amigos y paisanos para pasar los días de descanso juntos y así reforzar sus lazos y afectos.

Son precisamente las fiestas la ocasión ideal para estrechar las relaciones al interior del grupo de origen; son los momentos más esperados por ellos para pasar un buen fin de semana. Los que viven *dentro del trabajo* se trasladan a casas o cuartos de renta de sus familiares y paisanos para compartir la comida y la bebida, para

conversar en *huasteco*, divertirse y descansar; pero también una oportunidad de tender nuevas relaciones, nuevos vínculos hacia fuera del mismo grupo, con vecinos u otros grupos de adscripción de *no indígenas* o mestizos.

Viviendo en el trabajo: nosotros en el espacio doméstico de los otros

Armando (Grupo 1) trabaja y vive dentro de una tienda de abarrotes, donde acomoda mercancía, atiende a clientes, recibe a repartidores, lleva víveres a domicilio, limpia, hace mantenimiento al local y cocina para su patrona quien también vive allí. Descansa únicamente los domingos después de las doce del mediodía.

El espacio “doméstico” de Armando y su esposa Estela es su dormitorio, el cual forma parte de un tejaban (construcción de madera) que se localiza en el parte trasera de la propiedad. Dicho tejaban también tiene un cuarto central que sirve como bodega, y en la parte derecha hay un acceso que dirige al baño y regadera por un pequeño pasillo. Hay un patio intermedio que divide a la tienda y el cuarto de ellos. Ellos preparan y comen sus alimentos en la misma cocina de la patrona, dueña de la tienda. En este caso, Armando y Estela se acomodan a las posibilidades que el mismo lugar les otorga, en el cual realizan sus actividades “domésticas” cotidianas, pero en un rango delimitado en el patio trasero de la tienda, cuyos espacios y menaje, a excepción de su cuarto, comparten con la patrona que vive allí mismo y también con los familiares que la visitan. Por tanto, la privacidad que pueden obtener en este espacio se restringe al dormitorio de ambos.

La patrona de Armando, como él la llama, nació en Guanajuato y fue criada en Monterrey. Desde 1968 ella ha empleado a “pura gente trabajadora de San Luis”, entre ellos a un mestizo de Charcas y a jóvenes de Axtla de Terrazas y de Hidalgo, y en una ocasión vivió allí una anciana de Salinas, San Luis Potosí, que vendía plantas, y quien también preparaba de comer a la señora y a su familia. La “patrona” recibe esporádicamente la visita de alguno de sus exempleados, ya

sea para que les invite algo de comer o para pedirle dinero prestado sobre todo cuando están desempleados.

Ella misma asegura que la gente que ha trabajado allí es tratada como si fueran miembros de la familia, pues se sientan a la misma mesa que su familia y comen lo mismo, “comían vasto como si fueran hijos de nosotros”. Asegura que Armando le ha dicho que ella tiene la culpa de acostumbrarlos a vivir mejor y por enseñarles a comer bien, a comer “vasto”.

Pero esta relación “armónica” e “integradora” contrasta con el hecho de que en ocasión del partido de la final de la Copa del Mundo de fútbol, en julio de 2006, la familia de la señora se congregó en la cocina de la tienda para ver la transmisión televisiva mientras que Estela y su hermano, que estaba de visita, también veían el juego pero dentro de su cuarto. Esto refleja no sólo situaciones específicas de convivencia cotidiana entre la familia de la patrona y Armando y Estela, sino que también hace considerar los límites de interacción entre ellos de acuerdo al lugar que ocupan en sus relaciones sociales, pues finalmente Armando y su esposa ocupan una posición subordinada definida por la situación laboral de él como mozo. E igualmente las dinámicas diarias están matizadas por el mismo carácter de las relaciones cotidianas en las que se desenvuelven, no carentes de tensiones y conflictos.

Pero estas relaciones diferenciadas también se reflejan en la conciencia que ella tiene de la característica particularidad cultural de Armando. Ella afirma que sabía que sus anteriores empleados hablaban “dialecto”, pero nunca los escucharon hablarlo, y fue hasta que llegó Armando, quien recibe visitas muy seguido, que los oyeron hablar entre ellos su idioma, pero riendo dice que no sabe si están hablando mal de ellos.

Esto último también hace considerar que la situación residencial de Armando en el lugar de trabajo no ha implicado la disminución de su contacto con su familia, parientes y amigos de Tanleab. Armando y Estela reciben las visitas de sus respectivos hermanos y

hermanas, que trabajan “puertas adentro” en la misma colonia, ya sea entre semana o los fines de semana.

En algunas ocasiones los cuñados de Armando le han ayudado en las labores pesadas que le son encargadas en la tienda. Pero también reciben visitas esporádicas de otros amigos, como a Estela que la visitan esporádicamente amigas nahuas que son originarias de Matlapa y de Tamazunchale a quienes conoció antes de casarse.

Las hermanas de Armando, sus primas y amigas han tomado como punto de reunión la tienda, en donde se juntan para salir en grupo a pasear al centro de la ciudad, especialmente a la Alameda. Armando asegura que él mismo ha colocado como sirvientas a algunas muchachas en casas, pues tiene muchos “conocidos”, vecinos de la colonia que son clientes del negocio, y quienes llegan a la tienda o hablan por teléfono para pedir “recomendaciones” de muchachas para que vayan a trabajar a Cumbres y a San Nicolás. Fue así como colocó a sus hermanas y primas.

Esto último también hace considerar que la congregación del grupo familiar y de amigos de Armando y Estela en torno a su lugar de trabajo también es posibilitada porque los empleadores tienen la oportunidad de contratar trabajadores. Es decir, el uso de este espacio, como punto de reunión entre familiares y amigos, no sólo responde a una dinámica de relaciones e intereses afectivos, sino que también se imbrica en una dinámica de demanda y oferta laboral en una zona de clase media alta.

Viviendo fuera del trabajo: cercanías y lejanías entre los diversos nosotros

Bruno y Andrea (Grupo 2) dicen que ya casi no se ven con gente de Tanleab, nada más se ven con sus cuñados. El hermano mayor de Bruno, Germán, quien vive en la colonia La Alianza, casi no los visita; en cambio, ellos sí han ido a visitarlo, a pesar de la enorme distancia que tienen que recorrer para verlo. Andrea afirma que ellos iban cada quince días o cada fin de semana a la casa de Germán, pero en cambio él y su familia no los visitan.

Andrea cree que su cuñada (mestiza originaria de Coahuila) no quiere visitarlos, pues sólo han recibido visitas esporádicas de Germán por asuntos muy específicos. Bruno considera que una de las razones de ello es porque su hermano vive muy lejos, a pesar de que Germán trabaja como cobrador y utiliza motocicleta.

Andrea, en cambio, se pregunta en tono de queja por qué su cuñada sí frecuenta a otras amistades pero a ellos no, aun cuando ambos estaban dispuestos a recorrer grandes distancias para ir hasta su casa y regresar de noche. Andrea comenta que aunque ambos vivan en un cuartito, a su cuñado y esposa nos les cuesta nada venir a verlos un ratito, pero también acepta que cuando ellos les han ofrecido se queden a dormir, ella no se siente a gusto allí. Consternada, dice que no entiende esta situación y que han decidido no visitarlos más.

En este caso, la relación de Bruno y su hermano se ha distanciado no sólo por la lejanía residencial entre ambos, sino también por la distancia expresada por Andrea respecto a su concuña, la cual parece girar en relación a la diferencia social entre ambas expresada en el tipo de vivienda de Andrea. Entonces, las relaciones de Bruno en la ciudad se han concentrado alrededor de su esposa Andrea y la familia de ella.

Bruno y Andrea casi no salen a pasear los fines de semana, por lo regular se quedan a ver la televisión y salen nada más a hacer las compras a un supermercado cercano. A veces preparan carne asada con Federico, hermano de Andrea, que vive abajo con su pareja y su niña. Los fines de semana también llega a visitarlos Laura, hermana de ambos, quien trabaja “de quedada” en casa.

Sin embargo, Andrea casi no ve a Federico entre semana, pues llega como a las 10 de la noche cuando ya ella se prepara para dormir. Andrea comenta que cuando Federico se juntó con su pareja (nahua de Hidalgo), él se olvidó de ella, ya nada más veía a su señora y a ella la trata como si no existiera. Andrea afirmó que nunca va a ser como su hermano, que ella siempre verá a sus hermanos y que siempre los considerará como tales, pues piensa que no hay razón por la cual su relación de hermanos cambie.

Aquí nuevamente Andrea deja entrever un conflicto detonado por la relación conyugal de su hermano, quien se ha distanciado de ella por atender a su familia, situación ante la cual aparentemente ella siente celos. Es así que aunque haya una estrecha cercanía habitacional, pues viven uno al lado del otro en la misma casa de renta, se ven poco, no sólo por sus propios horarios de trabajo y rutinas diarias, sino principalmente por su distanciamiento afectivo que se refleja en sus esporádicos encuentros y muy probablemente también por el origen étnico de la pareja de su hermano.

Esto supone una dinámica familiar de tipo nuclear en la vida actual de Bruno y Andrea, quienes desarrollan una vida social estrechamente vinculada hacia el interior de sus relaciones como pareja, lo cual también se refleja en el uso que hacen del espacio urbano, más enfocado hacia el interior del espacio habitacional, en este sentido más de carácter centrípeto. Esto es confirmado por ellos mismos, quienes decían que nuestras visitas –en las que me acompañaba mi esposa– les alegraban mucho.

Otro caso es el de Adelaida y Joel (Grupo 1). Él comenta que casi no conocen a los vecinos de la cuadra donde residen y casi no tratan a la gente de la vecindad donde rentan un cuarto, se lleva bien con sus vecinos, y aunque cuando el vecino de adelante se pone borracho sube la música a todo volumen, este no se mete con ellos ni los molesta.

En este último caso se muestra cómo las relaciones en el entorno vecinal son mínimas; de hecho en algunos casos, como este, pareciera que la dinámica cotidiana de algunos residentes indígenas se desarrolla exclusivamente entre sus lugares de trabajo y el interior del espacio doméstico.

Las reuniones y las fiestas

Sin duda, los momentos más propicios para refrendar los lazos y el afecto son las reuniones y las fiestas, los cuales son aprovechados como una oportunidad de esparcimiento y de descanso de toda una semana de arduo trabajo. Son precisamente los fines de semana,

cuando los *tanleabenses* se juntan con sus familiares, parientes y amigos en casas o cuartos de renta, esto con la intención de verse, compartir comida, bebida y platicar, conversar sobre sus propios trabajos, sus gustos, sus planes, sus intimidades y sobre Tanleab y su gente, sobre los más recientes acontecimientos sucedidos a familiares o parientes, para contar el viaje más reciente al rancho, o bien para actualizarse sobre la vida de otros migrantes que están en Monterrey, para saber donde están trabajando, en que parte de la ciudad viven. Pero también estos momentos y espacios revelan las cercanías y lejanías de relaciones entre los mismos migrantes y así como entre ellos y la sociedad local.

Y recordando los tipos de estancia en la ciudad de los migrantes, estas reuniones también reflejan dinámicas de interacción intragrupal para aquellos que se hayan temporalmente en la ciudad o que constantemente van y vienen, y una dinámica de relaciones combinada entre el grupo de origen y otros sujetos urbanos en el caso de aquellos que han establecido una residencia más permanente en la ciudad.

Enrique (Grupo 3) cuenta que a la casa de su mamá, ya fallecida, en Apodaca, llegaban varias amigas de ella o primas de él a pasar los fines de semana, en donde convivían platicando en *huasteco* y haciendo comida como la del rancho, a veces preparaban tamales; entre ellas también había una señora de Xilitla. Enrique tiene primos en la colonia Pedregal de Topo Chico del municipio de Escobedo, pero ya hace mucho tiempo no los ha visto, de hecho yo mismo le proporcioné el número telefónico de uno de ellos.

En cambio, los fines de semana va junto con su esposa e hijas a los mercados rodantes que se instalan muy cerca de su casa y en ocasiones lleva a sus dos niñas a una plaza cercana en donde hay juegos infantiles. Frecuentemente los visitan otros primos y conocidos del “rancho”.

En casa de Enrique y de Violeta tuve la oportunidad de acompañarlos en una reunión junto con su prima Oralía, que trabaja como empleada doméstica “puertas adentro” y que ese día estaba de visita por unas horas, en la cual festejaban el tercer aniversario

de matrimonio civil de ambos. Mientras las dos mujeres hacían la comida y a momentos jugaban con las niñas que corrían con juguetes por toda la casa, Enrique y yo platicábamos.

Cuando terminaron de hacer la comida me invitaron a sentarme y fue entonces que supe del festejo, dado que sus actitudes y comportamientos suponían a primera vista un día de descanso común en el que a momentos veían la televisión o bien escuchaban música del estéreo. Durante mi estancia en ningún momento los escuché hablar en idioma teenek, lo cual tampoco sucedió en una posterior celebración con motivo del cumpleaños de Rebeca la hija mayor de Enrique y Violeta.

A dicha fiesta de cumpleaños fueron invitados tanto parientes y amigos de Tanleab, como un primo de Enrique recién llegado a la ciudad, quien ayudó a poner un techo de lona sobre el porche de la casa y a maniobrar la piñata, también asistió una cuñada nahua que es de religión cristiana, así como un par de amigas de ellos que iban acompañadas de una cuñada de ellas.

Igualmente Enrique invitó al festejo a la familia de su padre biológico (mestizo), entre ellos a sus medios hermanos, a su abuela paterna y sus tías. Además invitó a sus vecinos y amiguitos de su hija de la escuela. Ya más noche, llegaron otros jóvenes de Tanleab, primos de su esposa, Amira y Feliciano, ella trabaja como empleada doméstica y él vive en el municipio de Juárez.

Debajo de la lona que colocaron, pues la lluvia amenazaba, también pusieron mesas y sillas de plástico en donde estaban sentados los familiares, amigos y vecinos quienes no se relacionaban entre ellos, no intercambiaban palabras los unos con los otros. Fue hasta que llegó el grupo contratado por Enrique para la amenizar la fiesta que la mayoría de los invitados se sentaron en la calle con las sillitas que el grupo proporcionó.¹⁶ Los vecinos de enfrente sacaron sus propias sillas y desde su banqueta se sentaron para disfrutar del show.

El “show infantil” se motivaba en los personajes del programa televisivo local “La Casita de las Muñequitas”. El grupo se conformaba

¹⁶ Para ello, Enrique solicitó con mucho tiempo de anticipación el permiso para cerrar la calle durante una hora, trámite que hizo a través del juez auxiliar de la colonia.

de los personajes del show,¹⁷ y una maestra de ceremonias, la cual representaba a una “muñequita” y quien invitaba y dirigía tanto a niños como a los padres de familia en concursos y juegos en los que se ganaban pequeños premios, pero donde la festejada era el centro de la atención, por lo que procuraban, hasta donde era posible, que ella siempre saliera triunfadora en los juegos.

Los concursos en los que participaban los adultos tenían connotaciones picarescas apoyadas en las características de los mismos personajes de las botargas –una de ellas era una marranita muy coqueta que se les “lanza” a los hombres– y recurrían a un bagaje de conocimientos sobre personajes del medio artístico los cuales debían imitar. El grupo del show incluyó la filmación del evento.

Como es común en las fiestas infantiles donde los niños eligen una temática particular o bien un personaje preferido, el motivo característico en esta ocasión fue el personaje de caricatura norteamericano “Tweety” mejor conocido en México como “Piolín”, el cual le gusta mucho a la cumpleañera, y con cuya imagen se hicieron las invitaciones, el pastel y la piñata.

Todo lo anterior denota los referentes compartidos que hacen posible precisamente la interacción simbólica entre la mayoría de los presentes, sobre todo entre los niños, pues connota un bagaje mediático sobre todo de límites locales, ya que la aparición de este tipo de *shows* está íntimamente relacionado con la proyección televisiva de programas infantiles¹⁸ y, por lo tanto, confirma la apropiación que las hijas de Enrique han hecho de algunos de los referentes más populares y gustados entre la población infantil del AMM, o más bien estos son los referentes en los que las hijas de Enrique se han socializado en

¹⁷ Programa transmitido por Canal 12 de la empresa Multimedia Television. Entre los personajes más aclamados por los niños, además de las protagonistas “Muñequitas”, se encuentran el Lobo Lobito, que es una versión desenfadada y cómica del personaje del cuento Caperucita Roja y el Lobo Feroz y el personaje del Sapito Colombiano, el cual proyecta las características propias de una de las identidades juveniles más relevante de los sectores populares y marginales de la ciudad, los “colombianos”; quienes se autodesignan de esta manera debido a su gusto por la música de origen colombiano (el vallenato, los paseos).

¹⁸ Comunicación personal de Rebeca Moreno (2006).

la ciudad. Entonces, la fiesta se hizo de acuerdo a como se hace en la ciudad y según el gusto y expectativas de las niñas.

Después del fin del espectáculo, procedieron a romper la piñata de Piolín. Cuando terminaron, Violeta procedió a servir tamales, frijoles y refrescos entre los invitados, con la ayuda de sus “comadres” (amigas) de la colonia, lo cual hacían entre pláticas y risas. Enrique, por su lado, se encargaba de repartir cervezas entre los señores, las cuales enfriaba en una cubeta metálica tapada con una cobija.

En este momento se empezaron a hacer grupos de conversación. Las tías y la abuela de Enrique conversaban entre ellas, los medio hermanos de él se juntaron; las amigas, cuñada y concuña nahua conversaban entre ellas y conmigo y mi esposa, los demás primos y amigos de Tanleab se sentaron juntos. En este sentido, la convivencia entre ellos mostró una clara separación entre la familia, parientes y amistades del rancho de Enrique y sus familiares mestizos. En ningún momento noté que la gente de Tanleab se comunicara en *huasteco*.

Tanto Enrique como Violeta se encuentran en una posición intermedia entre su propio grupo de origen, de Tanleab, con la sociedad local, mestiza, los parientes mestizos de él y sus vecinos quienes formaban sus grupos de conversación e interacción aparte. En este sentido las relaciones sociales de ambos se han extendido fuera del grupo de origen, integrándose un poco más hacia nuevos grupos de interacción, no sólo con la familia mestiza de él sino también con vecinos y amigos de la colonia donde viven.¹⁹

Esto último contrasta con el caso de la celebración del cumpleaños de Armando (Grupo 1), pero cuya fiesta se realizó en el cuarto de renta de su hermana (Grupo 1).²⁰ Estela se encargó de las invitaciones haciendo llamadas telefónicas o pasando la voz sobre todo a parientes y amigos de Tanleab, fuera de ellos solamente yo fui invitado en tanto ajeno a sus círculos de relaciones.

¹⁹ Enrique invitó a sus compañeros de trabajo, pero no asistieron.

²⁰ El año anterior Armando celebró su cumpleaños en la misma tienda donde trabaja y vive.

Se dieron cita, además de los anfitriones, los hermanos de Estela, y todos los hermanos de Antonio que se encuentran en Monterrey (Grupo 1), además de sus primos Feliciano y Amira –ellos también estuvieron en la fiesta de la hija de Enrique–. Para la ocasión Armando elaboró un guiso especial que aprendió en la ciudad.

Ya el mismo día de la fiesta, su hermana y cuñado se encargaron de comprar botana (fritos), refrescos y cervezas en un supermercado y acondicionaron el espacio, para lo cual la vecina mestiza de enfrente les prestó gustosa una mesa plegable y larga que colocaron en el pequeño patio que está enfrente de su cuarto y algunas sillas; sin embargo, ella no participó de la celebración y en retribución le obsequiaron comida.

Al instalar la mesa de afuera allí se sentaron los hombres y adentro del cuarto estaban sus hermanas y primas. Después de que las mujeres sirvieron y repartieron la comida y que todos acabaron de cenar, colocaron el pastel sobre la mesa de afuera donde todos le cantaron las mañanitas y le corearon que apagara las velas y mordiera el pastel.

Allí convivieron mientras cenaban, unos veían la televisión, otros escuchaban música y jugaban con sus teléfonos celulares y platicaban exclusivamente en *huasteco* entre risas y bromas, conversaciones que giraban en torno a sus trabajos y sobre otros familiares y amigos que se encuentran en la ciudad, actualizándose acerca de sus vidas.

Armando y su primo Feliciano platicaban sobre todo en *huasteco*, pero a momentos Armando hablaba en español para incluirme en la plática y cuando Feliciano hablaba en español lo hacía cuando explicaba lo pesado y desgastante de su trabajo. Al despedirse se ponían de acuerdo y se pasaban sus teléfonos y los de otros para planear próximas reuniones. De allí algunas jóvenes se fueron en grupo al centro para divertirse.

En este caso es evidente cómo todo un grupo de hermanos y primos conviven en la ciudad de manera interna, exclusivamente hacia el interior del grupo familiar y parental dentro de la ciudad, en un espacio más íntimo y propio, en el cuarto de renta de una de las parejas del grupo, por lo que su contacto con los vecinos en

ocasión de esta celebración fue meramente instrumental –no por ello carente de aprecio–, en particular con la vecina mestiza. Así, un momento de interacción entre quienes se encuentran temporalmente en la ciudad se restringe precisamente al grupo de origen, entre hermanos y primos.

El ámbito barrial: reconociendo a los *otros* y a *nosotros*

Las relaciones que se desarrollan en los contextos vecinales determinan también las formas de posicionarse en la ciudad y de reconocer a los *otros* y *nosotros*. Por un lado estas relaciones están determinadas por las condiciones estructurales del mercado laboral y de la configuración estratificada del espacio urbano, las cuales determinan las formas de interacción y de percepción de los migrantes con quienes comparten los espacios, ya sea en las colonias de clase alta donde básicamente se relacionan como empleados dentro de los lugares de trabajo o en las colonias marginales en donde residen y principalmente se relacionan como vecinos.

A partir de esto, sus relaciones giran en torno a posiciones de clase que están cruzadas tanto por la diferencia étnica y en algunos casos por el cambio religioso; parámetros que se imbrican cotidianamente y desde los cuales se desarrollan las relaciones intragrupales e intergrupales de los teenek en las colonias donde viven.

El barrio del lugar de trabajo: entre la desigualdad social y la diferencia cultural

Una de las principales figuras de la presencia indígena es la empleada doméstica, tan es así que las mujeres que laboran en esta actividad han formado parte de la representación histórica y del paisaje social propio de las colonias de clase alta de la ciudad, como es el caso de la Vista Hermosa en palabras de la misma “patrona” de Armando (Grupo 1).

Ella misma cuenta que antes la colonia era bien bonita, todos los días durante las mañanas se veía a las muchachas que salían a barrer las banquetas y los fines de semana se apreciaba como salían “parvadas” de ellas para tomar los camiones cuando se iban a pasear. En este sentido, las mismas jóvenes representaban la bonanza económica de la zona, por tanto, ellas son parte de la definición misma de una clase social con capacidad económica para contratar servicios domésticos.

Sin embargo, la patrona también comenta que tristemente ya no hay familias en la colonia, ahora hay puras oficinas, y casi no hay muchachas que trabajen “de quedadas” en las casas pues hace años hubo una “oleada” de robos en la colonia, y cuando eso ocurrió las señoras acudían a su tienda a preguntar para saber si las muchachas eran de confianza, ya que se les atribuía, de forma genérica y prejuiciosa, a las empleadas domésticas la autoría de tales robos. Ella también lamenta que ya no haya seguridad en la colonia, pues hasta hace unos años había una caseta de vigilancia que no dejaba entrar a desconocidos ni a los novios de las muchachas.

Esto último también tiene una connotación negativa sobre el comportamiento moral de las jóvenes domésticas. Esto lo ejemplifican los comentarios de la “patrona” de Armando quien aconsejaba a las muchachas en la colonia, pues les decía que una cosa es la libertad y otra el libertinaje, que ellas vienen a trabajar, que muchas se regresan a sus pueblos ya embarazadas y con muchachitos. Ella les dice que “cambien bonito”, que se vistan, que se calcen, que modifiquen su vida para mejorar.

Pero estas mismas percepciones negativas en relación a las mujeres que trabajan en el servicio doméstico (y sus novios) también incluyen percepciones “convenientes” en torno a las cualidades que supuestamente tienen para realizar su trabajo; la patrona de Armando afirma que las señoras prefieren contratar a muchachas de los “ranchos” porque son más “manejables”, es decir, mujeres dóciles que aprenden las maneras de hacer el trabajo de acuerdo a las costumbres y necesidades de los patrones. Es así como también

estas jóvenes son vistas como gente que proviene del campo y casi por definición misma eso las ubica como personas sin preparación y estudios formales, sin el conocimiento de las formas de urbanidad, por tanto se les considera como sujetos idóneos para instruir.

Estas representaciones de los indígenas como sujetos inmorales, como cuasianimales que salen en “parvadas” o como sujetos de poco fiar y hasta criminales, así como personas maleables y fácilmente controlables, contrastan enormemente con las imágenes que los indígenas, que viven en estas colonias, desarrollan de la gente de la ciudad, a quienes conciben como superiores por el estatus económico que poseen, lo cual, sin duda responde a representaciones construidas en un ámbito de interacción restringido a sus relaciones laborales y jerárquicas dentro de los espacios propios de las clases altas de la ciudad.

Para Estela (Grupo 1), la gente de la comunidad y la de la ciudad son diferentes, porque acá tienen casas bonitas, allá (en el rancho) son casas sencillas. El mismo Armando dice que “la gente de Monterrey está bien, son gente grande, son gente que tiene dinero, son ricos, no son pobres como nosotros” (E-07, Armando, 2007). Armando usa una etnodenominación para definir a la gente de Monterrey, en donde la posición social está íntimamente ligada a la diferencia cultural pues “los de Monterrey son ejek [españoles], ‘gente grande’, los que hablan español son ejek, lab inik [mestizos]” (E-07, Armando, 2007).

Esto confirma una suerte de traspolación de las representaciones sociales históricas acerca de los *otros* construidas en su lugar de origen, las cuales son aplicadas en el nuevo contexto de relaciones sociales en la ciudad, lugar y relaciones en los que los teenek se insertan en una posición subordinada. Sin embargo, al preguntar a Armando cómo llamaba a las personas que vivían en las colonias populares simplemente se quedó callado pues no halló respuesta a ello, probablemente a una suerte de igualación entre él y los sectores urbanos populares como pobres.

El barrio fuera del lugar de trabajo: clase, religión y etnia en torno a las cercanías y lejanías entre los diversos nosotros

El silencio expresado por Armando podría resolverse con el relato de Josué (Grupo 4), quien recordando la terrible experiencia del fallecimiento de su hija expresó su visión de la gente de su colonia, Pedregal del Topo Chico. Él mismo narra cómo vivió aquellos momentos:

Cuando mi niña murió, aquí en la ciudad se portaron como allá en el rancho. No esperaba que la gente de la colonia me apoyara, pero sí lo hicieron. Las vecinas de la cuadra que me conocían salieron calle por calle pidiendo dinero y la gente que me conocía y los que no me conocían me hicieron llegar dinero, y así pude solventar los gastos. Así fue como el pueblo de Pedregal me ayudó. Algunos dicen que los de Nuevo León son codos, pero yo creo que aquí en Nuevo León, en Monterrey, toda la gente está mezclada, no hay gente 100% de aquí sino que son pura gente de fuera, y aunque también hay gente de aquí, yo veo que todos apoyaron voluntariamente con un peso, 10 centavos, 5 centavos, y pos la mera verdad así no me sentí solo. (E-10, Josué, 2006)

Al recordar su dolorosa pérdida Josué reconoce en la gente de la colonia las mismas actitudes de apoyo y solidaridad que existen en su rancho. Pero en su relato y de manera implícita, Josué contrasta la forma de apoyo que recibió de sus vecinos con las de su rancho: en la colonia la gente salía a la calle a pedir la cooperación económica, en cambio en su rancho la misma gente llega a la casa de los deudos para ofrecerles sus apoyos (en especie o monetarios); asimismo, él resalta haber recibido apoyo de personas de la colonia que ni siquiera lo conocían, lo cual contrasta con su rancho pues allí todos se conocen, lo cual supone un apoyo incuestionable por parte de la comunidad. Tal vez el apoyo de desconocidos sea comprendido por él mediante su referencia a la gente de la colonia como “pueblo”.

Esto puede tener dos connotaciones diferentes pero que en cierta medida se podrían complementar. Por un lado, puede referirse a los vecinos de la colonia como una comunidad definida social y espacialmente que actúa de forma solidaria, en alusión al rancho; por otro lado, también se puede referir a sus vecinos como

pueblo en un sentido de clase social popular, por tanto pobres que viven en las mismas condiciones y, por ende, se solidarizan ante la desgracia del vecino.

Esta última connotación parece encajar más de acuerdo a las últimas declaraciones de él en referencia a la composición social del estado de Nuevo León –por tanto de su colonia–. Niega el dicho popular de que la gente del estado sea tacaña (“codos”), pues afirma que tanto la gente originaria, pero principalmente la gente de fuera –a quienes considera como los que conforman la mayoría de la población– son solidarios.

Al expresar su percepción sobre el origen foráneo de la gente del estado también asume el carácter diverso de esta población, es decir, de sus diferentes orígenes pues “toda la gente está toda mezclada”. Con ello, confirma la composición heterogénea de la gente de su colonia, cuya mezcla es configurada por su vecindad y su solidaridad es motivada por compartir una misma situación de clase, lo cual los homogeneiza. Así es como, finalmente, él se posiciona como sujeto social en su entorno barrial, diferente por su origen, pero semejante por su condición social.

Josué, su esposa Magda y sus dos hijos preadolescentes son de religión bautista y asisten constantemente a las actividades de la iglesia de la colonia, grupo con el cual tienen mayor interacción social fuera del núcleo familiar y parental.²¹ Aunque en esta misma colonia viven cuatro hermanas casadas, una más soltera y un hermano soltero de Josué, así como cinco de sus primos, todos casados, pareciera que las relaciones entre ellos están deterioradas. De hecho, coloca a toda su parentela de manera marginal en su relato sobre el fallecimiento de su hija.

Josué y Magda han tenido conflictos con las hermanas de él, Raquel y Faustina (Grupo 4), ambas casadas con nahuas. Estos conflictos han determinado que se frecuenten muy poco o casi ni se

²¹ El caso de ellos se presentará más adelante en el capítulo “Cambio y persistencia sociocultural entre los teenek”, en el apartado “El cambio de religión: los nuevos vínculos de una identidad demandante”.

vean, aunque todos viven en un rango poco mayor de cinco cuabras a la redonda. Una de las razones de mayor peso para su distanciamiento es que las hermanas de Josué acusan a Magda de intentar seducir al esposo de Faustina, situación que ha llegado al extremo de la violencia física. Estos conflictos entre mujeres teenek casadas con hombres nahuas coinciden con la idea de que los nahuas se acusan “aparente” y constantemente de infidelidades y de su “carácter violento” (Valle, 2003a, p. 308).

Asimismo, Josué afirma que él no se lleva bien con los esposos de sus hermanas pues dice que los nahuas son de carácter fuerte. Aquí él interpreta las relaciones con sus cuñados de acuerdo a las representaciones sobre los nahuas en su lugar de origen.

La iglesia bautista, como la misma colonia en la que se inserta, es un espacio interétnico en el que existe un reconocimiento explícito de la diversidad social y cultural de sus miembros; tan es así que la iglesia cuenta con ediciones de la Biblia traducidas a los idiomas náhuatl y teenek. El mismo pastor comenta que toda la gente de la colonia provienen de fuera del estado de Nuevo León, pues han llegado personas de San Luis, Zacatecas, Guanajuato y Veracruz y admite que hay pobladores indígenas en la colonia, “pues sí hay algunas gentes que hablan en su ‘dialecto’, [...] hay gente de sus mismas razas de por allá, de otros lugares, que están ‘tican tican’, hablan con sus lenguajes” (E-13, Pastor bautista, 2006).

Acerca de este notorio rasgo cultural el mismo pastor narra cómo el idioma representa una fuente de conflicto para los residentes indígenas de la colonia en relación con los demás vecinos, quienes a partir de su lengua o acento señalan burlonamente su origen campesino:

[...] no los tratan mal, es que les causa admiración oír hablar a la gente de los ranchitos porque ellos traen otros tonos de habla [...] si el acento; entonces, es ahí donde la gente dice: ¡nombre, este es del rancho!, ¡acaba de llegar del rancho!, y empiezan a reírse de ellos, yo creo que allí inicia el maltrato, y si la persona que viene del rancho no permite que se rían o jueguen con él pues se hacen las palabras y empieza la violencia, pero hay personas que nomás saben sobrellevar a la gente. (E-13, Pastor bautista, 2006)

Pero además de realizar su tarea evangelizadora en la colonia y en otros barrios urbanos también van a diferentes lugares rurales fuera de Monterrey y del estado. Dice que como en la colonia hay fieles de otras entidades del país, ellos mismos le piden que visiten sus lugares de origen.

Es así que, además de muchos otros lugares, los miembros de la iglesia han visitado la Huasteca en tres ocasiones. El pastor cuenta que en esos lugares hablan puro “dialecto” y afirma que allí hay mucha gente pobre y con mucha necesidad espiritual, pues de acuerdo con él en aquellas comunidades los indígenas están muy alejados de Dios y son más cercanos a la naturaleza por vivir en el campo, dentro de un mundo cerrado y temerosos de los extraños quienes contrastan con los evangelizadores y la gente de la ciudad que es más cercana a la religión, por tanto con más cultura, más civilizada y abierta (E-13, Pastor bautista, 2006).

En este sentido, y aunque exista un reconocimiento a las diferencias sociales y culturales de la gente de la colonia, el pastor promueve una ideología unificadora de la sociedad, donde se diluyan las diferencias:

[...] tenemos que entrar en un mismo ambiente, porque la Biblia dice que tenemos que ser de un mismo sentir, entonces debemos estimarnos los unos a los otros como hermanos en Cristo, ya no nos miramos como el vecino o como la vecina, nosotros nos juntamos para convivir en un ambiente muy diferente al que es el mundo, pero sí, sí hay diferencias a veces en los pensamientos de la gente. (E-13, Pastor bautista, 2006)

Es así que, a pesar del reconocimiento sobre la diferencia cultural y social, la iglesia se preocupa porque los diversos miembros de la sociedad compartan un “mismo pensamiento”, un “mismo sentimiento y ambiente”, por ende, que compartan una misma ideología y comportamiento. Con ello, los miembros de la iglesia afirman su tarea renovadora en la creación de un mundo diferente al existente, el cual es posible desde una perspectiva asimilacionista, integracionista, y consecuentemente las diferencias y los conflictos

desaparecerán. Lo cual empata también con una percepción compartida del mismo pastor y de Josué sobre el marcado carácter violento de la gente del barrio y los problemas sociales detonados por la drogadicción de los jóvenes.

Entonces, la adscripción de algunos teenek a esta nueva religión supone, por un lado, un ámbito de nuevas relaciones sociales de reciprocidad en el entorno urbano-vecinal que también permiten una mayor socialización con actores sociales fuera del ámbito familiar, pero en estos casos también supone el reforzamiento de vínculos familiares previos que se estrechan por experimentar el cambio religioso y pertenecer a la misma iglesia, a la cual se adscriben asimilando la ideología del nuevo grupo de interacción, y cuyo compromiso los va alejando cada vez más de su grupo original.²²

Pareciera entonces que aunque los conversos teenek desarrollan relaciones sociales hacia el entorno vecinal de la colonia donde viven, en estos casos las relaciones sociales están más restringidas al interior de los grupos domésticos y parentales quienes además de su filiación también comparten una nueva religión, con excepción de aquellos donde existen conflictos explícitos o implícitos con familiares. Todo lo cual me permite considerar las lejanías y cercanías en la dinámica de las relaciones afectivas intra e interparentales que son significadas por sus propios referentes de adscripción, ya sea de clase, etnia y religión.

El ámbito institucional: la marginalidad teenek y sus asegunes

En este apartado haré una breve descripción de los momentos en que algunos migrantes tienen contacto con las instituciones locales; con ello plantearé algunas de las condiciones en las que se desarrollan estas relaciones y sobre las mismas representaciones y

²² Esto se desarrollará en el capítulo “Cambio y persistencia sociocultural entre los teenek”, en el apartado “El cambio de religión: los nuevos vínculos de una identidad demandante”.

posiciones en las que los migrantes se ubican como sujetos sociales ante las instituciones.

Con ello mostraré la marginalidad institucional en la que los migrantes desarrollan su vida en la ciudad, pero no sólo como manifestación de sus esporádicos contactos con las instituciones, sino también por las posiciones situacionales, contextuales y hasta estructurales en las que se desarrolla dicho contacto.

Ello no supone una generalidad en los casos de los *tanleabenses* pues también hay quienes han desarrollado una mejor posición para entablar relaciones institucionales en la ciudad que finalmente impactan de manera importante en su vida cotidiana y momentos de crisis como la enfermedad o la muerte. En su relación con las instituciones se puede observar que el indígena se ubica no sólo como un sujeto marginal y hasta vulnerable de la misma acción institucional, sino también como beneficiarios de servicios, en los que interpretan su propia inclusión social al lugar de destino.

Con base en experiencias desagradables en la urbe, Joel (Grupo 4) concibe a Monterrey como una ciudad de riesgos al compararla con Guadalajara, donde vivió un tiempo con unos primos. Joel considera que esta última es más tranquila, porque allí los policías no los molestaban aunque anduvieran tomados y en la calle, en cambio en Monterrey los policías son “rateros”, pues ya en varias ocasiones lo han detenido, golpeado y le han quitado su dinero.

Las agresiones que Joel ha padecido por parte de la policía han derivado en una percepción negativa altamente descalificadora de la función pública de estos actores institucionales, a tal grado que él mismo los define en una posición directamente opuesta a su tarea de prevención y persecución del delito al calificarlos como perpetradores del mismo.

Estas amargas experiencias de agresiones y de atraco por parte de la policía en Monterrey han delimitado su percepción sobre la ciudad misma, pues para él es insegura en tanto en su experiencia de vida él ha sido víctima de la violencia de las autoridades. En este caso la relación conflictiva de un migrante con las autoridades locales

definen la percepción que este ha desarrollado sobre el carácter o el ambiente de la ciudad.

Esta visión de potencial amenaza por parte de los actores institucionales se confirma también con el caso de Ismael (Grupo 1), quien trabaja por temporadas como albañil en la zona de Santa Catarina. En una ocasión a Ismael le ofrecieron el manejo de una tarjeta de crédito bancaria, con la cual él vio la oportunidad de hacer compras y pagarlas en plazos. Sin embargo, antes de terminar de pagar un adeudo de la tarjeta, se vio obligado a regresar a la comunidad para acompañar a su esposa durante el nacimiento de su hija y para ayudar en la hospitalización de su suegro que, repentinamente, cayó gravemente enfermo, tiempo durante el cual su cuenta acumuló recargos.

Al regresar a la ciudad, Ismael se encontró con la sorpresa de que su adeudo con el banco ya se encontraba en manos de un despacho jurídico, el cual ya lo amenazaba con el embargo de sus pertenencias. Él logró pagar su adeudo pero el despacho jurídico siguió enviándole cartas donde le advertían de su demora, ante la gravedad con la que percibía este problema él le pidió ayuda a su hermana Adelaida quien en una actitud desafiante y confrontadora lo acompañó a las oficinas del despacho para demostrarles que ya habían finiquitado su deuda y para que ya dejarán de enviarle los avisos.

En este caso, Ismael aprovechó una de las tantas opciones que la ciudad ofrece para allegarse de recursos, en este caso a través de un banco.²³ Sin embargo, su propia lógica de movilidad, los imperativos familiares, la misma contingencia lo colocaron en una situación de conflicto ante el banco y el despacho jurídico, los cuales mediante sus propios mecanismos ejercieron una enorme presión que por temor y desconocimiento lo motivó a solicitar el apoyo de su hermana.

Este temor e ignorancia sobre las mismas instituciones también es reflejo de una situación estructural marginal de los migrantes debido a sus bajos niveles escolares y pocos ingresos monetarios que

²³ Interés que se confirma, pues el mismo Ismael se está informando acerca de cómo usar el dinero de su Afore y a través de qué institución o banco debe acudir para reclamar su dinero, pues según sus cálculos ya tiene varios miles de pesos en su cuenta.

los detiene para realizar trámites burocráticos, como es el caso de Joel (Grupo 1), quien aprendió a conducir un vehículo automotor en algunos de sus trabajos y saliendo él solo y aventándose al tráfico, a las avenidas grandes. Relata orgulloso que se “aventó” a la carretera sin tener licencia de manejo y que en ese entonces su patrón le dijo que no debía preocuparse por ello, que nada más se llevara mil pesos para las “mordidas” (sobornos) de los federales, quienes hasta el momento no lo habían detenido.

Aquí es importante considerar lo siguiente. Por un lado, Joel asumió decididamente el reto de aprender a manejar su camioneta por la ciudad y en carretera, ante lo cual se siente muy orgulloso de sí mismo, pues ha superado los riesgos que implica “aventarse” a las calles y avenidas de la ciudad. Además tuvo este sentimiento por haber salido airoso de su situación irregular como conductor, ya que hasta ese momento no había sido detenido por ninguna autoridad. Esto, sin duda, no sólo muestra la entereza con la que la gente aprende nuevas destrezas y conocimientos para moverse en la ciudad (y así desde su perspectiva reconocer su propio progreso), sino también muestra de manera muy clara como la población desarrolla su vida sorteando las regulaciones oficiales y con ella una cierta marginalidad de contacto con las instituciones.

Pero, por otro lado, Joel es conciente de su situación irregular y de las posibles consecuencias legales y contraproducentes que esto le traería. Por ello, Joel tiene la intención de acudir a las oficinas de Tránsito de Monterrey para sacar su licencia de manejo, pero lo ha pospuesto por mucho tiempo, pues él mismo considera que es un trámite muy caro además de afirmar que los exámenes son difíciles.

Es así que Joel aprendió a manejar él solo y se aventura sin mayor problema a conducir cotidianamente por la ciudad, pero aún no se anima a probar la misma suerte para obtener su licencia pues teme reprobar los exámenes, además del enorme gasto que ello requiere. Entonces, pareciera que el reto intelectual y económico para sacar su licencia de manejo lo frena para regularizar su

situación como conductor; situación que ha resuelto exitosamente, hasta el momento, de manera práctica y cotidiana.

Es así que el contacto con las instituciones por parte de los migrantes (y de mucha más gente) también supone una frecuencia mínima de interacción, que está condicionada por la necesidad misma que se percibe de ellas en su vida diaria, vida que es resuelta de diversas maneras. Entonces el contacto con las instituciones depende de ciertos momentos en los que se vuelve indispensable acudir a ellas, como en momentos de enfermedad y de muerte, como en el caso de la hija de Josué (Grupo 4), en cuya situación la intervención del DIF fue de gran apoyo. Retomo el relato de Josué:

[...] la trabajadora social me preguntó si yo tenía recursos económicos para sepultar a mi hija, yo le dije que no tenía de donde sacar dinero, ni siquiera sabía de cuánto iba a ser de la cuenta [del hospital] [...] yo le pedí ayuda porque ella tiene un mejor conocimiento verdad, y como yo soy de rancho pos soy un poco cerrado verdad, en cuanto a la ciencia y todo; entonces me dijo que me iba a mandar al DIF para que me ayudaran mientras ella me iba a ayudar para que sólo pagara la mitad [de la cuenta hospitalaria]; pos hablaron al DIF y dijeron que sí me iban a ayudar con la caja y la carroza, ya nomás me tocó pagar el terreno del municipio y el acta de defunción, y claro para eso la iglesia nos apoyo con una parte [...] (E-10, Josué, 2006).

Durante la enfermedad de la niña (en ese entonces de 8 años de edad) quien padecía de leucemia, Josué y su esposa la internaron en un hospital donde a través de los servicios sociales les hicieron un descuento de los gastos médicos después de su fallecimiento.

Josué recuerda aquel momento ubicado en una situación económica extremadamente precaria para argumentar su necesidad de recibir el apoyo institucional, justificado también al mostrarse como una persona ignorante y sin conocimientos (científicos) por provenir de un “rancho”. Finalmente, fue apoyado con algunos de los gastos funerarios y él se encargó de pagar lo que faltaba, pero con la ayuda de las colectas de los vecinos del barrio y de los miembros de la iglesia bautista a la que pertenece, los cuales también lo apoyaron en los gastos hospitalarios.

De acuerdo con esto, la iglesia a la que pertenece Josué se ha constituido como el ámbito social e institucional de mayor peso en su vida cotidiana y, como en este caso, en las crisis familiares. Entonces se puede constatar no sólo los diferentes recursos sociales y hasta socioinstitucionales con los que contó Josué para sobrellevar aquella situación tan difícil, sino que también se puede confirmar cómo Josué se asumió como sujeto social ante las instituciones del Estado, afirmando su condición de campesino pobre e ignorante.

Sin duda la enfermedad es una de las principales causas por las que los migrantes acuden a las instituciones, y como último recurso, en específico a consultorio médicos y hospitales y cuya frecuencia de contacto está determinada cuando el padecimiento conlleva una condición crónico-terminal o bien cuando requiere de un prolongado tratamiento.

Este último es el caso de Estela (Grupo 1) quien padece frecuentemente de las vías respiratorias. Su condición le obliga a acudir periódicamente a consulta médica y a realizarse análisis clínicos que le implican desembolsar fuertes cantidades de dinero pues en la casa-escuela en la que trabaja no recibe seguro social y, aunque siempre solicitan descuentos en los servicios sociales de los hospitales, los gastos le son igualmente onerosos. Esta situación la ha empujado a verse en la necesidad de buscar otro trabajo donde sí pueda recibir la prestación social.

Igualmente, está el caso de la hija de dos años de Bruno²⁴ y Andrea (Grupo 2), la cual frecuentemente se enfermaba de una “alergia”, y por lo que la llevaban al IMSS para su tratamiento; sin embargo, a pesar de contar con esta prestación, la niña no mejoraba. No fue sino hasta que ambos decidieron llevarla a una clínica privada especializada en otorrinolaringología que vieron mejoría en la condición de su pequeña, pues ya no ha recaído.

²⁴ Bruno se ha beneficiado de las prestaciones sociales que tiene por su trabajo. El fue intervenido quirúrgicamente para quitarle un absceso de grasa en el pecho en un hospital del IMSS.

Esto los ha beneficiado no sólo porque su niña ya no sufre por su enfermedad, sino también en la dinámica cotidiana, pues cuando la niña enfermaba las autoridades de la guardería del IMSS les prohibían que la llevaran para evitar el contagio de los demás niños; así es que esto les ha permitido no interrumpir más sus horarios de trabajo. Además, ellos mismos son conscientes del papel que juega la guardería en su vida, pues no podrían trabajar ambos sin dejar encargada a su hija, y de no tener seguro social no podrían solventar el pago de una guardería particular.

Ellos están muy contentos de contar con el servicio y de los cuidados que su hija recibe allí, pues la alimentan bien y aprende muchas cosas. Valga resaltar entonces que, gracias la prestación de guardería que reciben –por el trabajo de Andrea–, ellos están en un contacto más intenso con la institución y con los actores que confluyen en ella.

En ocasión de una celebración cívica local, Bruno y Andrea asistieron al evento organizado en la guardería de su hija y en el cual ella bailó polka. Bruno relataba con ternura aquel día donde su hija se veía “muy bien con su vestidito”. Pero también recordó aquel momento resaltando el hecho de que, al igual que los otros papás que llevaron sus cámaras de video y de fotografía, ese día “él no se quedó atrás”, pues también llevó su cámara de video, la cual le costó mucho dinero. Así, este nuevo espacio de interacción en la ciudad les ha permitido reconocerse como parte de la sociedad local, específicamente en relación con aquellos que también encargan sus hijos allí.

Esto me permite considerar que la frecuencia de interacción con un espacio institucional (de cuidados y enseñanza infantil) le ha permitido a Bruno y Andrea no sólo acoplar su vida en la ciudad, de acuerdo a sus obligaciones laborales y su propia reproducción familiar, sino que también le ha permitido a Bruno ubicarse como un padre que, al igual que los demás, también está en la posibilidad económica de tener una posesión material como una cámara de video, desde la cual simboliza su progreso económico y, por tanto, de ascenso social. Es decir, este espacio donde confluyen diversos

sujetos de la sociedad local, le brinda a Bruno la posibilidad de verse a sí mismo en una similar posición de clase que los otros padres, pues como él mismo dice, “no se queda atrás”.

En otros casos, el acceso a la vivienda propia implica relaciones institucionales de muy diversa índole. Por un lado, hay quienes tienen acceso a casa propia gracias a que cuentan con un trabajo que les permite tener un ingreso económico constante y, principalmente, a que su mismo trabajo les permite acceder a créditos institucionales de pagos bajos y a plazos.

En esta situación se encuentran Enrique y Violeta (Grupo 2). Ambos trabajan en empresas de manufacturas y maquilado, respectivamente. Ambos se informaron sobre los puntos para un crédito de vivienda que ya habían acumulado; tan pronto se enteraron de que existía la posibilidad de que juntaran los puntos de cada uno, tramitaron el crédito.

Por otro lado, hay quienes no cuentan con estas condiciones de trabajo para obtener una casa propia en la ciudad, por lo que algunos han recurrido a vías institucionales alternativas.

Este es el caso de Fernando y su familia (Grupo 4), pues después de salir del cuarto que les prestó el pastor de la iglesia bautista a la que pertenecen, algunos vecinos les aconsejaron que se fueran a “meter” (ocupar) a unos terrenos ubicados a unos metros de allí y más arriba del cerro. Allí Fernando construyó un tejabán²⁵ de puras maderas; sin embargo, al mes la policía acudió al lugar para desalojarlos y destruyeron la construcción. Posteriormente, una señora que también invadió terreno les dijo a ellos y a los demás vecinos que acudieran a las “juntas” de la CROC para que les ayudaran a defender los terrenos. Posteriormente, les lotearon el terreno y lo numeraron, para después entregarles un papel. Actualmente, acuden regularmente a las juntas de la CROC, y desde hace tres años no los han molestado.

Así, algunos migrantes se encuentran en proceso de acceder a una vivienda vía la invasión de terrenos, cuya defensa ha implicado su enfrentamiento con los actores y a la violencia del Estado. Pero

²⁵ Construcción rústica y humilde, común en México, que suele tener el techo de teja.

han logrado conservar la posesión de los terrenos mediante su asociación con la central sindical, una institución sociopolítica de la cual han recibido apoyo en la defensa de los terrenos y para detener la acción policial en su contra.

Finalmente, en todos estos casos se pueden observar dos tipos de marginalidad en la relación de los *tanleabenses* con las instituciones locales. Por un lado, una marginalidad en cuanto a la mínima frecuencia de contacto con las instituciones, sobre todo en aquellas situaciones de trámites específicos como la tarjeta de circulación, los créditos inmobiliarios, o bien cuando por el mismo contacto negativo que se ha tenido con sus actores se evita entrar en relación con tales instituciones, como en el caso de la agresiones de policías. En esta marginalidad de contacto se encuentran aquellos casos de *tanleabenses* que, ya sea por muerte o enfermedad, mantienen una relativa pero mayor frecuencia de contacto con las instituciones para resolver contingencias o crisis familiares.

Sin embargo, bajo este criterio de frecuencia de contacto no aplica hablar de una marginalidad institucional en el caso de la pareja que cuenta con servicio de guardería, ya que están en un contacto más intenso con la institución, pues diariamente se benefician de los servicios de esta. De hecho para ellos este servicio institucional es de crucial importancia para organizar su vida ciudadana pues si no tuvieran acceso a la guardería se verían obligados a cambiar la situación laboral de uno de ellos, especialmente de la mujer. Es de tal grado el impacto que la institución tiene en la vida de estos migrantes que se le puede considerar también como un espacio o ámbito de interacción simbólico donde los migrantes se reflejan como sujetos sociales integrados a la sociedad local.

En relación a dicho nivel de impacto que tienen las instituciones en la vida de los *tanleabenses* en la ciudad también considero que se puede hablar de una marginalidad estructural o de influencia. Las condiciones de bajo nivel escolar, bajos ingresos económicos, de trabajo informal y hasta de vulnerabilidad social provocan que haya un sentimiento de inaccesibilidad ante los servicios de salud, de

trámites burocráticos, acceso a la propiedad habitacional y hasta de justicia (por las mismas acciones de violencia perpetradas por los actores del Estado); por ende, hay un cierto nivel de marginalidad de los migrantes hacia las instituciones.

Pero de acuerdo a este mismo criterio de impacto, no se puede hablar de marginalidad en los casos de migrantes en los que su acceso a la vivienda propia son dados por las condiciones establecidas por su inserción a la economía formal urbana y las mismas instituciones que la apoyan, como el ya comentado caso de aquellos que reciben créditos inmobiliarios y los de la guardería infantil, pues dichas condiciones permiten un tipo de soporte social altamente significativo en la inserción y dinámica social urbana.

Desde esta perspectiva, las instituciones alternas como la iglesia bautista que ha brindado un apoyo solidario en momentos de crisis familiar y como la central sindical que ayuda para la obtención de vivienda implican un alto impacto o influencia en la inserción urbana y dinámicas sociales de algunos *tanleabenses*.

Es así que las relaciones institucionales que los migrantes desarrollan en la ciudad se conforman como un campo de interacción contextual y estructural, caracterizados tanto por una marginalidad de contacto y de impacto pero también por relaciones intensas y altamente significativas en su contacto e influencia para desarrollar su vida en la ciudad.

Así pues, el sentimiento cultural de marginalidad o de irremediable infortunio atribuidos a los teenek parecieran no aplicar en estos casos en los que se relativizan de acuerdo a sus particulares circunstancias y condiciones estructurales de vida en otros espacios y contextos.

PERSISTENCIA Y CAMBIO SOCIOCULTURAL ENTRE LOS TEENEK DE TANLEAB

*En ciertos casos, la manía de la «identidad»
lo que delata es la manía por la diferencia,
por ser diferente de los demás a toda costa...*

Pedro Gómez, *Las ilusiones de la "identidad"*...

Después de mostrar en el capítulo anterior todos aquellos contextos y situaciones en las que los teenek de Tanleab se *identifican* –*diferencian* y *asemejan*– de forma intra e interétnica en el AMM, en este capítulo expongo cómo los mismos migrantes significan sus propios procesos de persistencia y cambio sociocultural.

Procesos de flujos culturales –muchas veces entendidos como rechazos, abandonos, reemplazos, continuidades, contenciones y pausas– que se desarrollan en ambos espacios de su emigración, en el lugar de origen y en el lugar de destino. Ya que los migrantes, sean permanentes o temporales siguen influyendo dentro de su comunidad de acuerdo a sus experiencias de vida y aprendizajes en la ciudad, espacio en donde siguen reproduciendo sus propios elementos socioculturales pero también adoptan nuevos referentes que trasladan a Tanleab, en donde su cambio aparente es notorio para la sociedad local y, en algunos casos, provoca conflictos y tensiones.

Es por ello que en este capítulo¹ muestro algunos de los temas que, desde el punto de vista de los mismos tanleabenses, consideré como representativos de este asunto:

¹ Las referencias temporales de las descripciones etnográficas aquí presentadas confluyen según el período de realización del estudio, entre los años de 2005 y 2007.

1. La conservación, apropiación, rechazo y adopción de aquellos elementos culturales considerados como propios y ajenos; procesos que se desarrollan en medio de una constante negociación a un nivel intra e intergrupar tanto dentro de la sociedad de destino como en la de origen.
2. La configuración de nuevos sentidos de adscripción social y/o cultural delimitadas dentro de la sociedad de destino:
 - a) donde algunos migrantes se han convertido a una nueva religión en contraste y distanciamiento de la tradición católica y de prácticas sociorrituales del grupo original, b) la formación de matrimonios interétnicos con otros indígenas y con mestizos, que suponen un arraigo al lugar en donde se forma el hogar pero sin olvidar el vínculo social con la sociedad de origen; matrimonios interétnicos que también manifiestan conflictos detonados por las diferencias culturales de la pareja y que se expresan al nivel de las relaciones intrafamiliares y en el espacio residencial, c) los procesos de conformación y reconfiguración de la identidad social y cultural entre la segunda generación de migrantes en la ciudad, y que por un lado supone la identificación de la nueva generación con la comunidad de origen de sus padres, y por el otro implica la identificación del migrante con la sociedad urbana por su nacimiento y por su vínculo de parentesco que además legitima su creciente y exclusivo uso del idioma español.
3. La configuración de nuevos grupos de adscripción en el lugar de origen como consecuencia de la emigración de los jóvenes, específicamente la conformación de bandas que asumen y organizan nuevas grupalidades con delimitaciones simbólico-espaciales al interior de la comunidad que entran en franco conflicto con la tradición.

Los elementos culturales ¿propios y ajenos?

Recordando la teoría del *control cultural* de Bonfil Batalla (1999), me interesa mostrar cómo los migrantes asumen todos aquellos

elementos culturales que consideran propios tanto dentro como fuera de la sociedad de origen. Elementos propios que combinan tanto una tradición cultural local y una cultura regional (huasteca) que sirven como marcos de referencia para definir un sentido particular de pertenencia social y cultural en el lugar de origen y en el de destino. Resultan elementos culturales compartidos por un sinnúmero de migrantes indígenas pero también mestizos, con los cuales han configurado espacios sociales de interacción e intercambio material y simbólico como actores que se asumen en el lugar de destino como depositarios de una misma cultura regional.

Pero en este apartado también me interesa mostrar cómo los sentidos de adscripción social y cultural son canalizados a través de la valoración que los migrantes hacen de los elementos socioculturales que asumen como propios tanto en el lugar de origen como de destino; valoración que los migrantes manifiestan material y simbólicamente en sus prácticas sociales en ambos espacios, y que de acuerdo a sus propias experiencias de vida expresan la adopción o el rechazo de elementos que consideran propios y ajenos, o bien expresan sus tensiones y resistencias en relación al mundo tradicional de la sociedad de origen. Elementos que, como ya mencionaba, son definidos en el marco de una cultura local y/o regional aprehendida por los migrantes desde el lugar de origen y en donde a su regreso son los sectores tradicionales los que ponen a prueba su fidelidad hacia las costumbres propias.

Estas costumbres propias también sirven para interpretar e interactuar en el lugar de destino, donde además los migrantes adoptan los elementos culturales de la sociedad local y que son propios de los sectores urbanos con los que interactúan, precisamente para desarrollar satisfactoriamente su vida en los ámbitos en que se desenvuelven; nuevos elementos culturales con los que, al menos en apariencia, los mismos migrantes pueden “diluir” su diferencia e interactuar con más facilidad en el entramado de relaciones dentro de la sociedad de destino.

Aunque Bruno (Grupo 2) afirma que en la escuela de Tanleab deberían enseñar más el español y menos el huasteco, esto no contradice su preocupación por que se conserven las costumbres de su rancho, pues a él le gusta mucho la celebración de Día de muertos porque la gente se visita, porque hacen el caminito de flores, y recuerda que de niño le gustaba andar con los demás niños trocando los cohetones. También le gusta la fiesta de pascua en el mes de abril por las procesiones (viacrucis viviente) y otras festividades como la de “La Prima” que hacen durante la fiesta de San Diego (patrono de Huehuetlán), las fiestas del rancho del 12 de junio, día de San Antonio (patrono de Tanleab 1), la fiesta que se hacía el 12 de octubre (día de la raza), de la cual recuerda que él estuvo en la danza de La Malinche y que bailaba los huapangos que le enseñaron en la escuela.

Esta posición de aprecio por las costumbres “visibles” de la comunidad visualiza una *tradición* que integra de manera indistinta prácticas y celebraciones propias del grupo étnico como la danza de “La Malinche” o “La Prima”, junto con celebraciones insertadas por la institución escolar –como la del 12 de octubre– así como uno de los símbolos más importantes de la cultura regional como los mismos huapangos. Sin embargo, esta preocupación y definición de las costumbres propias también coexiste con la aparente ignorancia de ciertas prácticas culturales propias del grupo de origen.

Cuando Bruno fue al rancho a construir el techo de su casa contó que entre los señores que ayudaron se repartió *yuco* (aguardiente de caña) y que la gente primero lo tiraba al piso y después se lo tomaba; sin embargo, él mismo afirmó que no lo hizo, él no sabe de esas costumbres, él nada más sabe tomar, y lo toma “encubado”, es decir, combinado con refresco. Aquí Bruno no sólo afirma –ante el interlocutor– que no sabe de esta costumbre sino que en cierto sentido la desacraliza al asegurar que el yuco sólo lo bebe y nada más, e igualmente porque acostumbra tomarlo fuera del esquema tradicional, al mezclarlo con otras bebidas dulces, pues él mismo dice que

el aguardiente solo le resulta muy fuerte, por lo que prefiere tomar cerveza en vez de aguardiente.²

En este sentido, pareciera que en los hechos Bruno confronta a la tradición y se aleja de uno de los elementos culturales más relevantes de la formalidad social de su comunidad, la ritualidad social propia del aguardiente. Igualmente, su esposa Andrea también afirma que ya no se acuerda de muchas de las costumbres, dado que salió muy chica de la comunidad. Ella comentó que en la ciudad las cosas son diferentes y se aprenden cosas nuevas, cuando va a Tanleab ella no sabe por qué no puede saludar como se acostumbra allá, a roce de manos. Es así que Andrea expresa una supuesta “interrupción” de su aprendizaje cultural dentro del esquema tradicional de su propia comunidad, sino también de manera implícita expone un “inconsciente” pero claro alejamiento de las costumbres que aprendió –como el saludo–, aunque pareciera que ella misma asume que se debe a su aprendizaje de otras costumbres en la ciudad con las cuales ha sustituido las propias.

Pero a esta pérdida o no aprendizaje de las costumbres o convencionalismos sociales propios, debe agregarse la adopción de prácticas culturales ajenas –las cuales no sólo están presentes en lo que se considera como parte de la propia tradición (aun las promovidas por la misma escuela) o en las formas más cotidianas de ingesta de aguardiente o, como mostraré enseguida, hasta en elementos asociados con el ascenso material, pues son los mismos migrantes quienes relacionan el cambio cultural directamente con el progreso económico.

Armando dice que cuando la gente llega a la ciudad “cambian un poquito, cambian los vestidos; allá visten muy sencillos, cuando vienen directo de allá [del rancho] se ven pobrecitos, no traen pantalón limpio, pero después de unos tres meses ya traen pantaloncitos buenos, zapatos o playeras” (E-07, Armando, 2007). Y agrega que algunos “ya no quieren trabajar en el monte, ellos traen dinero y le pagan a alguien más para que trabaje la milpa” (E-07, Armando, 2007).

² Esta clara postura de modificación e incluso de rechazo en la preferencia y forma de ingerir el aguardiente por parte de Bruno contrasta con la afirmación de un migrante que declara que cuando regresa de Tanleab a Monterrey se lleva consigo botellas de “yuco”.

Como ellos mismos declaran, la ciudad representa una oportunidad de trabajo, por ende, de progreso material y económico, y con ello una suerte de ascenso social pues están en posibilidad de contratar a otras personas para el trabajo agrícola. Sin embargo, esto también representa un espacio de riesgos y en donde la gente de los “ranchos” cambia no sólo para “bien”, sino corre el riesgo de cambiar para “mal”. En este sentido, Armando comenta que:

[...] algunos se pintan los pelos, hay algunas que les gustan andar a la moda, cada quien a su modo; empiezan a cambiar porque se juntan con gente diferente que conocen, empiezan a parrandear y a hacer cosas que no sirven (E-07, Armando, 2007).

Así, en algunos casos, el cambio cultural se relaciona con aspectos considerados negativos, como el cambio de apariencia corporal y de vestuario vistos como impropios, lo cual es resultado del influjo de personas diferentes que conocen en la ciudad, quienes los invitan a hacer cosas reprobables como andar de “parranda”.

Esto queda más claro en lo dicho por Joel y Adelaida (Grupo 1), quienes afirman que hay “chavos” que empiezan a consumir drogas y que se llevan el vicio de la ciudad a Tanleab, llevan la mariguana. También comentan que allá en Tanleab empiezan a juntarse (como las pandillas) y a molestar a la gente, que empiezan a pintar las paredes y las piedras. Adelaida afirmó que la mayoría de la gente que fue a la Ciudad de México y regresó a Tanleab no cambiaba, así como los “chavos” de ahora.

Por otro lado, el uso o desuso del idioma también se relaciona con el cambio económico. La lengua es un elemento definitorio de la pertenencia en la ciudad, lo cual evidencian las declaraciones de Joel y Adelaida quienes afirman que aunque la gente se vaya a la ciudad nunca se le olvida su lengua, pero que hay personas que “se hacen” y ya no la hablan. Similar afirmación hace Armando al decir que la gente que viene no olvida su idioma, “el idioma que traemos es cien por ciento huasteco, algunos cambian un poquito al español o se acostumbran a hablarlo” (E-07, Armando, 2007).

Sin embargo, en ambas declaraciones se asume el cambio o abandono de la lengua por parte de algunas personas quienes niegan que hablan *huasteco* o bien se habitúan al uso del español. Esta ambigüedad es expuesta por Estela (Grupo 1) quien tiene una tía que llegó a la ciudad siendo muy joven y que ya no habla huasteco, aunque no sabe exactamente por qué, no sabe si se deba a que ya no lo sabe o si “se hace”; pero, finalmente, Estela reconoce que esa misma tía alguna vez le dijo que ella no debía hablar *huasteco* en la ciudad, a lo cual –con una risa penosa–, la misma Estela dice no saber por qué se lo dijo.

Pero dicha ambigüedad en el uso del idioma materno queda más clara al conocer lo que Fernando (Grupo 4) dice acerca de cómo la gente cambia después de salir de su comunidad y de trabajar en la ciudad:

[...] algunos que son huastecos ya no hablan en huasteco porque ya traen su chambita, pero pus si se acuerdan de unas palabras, [...] dejan de hablar huasteco porque ya se creen; es como la gente que regresa al rancho que ya no quieren comer sin cuchara, pero cuando yo voy al pueblo como igual que allá [...] mi mamá me dice: qué bueno que tu nunca hiciste como los demás, que llegan con botas y pantalón de mezclilla nuevos pero ya después lo traen todo roto porque se quedaron en el rancho [...] entonces yo le digo: yo voy a ser normal, cuando regreso soy igual como siempre. (E-11, Fernando, 2006)

Aquí Fernando, relaciona directamente el dejar de hablar *huasteco* con el progreso económico, reflejado en el tipo de trabajo que se tiene y el uso de ropa que se considera cara, pero esto también representa la adopción de costumbres más sofisticadas de comportamiento como el uso de cubiertos al comer. Ante esto Fernando se contrasta y afirma su identidad como alguien que preserva las costumbres ante su madre.

Y al cuestionarlo directamente acerca de en qué cambia la gente, él responde:

[...] pus ya no quieren hablar en huasteco porque ya están aquí [en la ciudad], cuando van para el rancho ya no quieren meter huasteco, puro español, aunque nomás se hacen; yo tengo un tío en ciudad Santos [...] que me dijo:

cuando regreses no dejes de hablarle a la gente porque después vas a necesitar su ayuda, entonces yo le respondí: yo voy a saludar a la gente aunque no me contesten el saludo. (E-11, Fernando, 2006)

Hasta aquí, Fernando expone, con el consejo de un viejo maestro, que el dejar de hablar la lengua supone el alejarse de relaciones de solidaridad y hace constar que él sí continúa hablando el huasteco, al igual que Armando, quien declara que cuando va a su casa habla su idioma; cuando regresa a la comunidad saluda a la gente grande (los mayores) en *huasteco*, contrario a lo que hacen otros migrantes que regresan quienes no devuelven el saludo. Pero luego el mismo Fernando muestra el carácter situacional en el uso de la lengua:

[...] pos algunos que se casaron y están en el rancho ya hablan en huasteco otra vez [risas] [...] cuando están aquí [en la ciudad] hablan puro español y cuando regresan allá también quieren hacer lo mismo pero no se puede porque tienes familiares que no saben hablar español; pos hay que llevar el ritmo de allá y hablar huasteco, ya si uno sale afuera pos entonces sí hablamos en español porque ya no estás en el rancho; y si estás aquí en Monterrey y hay compañeros del mismo rancho también se puede platicar en huasteco y si podemos hablar en español pus también [...] (E-11, Fernando, 2006)

En este sentido, es claro que el uso del idioma tiene más que ver con un contexto comunicativo pertinente, es decir, en un espacio social (el rancho) de relaciones en las que el idioma materno es dominado por todos y por ello es básico para comunicarse entre sí, sobre todo cuando “la vida” (la familia) se ubica en este espacio. Y el hablar el español sólo es pertinente en un espacio fuera de aquel, es decir, fuera del rancho, sólo cuando se migra, y el propio idioma se usa cuando hay con quienes hablarlo, con los del mismo rancho y el español representa una opción válida de comunicación fuera del lugar de origen. Por tanto, fuera de la comunidad el hablar español no motiva ninguna actitud reprobatoria.

Esto último deja entrever también al idioma como un rasgo de pertenencia, pues Fernando confirma que si hay gente del mismo rancho presente se puede hablar *huasteco*. Entonces, el hablar uno u

otro idioma es claramente definido por el ámbito o contexto social en el que la persona se encuentra y, por ello mismo, supone un marcador de pertenencia, en tanto el habla es definida por el lugar en donde se habla y por las personas con quienes se habla.

Estos cambios, adopciones, abandonos o, mejor dicho, esta recontextualización o resignificación del valor del idioma y de los elementos culturales propios y ajenos, también están íntimamente relacionados con un asunto de diferenciación generacional. Es interesante que las declaraciones de los mismos migrantes, de Adelaida, Fernando y Armando, en referencia a lo que no hacían los anteriores migrantes a la Ciudad de México, los consejos de un maestro viejo, la afirmación de las costumbres ante los padres y la preocupación por saludar a los mayores en el idioma propio, tengan que ver con referencias a la gente de antes, con la gente de mayor edad a quienes les deben respeto.

Es por ello que los cambios expresados por los actuales migrantes (jóvenes en su mayoría) están en continuo contraste y hasta podría decir en conflicto con el orden anterior, con las costumbres de la gente mayor. Es entonces que el cambio promovido por los jóvenes que salen a trabajar fuera, que adoptan modas y costumbres malas, que dejan de hablar el idioma –o hacen que lo han olvidado–, que progresan económicamente y por eso se “sienten más”, se han posicionado como un importante sector de la población originaria que cuestiona implícitamente y de forma cotidiana a las costumbres propias y condición social de pobreza que asumen como característica del grupo.

Ante ellos es importante mencionar que para algunos *tanleabenses* el creciente uso del español también supone el desarrollo de procesos más profundos de adopción cultural o más bien de adaptación cultural que rebasan los límites de la comunidad de origen y las manifestaciones culturales materiales o ritualizadas; adaptaciones que confirman en sí mismas las capacidades y estrategias que los migrantes desarrollan para insertarse y desenvolverse en la sociedad de destino. Esto sucede especialmente en el creciente manejo del

español por parte de algunos de ellos, lo cual muestra su disposición de vincularse eficazmente al nuevo contexto social.

Sin duda, el habla –ya no sólo restringida al manejo de un idioma, sino a su dominio sociocomunicativo, es decir, de acentos, entonaciones, modismos, argots, regionalismos– es un indicador relevante del grado de adaptación del migrante al nuevo contexto social. Ello es contundente en el caso de Enrique (Grupo 3) y de Gonzalo (Grupo 4). Ambos han adoptado un habla característicamente propia de la región, que no sólo manifiestan en su dominio del acento regional “golpeado”, sino principalmente de la forma de habla de los sectores populares en los que viven, así como de los modismos propios. Esto sin duda muestra claramente su inserción y adaptación a los sectores populares de la sociedad regiomontana de las colonias marginales, y con lo cual puedo afirmar que esto responde a una suerte de estrategia de mimetización que supone un mayor éxito en su sociabilidad urbana.

Sin embargo, también hay elementos culturales que evocan un sentido de pertenencia más emotivo y afectivo que remiten indudablemente al lugar y el grupo de origen, como son los alimentos. Entre los alimentos más emblemáticos y significativos en la añoranza del migrante es la tortilla hecha a mano, pues en ocasiones anhelan comer una tortilla bien gruesa como las que hacen allá, no como las de la ciudad que son hechas a máquina, están bien delgadas y no llenan. Pero lo que más extrañan son los sabores de allá, ya que “allá la comida es natural”, no como la de la ciudad que no sabe bien, sobre todo la comida enlatada.

Pero también hay alimentos que tienen una carga simbólica muy especial. El primer fin de semana que pasó en la ciudad un migrante temporal fue a la Alameda en donde inmediatamente después de enviar un giro postal con parte del dinero de su primer pago se dirigió a comer unos tamales iguales a los que hacen allá por su rancho en un puesto improvisado en una esquina en frente de este sitio, donde se anunciaban tamales al “estilo San Luis”. Allí me lo encontré después de haberme comido un zacahuil, él se estaba comiendo

unos tamales envueltos en hoja de papatla, en las que comúnmente se envuelve el tamal en la zona de Huehuetlán y que el mismo dueño del negocio trae directamente de allí, pues es un mestizo –no indígena– originario del mismo municipio.

La comida es uno de los elementos que con mayor nitidez evocan un origen y pertenencia entre los migrantes, los cuales se ubican en el marco de una cultura regional simbolizada por alimentos emblemáticos, como los tamales y el zacahuil. Tanto la elaboración casera como, en este caso, la comercialización de productos propios de la cultura alimenticia de las personas –indígenas o no– originarias de la región Huasteca han hecho posible el surgimiento de un “mercado de la nostalgia” que se ubica precisamente en un espacio convertido por los mismos migrantes en el lugar por excelencia de paseo y encuentro, el cual ellos mismos han definido como étnico por su presencia en él, en el cual se reproducen elementos de su misma cultura material de la región de origen y que, curiosamente, es comercializada precisamente por algunos mestizos –no indígenas– de allá.

Nuevas pertenencias entre los migrantes teenek

El cambio de religión. Los nuevos vínculos de una identidad demandante

Un cambio importante entre los teenek de Tanleab es la conversión religiosa de algunos de sus miembros, la cual supone un distanciamiento drástico del mundo católico tradicional de la sociedad de origen, es decir, del rompimiento de los conversos teenek con las prácticas sociales y los símbolos propios de la religiosidad tradicional; por ende, esto implica su alejamiento de uno de los elementos socioculturales más importantes de la sociedad de origen, la cual ahora los rechaza.

Pero también me interesa mostrar que esta nueva adscripción religiosa implica el ingreso de algunos teenek a un nuevo grupo donde encuentran apoyo material y espiritual para solventar su

reproducción social en la ciudad e igualmente ha significado un nuevo marco ideológico y de relaciones que exigen una disciplina moral que no está carente de tensiones.

Como ya he comentado en apartados anteriores, Josué y Magda (Grupo 4) asisten a la Iglesia Bautista La Fe, fundada a finales de la década de 1980 por un pastor originario de la colonia La Fama, municipio de Santa Catarina. A ella también asisten otros indígenas nahuas y mestizos –*no indígenas*– de la misma colonia y en ocasiones fieles de otras colonias de la ciudad. A esta iglesia también asisten el hermano de Magda, Fernando y la familia de él (Grupo 4), muy probablemente debido a la influencia de Josué y Magda con quienes Fernando y su esposa vivieron varios años.

Las imágenes y objetos que refieren a la devoción religiosa no son exclusivos de los católicos, sino también de aquellos que se han adscrito a otra religión. En el caso de Josué, este ha pegado sobre la pared en el primer cuarto de su casa, donde se encuentra la mesa del comedor y el refrigerador, panfletos y calendarios de la labor misionera en la que la iglesia participa en diversos lugares del noreste del país y del mundo. Panfletos que acompaña de fotografías de los misioneros y sus familias cuyos viajes y estancias misionales la misma iglesia financia con donaciones de los fieles. Asimismo, en este primer cuarto hay sobre la pared fragmentos escritos de la Biblia. Estos objetos y retratos sin duda exponen a la vista de los visitantes la filiación religiosa de Josué y su familia pero también muestran una suerte de reproducción del espacio sagrado del templo en el espacio doméstico, pues en el mismo templo se exhiben de forma idéntica dichos panfletos y fotografías.

La vida de ambas familias está en íntima relación con esta comunidad religiosa, tanto en frecuencia como en cuanto al riguroso seguimiento del modelo de comportamiento moral que impone la fe bautista. Ellos asisten a las constantes actividades que se realizan durante la semana como el culto femenino que se efectúa entre semana y al culto general los domingos, así como a las actividades de evangelización (visitar domicilios) los días sábado.

También siguen los códigos de comportamiento y apariencia, pues las mujeres no pueden vestir pantalones, y tanto hombres como mujeres no deben ingerir bebidas alcohólicas, no deben escuchar música ni bailar. Sin embargo, después de un tiempo Magda, quien afirma haberse cambiado de religión antes que su esposo, ya no le gusta seguir con esas reglas, pues a ella le gusta vestirse de pantalón, escuchar música y bailar, así como salir los fines de semana a la Alameda, sobre todo porque el mismo Josué se ha convertido en el censor familiar y le prohíbe tajantemente todo comportamiento inapropiado.

Josué afirma que él siempre ha sido una persona de respeto y que nunca se ha dejado llevar por las proposiciones de sus compañeras de trabajo las cuales ha rechazado afirmando que él es un hombre casado y con hijos, que es un “hermano de cristo” y por ello un hombre respetuoso.

Este seguimiento que deben tener de las normas impuestas por la iglesia también se refleja en la distancia que deben establecer con aquellos ajenos a la iglesia cuyo comportamiento contraviene el modelo de creencias. Fernando afirma que él no se junta con sus demás compañeros de trabajo para evitar las “malas pláticas”, ya que sostiene que debe hacer una diferencia con ellos:

[...] no hay que platicar palabras torpes, hay que hacer una diferencia con los demás [...] ya muchos saben que yo soy cristiano y si hago como ellos pos entonces ¿cuál es la diferencia?, si ellos están diciendo groserías y yo también voy a estar allí con ellos ¿pos qué diferencia hay entonces? tengo que separarme [...] ese es la diferencia que hay en el trabajo, aquí en la casa y en donde quiera, si en la calle yo digo que voy al culto para aprender de la palabra de Dios y si yo me junto con borrachos y al otro día voy bien cambiadito al servicio, la demás gente va a decir que me estoy burlando de la palabra [de Dios], entonces hay que hacer una diferencia, sí. (E-11, Fernando, 2006)

Aquí es importante señalar que la preocupación de Fernando por marcar una diferencia hacia otras personas refleja su compromiso hacia la fe de la iglesia, sus postulados y con su comunidad de feligreses. Este fuerte compromiso que demanda la iglesia hacia sus miembros es

confirmado por el mismo pastor de la iglesia quien comenta sobre el cambio de vida que implica pertenecer a esta comunidad:

[...] pos cada quien tiene sus ideas, costumbres que tienen muy arraigadas de los lugares de donde vienen, a veces batallan un poquito para poder acoplarse a las necesidades de la vida espiritual, [...] necesitamos someternos a la palabra de Dios si queremos aprender, pero si sólo queremos desear [pecar] no nos vamos a someter nunca [...] algunas gentes se han sometido y ya tienen mucho tiempo con nosotros y conviven con nosotros normalmente, todos con un mismo pensamiento. (E-13, Pastor bautista, 2006)

Pero el modelo de buena conducta que la misma iglesia promueve entre sus fieles también puede representar una oportunidad de afirmar las propias convicciones y enfrentar así un entorno coactivo. Fernando relata que se cambió de religión porque:

[...] a mis papás siempre los veo borrachos en el rancho; aquí en Monterrey pasaron unos hermanos que nos hablaron de cristo y pos yo les dije que yo no tomaba, entonces me dijeron: no es porque tomes [...] no lo digo yo, dice la Biblia que los borrachos no van a ir al cielo [...] (E-11, Fernando, 2006)

Y también cuenta que:

[...] a juerza mi primo quería que yo tomara, en ese entonces nos dejaban dormir en una casa de tres plantas en la colonia del Valle, y mi primo decía que como no pagábamos renta pus se iba a poner a tomar, yo le dije pues toma tú solo, si agarré unas tres veces pero lo tire porque no me gusto y de allí para acá [que no tomo]. (E-11, Fernando, 2006)

La conversión de Fernando refleja un sentido de rechazo al consumo de alcohol de sus padres, pero también en relación al desagrado que le causó su consumo. Pareciera que el cambio de religión de Fernando no sólo se debe a que desapruueba que sus mayores tomen, sino también a su propio rechazo al alcohol, el cual no le gusta beber y encuentra en la religión y en su comunidad de feligreses un ámbito social para afirmarlo, para evitar así la presión social favorable a su consumo. Con ello pareciera que Fernando refrenda su adscripción a la nueva religión pues a través de ella soporta (moral

y socialmente) su rechazo personal al consumo tradicional de alcohol en su comunidad, lo cual impone una barrera ideológica en la sociabilidad e interacción con el grupo de origen.

En este sentido, la nueva fe es afianzada por el rechazo hacia un mundo católico en aparente contradicción, como ejemplifica el consumo ritualizado del aguardiente en las prácticas religiosas de la comunidad, pero también en relación a otros elementos de contraste, como la lectura y reflexión colectiva de la Biblia que hacen los bautistas, frente a la ignorancia que de ella tienen los católicos.

Pero a pesar de lo difícil que para otros ha representado en su vida cotidiana llevar los preceptos de la Iglesia bautista, como el caso de Magda, su adscripción a ella ha sido reforzada por las relaciones de solidaridad y reciprocidad que forman parte de la dinámica misma de la comunidad religiosa, solidaridad de la que fueron protagonistas cuando falleció su hija, hecho con el cual se confirma la preponderancia que la iglesia ha ocupado en sus vidas. Al preguntarle directamente a Josué sobre el apoyo que recibió de sus familiares y parientes que viven en la misma colonia durante la enfermedad y sepelio de su hija, él respondió:

[...] pues más que nada la ayuda de arriba y la ayuda de la iglesia; también de aquí de la sociedad y de algunos familiares de aquí mismo, de primos que también se conmovieron de verdad, ellos me dieron un pequeño apoyo, más que nada con su presencia porque si hay o no hay acuerdo pus basta con saber que están con uno ¿no? Así me ayudaron los familiares, también recibimos la ayuda voluntaria de la colonia y con la ayuda de la Iglesia pus todo salió bien, todos pagamos los gastos. (E-10, Josué, 2006)

Es así que Josué recuerda el enorme apoyo que recibieron de los hermanos de la iglesia por encima de la ayuda de sus propios familiares quienes sólo lo acompañaron con su presencia a pesar de sus “desacuerdos”. Josué hizo hincapié en el apoyo que recibió de los hermanos de la iglesia quienes se encargaron de orar por su hija durante su enfermedad, pero sobre todo de juntar “ofrendas” (dinero) para apoyarlos con los gastos durante el padecimiento y en el momento de su fallecimiento, pues él mismo afirma que *es así como la iglesia*

camina. Con ello confirma la importancia que la iglesia ha tenido en su vida pero sobre todo en esta crisis familiar.

La fuerza ideológica y social que la iglesia proyecta sobre sus fieles también supone una fuente crucial de cambio social y cultural, que es percibido no sólo por sus miembros, sino también por los externos al grupo, sobre todo por los católicos del lugar de origen que rechazan y hasta ridiculizan a los “hermanos”, a los “evangélicos”, como los llaman. En este sentido, el cambio de religión puede ser causa de alejamiento del converso de su grupo primario de pertenencia, dadas las fricciones que detona al interior del grupo doméstico o parental en torno al contraste de costumbres y prácticas, como el consumo social y ritualizado del aguardiente y del alcohol en general.

Esto es confirmado por Gonzalo, primo de Fernando, que vive en su casa (Grupo 4). Este joven menciona que, por la misma religión de ellos y la presión moral que ejercen, él se ve obligado a cambiar sus hábitos y comportamiento, pues es mal visto que tome cerveza y salga constantemente los fines de semana a divertirse a las discos del centro de la ciudad. Por lo que actualmente prefiere juntarse los fines de semana con unas primas pues con ellas “se lleva más” en la ciudad y las cuales rentan cuartos en el misma colonia.

Los matrimonios mixtos. El nuevo vínculo que arraiga pero no aleja de los vínculos previos³

Una de los cambios sociales más importantes a causa de la migración de los teenek es el aumento de uniones conyugales con personas pertenecientes a otros grupos sociales y lingüístico-culturales. Aunque predominan las uniones endogámicas, es decir, con los mismos miembros de Tanleab, en su emigración los *tanleabenses* también han establecido relaciones sentimentales tanto con otros migrantes procedentes de la Huasteca, con otros teenek potosinos, como con nahuas veracruzanos, potosinos e hidalguenses, al igual

³ La información analizada en este apartado fue recolectada y contrastada en su mayoría a través de terceros, pues se cuenta con una mínima información obtenida con los actores mismos.

que con mestizos –no indígenas– de otros orígenes rurales y urbanos (Cuadro 10).

Cuadro 10. Lugar de origen del cónyuge de los teenek de Tanleab*

<i>Zona</i>	<i>Cónyuge originario de:</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Hombres</i>
Municipio de Huehuetlán	Tanleab	7	7
	Tatacuatla	4	—
	San José de las Flores	—	2
	Tantocoy	1	—
Estado de San Luis Potosí	Tancanhuitz de Santos	—	1
	Aquismón	—	1
	Tamuín	—	1
	Coxcatlán	4	—
	Matlapa	—	1
	Tamazunchale	2	—
	Axtla de Terrazas	1	—
	Otros lugares del país	Veracruz	3
Hidalgo	1	1	
AMM	3	—	
México	1	—	
Oaxaca	—	1	
Coahuila	—	1	
Tamaulipas	—	1	
Otro	1	1	
	<i>Total</i>	28	18

Nota: Se incluyeron datos de los 37 hogares encuestados y de información de campo recabada en el AMM. Además considera a todos aquellos que al momento de la encuesta residían fuera de Tanleab, aun y cuando la residencia actual de algunos de estos se ha establecido dentro del mismo municipio o estado de origen.

Fuente: Elaboración propia, con base en la encuesta aplicada.

En la enorme mayoría de los casos son las mujeres las que principalmente establecen relaciones con personas externas a Tanleab, con personas de los municipios cercanos a Huehuetlán, o con personas externas al estado de San Luis; en menor proporción, los hombres se han unido con mujeres externas a Tanleab, con mujeres nahuas

y teenek de otros municipios de San Luis, o con mujeres nahuas y mestizas de otros lugares del país, de hecho sólo existen seis casos de hombres unidos con mujeres fuera del grupo, tres teenek con mujeres nahuas, dos con mujeres mestizas y uno más con una mujer indígena de Oaxaca (Grupos 2, 3 y Cuadro 11).

Algunas de estas relaciones están marcadas por las fricciones y el conflicto, como el caso de Melquíades (Grupo 3) quien se unió con una mujer nahua de Tancanhuitz. Melquíades salió muy joven de Tanleab por el alcoholismo de su padre. Trabajó varios años en el ejército y estuvo destacamentado en varias ciudades, cuando estuvo en Río Verde se cambió al presbiterianismo, el cual sigue profesando. Actualmente trabaja en el área de mantenimiento de un lujoso hotel en Apodaca.

Cuadro 11. Lugar donde los teenek de Tanleab conocieron a su cónyuge*

<i>Zona</i>	<i>Conoció al cónyuge en:</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Hombres</i>
Municipio de Huehuetlán	Tanleab	7	7
	Tatacuatla	3	—
	San José de las Flores	—	2
	Huehuetlán (cabecera)	1	—
Estado de San Luis Potosí	Coxcatlán	1	—
Otros lugares del país	AMM	13	8
	México	2	1
	Guadalajara	1	—
	<i>Total</i>	28	18

Nota: Se incluyeron datos de los 37 hogares encuestados y de información de campo recabada en el AMM. Además considera a todos aquellos que al momento de la encuesta residían fuera de Tanleab, aún y cuando la residencia actual de algunos de éstos se ha establecido dentro del mismo municipio y estado de origen.

Fuente: Elaboración propia, con base en la encuesta aplicada.

Cuando él era soltero, invitó a su hermana Graciela a que viniera a la ciudad para que se alejara de los malos tratos de su papá. Graciela aprovechó su estancia en la ciudad para trabajar. Durante un tiempo se llevaron muy bien, ella misma lo acompañaba al culto de su iglesia

y tenían mucha comunicación. Pero cuando él le dijo que se iba a casar, ella le aconsejó que no lo hiciera, y fue entonces que empezaron a tener problemas y su relación se deterioró a tal grado que ella decidió irse a vivir con su hermana Violeta. Pareciera que el anuncio de Melquíades sobre su deseo de matrimonio provocó los celos de Graciela; ante estos, él reaccionó de forma similar, pues Graciela declara que él empezó a acusarla de andar con novios y a reñirle por pequeñeces, ella misma reconoce que él estaba celoso.

Melquíades conoció a Marlén (Grupo 3) en la ciudad, mujer nahua y también de religión presbiteriana, después de un tiempo de relación ella quedó embarazada, y cuando Melquíades habló por teléfono con la madre de ella la señora se molestó mucho y los mismos hermanos de Marlén amenazaron con golpearlo a la primera oportunidad, pues argumentaban que “no lo querían porque no lo conocían”. Pero el padre de ella medió en el problema; le dijo a su esposa que era mejor que su hija se casara para que viviera bien y que no anduviera de “loca”. Después del matrimonio civil que se realizó en la cabecera municipal de Tancanhuitz, al cual no asistió Graciela, Marlén afirma que sufrió un aborto natural, tuvo un fuerte sangrado, pero a pesar de que no quiso hacerse el legrado dice que no ha tenido consecuencias.

La unión de Melquíades provocó fricciones tanto con la familia de Marlén como con su hermana Graciela, no sólo por la causa de la unión, sino por la diferencia cultural de ambos. Esta provocó el desacuerdo de la hermana de él y una fuerte reacción sobre todo de la madre y hermanos de ella, quienes querían impedir su matrimonio aun mediante la violencia, pues para ellos él era un “desconocido”. Sin embargo, la unión de ambos en la ciudad y su estancia en ella les ha permitido consolidar su relación, y han desarrollado una residencia apartados de sus respectivas familias evitando así recibir la desaprobación de ambas. En el caso de Melquíades ya tenía una relación deteriorada con su propio padre, razón por la cual no ha regresado en más de siete años a la comunidad, y cuya nueva adscripción religiosa probablemente refrenda el alejamiento de ambos, dado que

su padre es un curandero tradicional. Todo esto implica un mayor arraigo a la ciudad por parte de Melquíades y Marlén.

Hasta este punto, y de acuerdo con lo dicho en apartados anteriores, sobre todo en el caso de la esposa de Josué y las hermanas de él (Grupo 4), las uniones entre teenek y nahua se caracterizan por un constante choque y conflicto. Esto refleja las ríspidas relaciones históricas entre ambos grupos, pero que ahora se manifiestan en nuevos espacios que la misma migración integra a la dinámica interétnica de las relaciones entre ambos grupos. Estas se desarrollan cada vez más a un nivel de vínculos interpersonales e intrafamiliares, donde el choque se vive y expresa de muy diversas maneras, pero principalmente a través de los celos entre hermanos(as) y cuñados(as); y cuyo alejamiento en sus relaciones, aun entre aquellos con los que tienen muy cercana vecindad, empata precisamente con la diferencia cultural de los cónyuges.

Pero sigo adelante. El establecimiento permanente en la ciudad como causa del vínculo matrimonial es muy claro en algunos casos, pero este lazo que mantiene al migrante en la ciudad no supone necesariamente su alejamiento de la familia, parientes o de su comunidad de origen.

Valeria, obrera de una manufactura de Apodaca, vive con su esposo mestizo en la casa de los padres de este en la colonia Roberto Espinoza, y con el cual tiene ya un hijo de tres años, regresa cada año a su comunidad a visitar a su familia. Aunque por lo regular su esposo no la acompaña a la comunidad, en ocasión de la boda de su hermana este fue con ella y mostró su mejor gala vistiendo botas, chaleco y sombrero norteño.

Similar es el caso de Natalia, quien reside en la Ciudad de México desde hace más de 30 años, donde actualmente trabaja como cocinera de un comedor industrial. Ella se casó hace 27 años con un mestizo de la ciudad, jubilado ya de una empresa de televisión para la cual ahora trabaja por contratos temporales, y con quien tiene tres hijos varones, cada año él va con ella de vacaciones a Tanleab acompañados en ocasiones de la madre de él, pues alegres dicen que les gusta

mucho la tranquilidad del rancho y su naturaleza. Fue Natalia quien construyó el nicho dedicado a la Virgen de Guadalupe en Tanleab descrito en el apartado etnográfico final del segundo capítulo.

En este sentido, los sentimientos de pertenencia primarios, sobre todo al grupo familiar, se conservan independientemente del lugar en el que se resida y desenvuelva la vida, pues finalmente el vínculo sigue siendo muy significativo para un migrante de primera generación, el cual procura mantener contacto y comunicación con su familia a pesar de la lejanía y del tiempo.

Un ejemplo de ello es el de una mujer de Tanleab que se casó con un mestizo y que actualmente vive en la zona de Jardines de San Nicolás. Aunque ella misma aconsejó a una sobrina de que en la ciudad no hablará más en *huasteco*, ella mantiene relaciones muy estrechas con sus primos en el Pedregal de Topo Chico (Grupo 4, hermanas de Josué) a quienes visita regularmente; esto demuestra un abandono y rechazo conscientes a un elemento cultural definitorio de su identidad cultural en la ciudad, pero que no implica un alejamiento de los vínculos sociales con sus parientes.

Sin embargo, como mostraré en el siguiente apartado, estas relaciones mixtas sí tienen una influencia importante en la conformación de la identidad social de sus hijos, de las segundas generaciones que crecen y se socializan en la ciudad y que supone una mayor identificación con la ciudad y con las relaciones que desarrollan allí, o bien aunque no se hayan socializado en la urbe se adscriben conscientemente a ésta.

Lo que queda claro es que al menos entre las mujeres teenek de Tanleab que se unen con hombres ajenos a la comunidad, ellas reproducen la virilocalidad, pues si su esposo es teenek, nahua o mestizo –*no indígena*–, y que por supuesto mientras “les cumpla” (se casen o se “junten” con ellas), ellas conciben su vida a su lado, sea el lugar que sea, en otra comunidad de la Huasteca o en la ciudad, sin que ello implique necesariamente que renuncie a sus relaciones de familia y de parentesco, es decir, a sus vínculos sociales primordiales.

Las nuevas generaciones “en” y “de” la ciudad. La opción de la identidad

La emigración de los *tanleabenses* hacia el AMM es relativamente reciente ya que apenas cuenta con poco más de 25 años de antigüedad, pero han sido suficientes para que algunos de ellos ya se hayan establecido de manera permanente en la ciudad y sobre todo por haber iniciado una familia, cuyos hijos ya crecen en un ambiente urbano parados al filo de este con el ambiente rural, conformado por el rancho de origen de sus padres, de sus parientes y abuelos, su idioma, sus costumbres y comida, sus lugares y paisajes. Pero no sólo las nuevas generaciones nacidas y criadas en la ciudad se encuentran delineando su contorno como sujetos sociales, sino también aquellos que le dan un nuevo retoque a su ser social.

En este sentido, se hace necesario mostrar, como parte de los procesos de persistencia y cambio sociocultural a un nivel intergeneracional, las diferentes formas en que los migrantes de primera y de segunda generación configuran sus sentidos de adscripción e identificación en el contexto migratorio.

Con este apartado pretendo mostrar dos diferentes casos. El de un niño que se empieza a definir como un potencial miembro de la comunidad, quien se constituye en el espacio urbano y en sus relaciones y desde los que delimitara sus propias formas de ser y de pertenecer a un *nosotros*; y el caso de un joven que ha definido su identidad en una frontera delimitada por símbolos culturales y relaciones sociales que se ubican entre la comunidad de origen de su madre y la ciudad en la que actualmente vive.

Fernando tiene dos hijos, ambos nacidos en la ciudad, Alberto quien asiste al sexto grado de primaria y Eliud que va en el tercer grado (Grupo 4); ambos acuden a la escuela en el turno matutino. Alberto dice que saca bajas calificaciones en la escuela. No le gusta ir porque tiene una maestra que es “bien exagerada” que siempre lo está regañando. Las materias que más le gustan a él son la Ciencias Naturales y la Historia; de esta última le gustó mucho una clase sobre el tema de los primeros pobladores, y él mismo dice que vinieron de

España; al decírselo a su padre, este bromeo con él y le dijo que los primeros pobladores vinieron de Tanleab.

Esto muestra las maneras particulares en que los niños asimilan los conocimientos que la escuela les trasmite. Por un lado, resulta notable el enorme interés que despertó en el niño el tema de los primeros pobladores, los cuales él mismo relacionó con el descubrimiento de América por los españoles a quienes supuso los primeros pobladores del continente. Esto pudo responder a su plena consciencia de su propio origen cultural, lo cual su padre confirmó con la broma, quien sarcásticamente reivindicaba la presencia de los teenek antes de la llegada de los españoles. Entonces el tema en particular fungió como un espejo para el niño.

No le gusta ir a la escuela porque los niños no le caen bien, tiene pocos amigos porque sus compañeros pelean mucho, y cuando lo molestan él participa de estas riñas. Dice que allí “los niños son bien paleros”, que nada más se están “encandilando”⁴ para pelear, pero son bien montoneros pues a veces se avientan de a siete contra uno y, en ocasiones, él se junta con un amigo para enfrentarse con los demás. Su amigo vive en frente de su casa y está aprendiendo box en un gimnasio cercano. Alberto también se junta con sus primos, hijos de Josué.

A Juanita, mamá de Alberto y esposa de Fernando, le gusta mucho la ciudad porque ya se acostumbró a sus comodidades, le agradan muchas cosas que son diferentes al rancho: el agua está cerca no hay que acarrearla como allá, y en lugar de ir a buscar leña y cargarla para cocinar, ella usa el gas. Por esto mismo, a ella no le gusta regresar al rancho, ni siquiera de visita en diciembre; se queda en la ciudad con su hijo menor Eliud, mientras Fernando se va con Alberto al rancho. Fernando quiere regresar al rancho para probar suerte en el comercio de frutas y verduras, pero Juanita no quiere volver. Siempre que van para allá, ellos le llevan a la familia dulces, pantalones, camisas y zapatos y cuando regresan acostumbran traer cosas hechas de “como es allá”, traen chicharrón, manteca y queso.

⁴ “Encandilar” significa que alguien incita o provoca una pelea entre otros.

Alberto conoce el rancho de su papá, a él le gusta mucho ir porque allá hay más niños y hasta tiene un amigo, de allá le gustan las naranjas, las mandarinas y los mangos que arrancan de los árboles. Recuerda con mucho agrado “la pata de burro” a donde la gente va a meterse al agua. El había ido de visita recientemente, estuvo un mes por allá con sus abuelos y después regresó con un tío.

Aquí Alberto visualiza el fastidio que le provoca su escuela, los maestros y sus relaciones conflictivas con los demás niños, en contraste con el rancho como un lugar en donde encuentra diversión y frutas deliciosas, como un espacio bello y agradable donde ha logrado hacer un amigo. Esta percepción positiva del lugar de origen surge de la misma situación por la cual visita Tanleab, pues allá va de vacaciones, de visita, es un lugar de paseo y de juegos, al contrario de la ciudad en donde se encuentran las obligaciones, la escuela y la violencia de sus compañeros de escuela.

Es interesante constatar cómo, desde dos puntos de vista distintos, se construyen imágenes contrastantes del lugar de origen. Por un lado, Juanita ya no desea regresar a la comunidad por el agotamiento físico que implica la vida diaria y los deberes domésticos, en cambio, la ciudad para ella es un espacio que representa la comodidad que brindan los servicios urbanos en relación a su rol de género. Por otro lado, está Alberto, quien desde un contexto de constante agresión, principalmente experimentado en la escuela por la maestra y los compañeros de clase, pero también en la colonia, concibe a la ciudad y al barrio como lugares desagradables, por lo que sobreestima al rancho, lugar casi idílico a sus ojos, con una percepción influida por el interés de su padre de volver algún día al rancho.

Así, estas dos visiones están en juego dentro del hogar de Alberto, pues por un lado su mamá no quiere volver al rancho y por el otro su papá tiene planes a futuro allá. Sin duda, Alberto ha tenido más acercamiento con la comunidad y coincide con una perspectiva positiva sobre ella al hacer explícito un contraste negativo de su experiencia en el barrio urbano.

En el caso de Alberto se observa una valoración afirmativa de la comunidad de origen de sus padres porque ha tenido contacto con ella, es un lugar tangible además de atrayente. Alberto se ha socializado más en el ámbito comunitario de sus padres y le ha gustado; por lo tanto, él se siente más identificado con este lugar, con sus personas, sus alimentos y su idioma, el cual lamentablemente no conoce. Alberto es un niño “en” la ciudad que ha desarrollado una suerte de apego al lugar de origen de sus padres.⁵

Lo único que no le gusta a Alberto cuando va al rancho es no poder hablar *huasteco* pues nada más sabe pocas palabras, sobre todo de animales, cuando los hermanos de su papá están hablando les entiende muy apenas. Él mismo dice que le gustaría aprender el idioma para “no batallar al hablar con señoras”; cuando su abuela les habla, ellos necesitan que alguien les explique en español y cuando sus papás hablan en *huasteco* les entienden muy poco.

Aunque sus papás aún hablan el *huasteco* en su casa, en muchas ocasiones lo mezclan con palabras en español, pero ellos mismo admiten que a sus hijos sólo les han enseñado algunas palabras, con las que a veces se ponen jugar, pero no conocen lo suficiente como para entablar una conversación. Los niños nada más entienden el español.

Esto último demuestra los problemas de comunicación al que los niños se enfrentan en el ámbito familiar y en el contexto de la comunidad de origen y la zanja cultural que esto representa para ellos, pues aunque desean saber lo que sus familiares y amigos les dicen y poderles responder en la misma lengua, no pueden ante la decisión de sus padres de no enseñarles el idioma y dejar de usarlo en la casa. La importancia del idioma como vehículo de comunicación entre generaciones y de transmisor cultural está siendo desplazado por el español, y con ello las posibilidades de identificación con el grupo de origen disminuyen (Romer, 2001).

Enrique (Grupo 3) es un caso paradigmático pues él nació en Monterrey y aunque fue criado hasta la adolescencia en Tanleab se

⁵ El análisis de este caso se inspiró en la obra de Víctor Espinoza (1998), *El Dilema del retorno. Migración, género y pertenencia en un contexto transnacional*.

siente más hecho a la manera de Monterrey, de la ciudad. Este sentimiento de pertenencia es resultado de su propia afirmación como originario de Monterrey y de la manera en que él mismo ha significado sus propios antecedentes familiares y su forma de vivenciar la ciudad.

Su padre es un mestizo –*no indígena*– originario de Venado, San Luis Potosí, y el cual abandonó a su madre. Logró conocerlo gracias a la insistencia de su abuela paterna, quien deseaba mucho que se encontraran. Fue entonces que la abuela lo llevó a la casa de su padre y lo presentó con él y su “otra” familia, así pues también conoció a sus medios hermanos con los que ahora mantiene relaciones como la fiesta a la que los invitó.⁶ Actualmente ve poco a su padre biológico pero tiene contacto con él, en ocasiones Enrique le ha hablado para que le ayude a hacer mejoras en su casa.

Ya cuando Enrique llegó a la ciudad se fue a vivir con su mamá donde ella ya vivía “juntada” con un señor mestizo. Estos vínculos de origen, de sangre, con mestizos –*no indígenas*– hispanohablantes le han permitido a Enrique desarrollar un sentimiento de pertenencia al espacio urbano, afianzado además por vivir en un entorno doméstico dominado por el idioma español, posibilitado por el mismo padrastro de él.

La importancia de la lengua como marcador de identidad se confirma con lo siguiente. Enrique cuenta que cuando los visitaban sus primas o amigas los fines de semana y que salían a pasear a la calle o a los mercaditos, él no se juntaba con ellas porque de repente se les salían algunas palabras en *huasteco* y la gente volteaba y se les quedaba viendo y el mismo dice: “ya ves como es la raza, son bien cabrones”. Con esto, Enrique muestra cómo el temor a ser señalado y humillado públicamente influyó enormemente en su decisión de no juntarse con sus primas y amigas de su madre en la colonia; en este sentido, Enrique asimiló de manera muy vívida el estigma de ser hablante de *huasteco*. Esto es claro pues él mismo afirma que ya no habla *huasteco*, pues se le dificulta mucho. Antes

⁶ Esto lo expuse en el subapartado “*Las reuniones y las fiestas*” del capítulo “Los límites entre los *Otros* y *Nosotros*”.

en el rancho sí lo hablaba pero dice que ahora ya no lo recuerda bien; cuando regresa al rancho, a veces siente la burla de los demás, pues no entiende lo que le dicen.

Esta negación de la lengua materna también se confirma por el hecho de que ni él ni su esposa les hablan en *huasteco* a sus dos hijas, no les enseñan la lengua aunque a veces ellas tienen curiosidad de saber unas palabras. En contraposición a esto, Enrique cuenta que él empezó a aprender a hablar como los chavos de acá, quienes lo invitaban a juntarse con ellos, y le decían “vámonos de cumbia”.⁷

Con todo ello, Enrique ha decidido explícitamente dejar de usar su idioma materno en tanto puede ser blanco de rechazo y de burla, ya no sólo en la ciudad sino también en el rancho. Porque también él se identifica como un sujeto más urbano, por tanto hispanohablante, lo cual es legitimado por sus mismos antecedentes familiares mestizos y su nacimiento en la ciudad. Dicha adscripción se refrenda en la apropiación de las formas de hablar, de los modismos y acentos de los jóvenes con los que convivía en la colonia.

Es por ello que Enrique es un migrante de primera generación que se autodefine y se siente como alguien “de” la ciudad, pues nació en ella; es decir, por su origen territorial y, por tanto, desde su perspectiva, se le puede considerar como un migrante de segunda generación a razón de ello. Este sentido de pertenencia se confirma también por el hecho de que no piensa regresar a la comunidad para vivir a pesar de que sus tíos le dicen que allá le corresponde un terrenito que era de su mamá.

Sin embargo, Enrique ha conservado y construido relaciones con la gente del rancho, tanto así que su esposa es originaria de Tanleab y su cuñada vive con ellos. Igualmente son visitados por parientes y amigos, lo cual se demostró, líneas atrás, en la fiesta de cumpleaños que le organizaron a su hija a la cual asistieron otros *tanleabenses* –además de sus familiares y vecinos *no indígenas*–. Es así que el mantenimiento de estas relaciones le ha permitido a él y su esposa seguir conservando vínculos sociales con el rancho, lo cual

⁷ Significa ir a divertirse.

también se confirma en lo siguiente. Él, su esposa, su prima Oralia y Rufina –amiga de esta última– organizaron el primer viaje de autobús hacia la comunidad, el cual fue descrito anteriormente.⁸

Pero estos vínculos también se demuestran por el hecho de que él y su esposa se casarán por la iglesia en Tanleab, para organizarla se están apoyando de sus familiares y paisanos, de quienes no sólo reciben apoyo económico sino también les proporcionan la información necesaria para garantizar su mayor lucimiento, pues Enrique le habló por teléfono a su primo Armando (Grupo 1) para solicitarle los teléfonos del conjunto musical *La Fuerza del Amor*, grupo de mucha popularidad en la Huasteca.

Entonces Enrique se desprende de la seña por excelencia atribuida por los actores urbanos de su condición étnica, su idioma materno, pero mantiene los vínculos sociales y simbólicos de pertenencia a su grupo de origen. Finalmente, afirmó que su pertenencia a la ciudad está significada por sentidos primordiales, tanto por su nacimiento en ella y por su relación de sangre con mestizos hispanohablantes, al igual que las formas de relacionarse con sus familiares y parientes del rancho en la ciudad y allá. Todo ello ha sido de crucial importancia en su percepción de ambos espacios y de su adscripción social entre la gente del rancho y de la ciudad, y de formar parte de ambos.

Nuevos referentes de identidad en Tanleab. Las bandas juveniles

La mayoría de los migrantes de Tanleab son los jóvenes, quienes gracias a su salida aportan de una buena cantidad de recursos económicos y materiales a sus familiares que se quedan. Sin embargo, los jóvenes migrantes no sólo influyen en la economía de Tanleab, sino que también son protagonistas del desarrollo de nuevas formas de vinculación e interacción intracomunitaria: la formación de bandas

⁸ El cual describí en el subapartado “El regreso de los migrantes. El viaje de Monterrey a Tanleab” del capítulo “La identidad teenek en el contexto Huasteco”.

juveniles, las cuales ya se posicionan como un nuevo fenómeno sociocultural de la comunidad.

Como tales, estas bandas han configurado nuevas formas de relaciones sociales y prácticas no tradicionales en el uso y significación del espacio comunitario en las que sus miembros definen nuevos límites de pertenencia e identidad dentro de Tanleab. Pero es precisamente esta nueva forma de organización entre jóvenes sobre la cual la gente de la comunidad empieza a construir las representaciones más negativas sobre la influencia de la emigración de Tanleab.

Más allá de la percepción, pero precisamente por ella, sobre la influencia negativa que la migración acarrea a las comunidades del municipio donde los jóvenes son vistos como los protagonistas del aumento de la inseguridad pública que se experimenta en varias localidades del municipio (jóvenes que traen consigo malas “mañas” como el robo y las adicciones a las drogas). Pero el surgimiento de bandas juveniles o “pandillas” en la comunidad de Tanleab también implica la adopción de nuevas formas de relaciones sociales y de significación del espacio comunitario por parte de jóvenes migrantes y no migrantes (ya que durante la ausencia de los veteranos los más chicos se van integrando a las bandas) en las que ellos mismos redefinen nuevos límites de pertenencia hacia el interior de la comunidad, pero sin dejar de formar parte de ella.

En la primera sección de Tanleab hay dos bandas de jóvenes. Una de las bandas se autodenomina “Los Kiss”, la cual está formada por jóvenes que viven en el camino de “abajo” de la comunidad; su barrio empieza pasando la tienda comunitaria. Los jóvenes que pertenecen a esta banda se caracterizan por vestirse tipo “cholo” con ropa negra y usar pantalones flojos, pañoletas en la cabeza, usan un corte de cabello muy característico desvanecido de atrás y hacia los lados y un poco más poblado en la parte de arriba de la cabeza. Esta banda, además de rayar las piedras (que es lo que está más disponible), también se caracteriza porque sus miembros se ocultan por la capilla de la comunidad durante la noche y cuando alguien pasa por allí les lanzan piedras y agreden a otros jóvenes. Algunos miembros

de esta banda han tenido experiencia migratoria hacia los campos agrícolas y hacia ciudades como Monterrey, varios de ellos salen y regresan constantemente de la comunidad para trabajar.

La tendencia agresiva de esta banda lo expresaron dos jóvenes que asumían una valoración positiva hacia formas de agresión y violencia no sólo dirigida a otras personas, sino también autoinfligida, como una prueba de resistencia física y valentía. Una noche uno de ellos, bajo los efectos del alcohol, se dejó rodar por una de las laderas sobre las que se asientan las viviendas, golpeándose en numerosas ocasiones con las rocas y causándose raspaduras y heridas en la cabeza y brazos, situación que ambos aprobaban y festejaban con orgullo. En otra ocasión un joven de unos 16 años de edad (tomando cervezas en una cantina) comentaba de manera jactanciosa su pacto con la Santa Muerte, la cual le concedió el favor de matar a un rival de amores, además comentó su interés de también pedirle que mate a su abuelita a quien odia mucho (esto, sin duda, fue también su manera de presentarse ante mí mostrándose como un sujeto rudo y peligroso).

La otra banda se llama los “3AC” quienes antes se llamaban la “TS8” (Tanleab Solitarios 8). Cabe destacar que el anterior nombre de los “3AC”⁹ reafirmaba su pertenencia a la misma comunidad. Esta banda está formada por jóvenes que viven hasta antes de la tienda comunitaria y en el camino de arriba que es hasta donde llega su barrio. Entre sus miembros también se incluyen migrados y no migrados con experiencia migratoria hacia Guadalajara y Monterrey. Esta banda no se caracteriza por usar una vestimenta particular –tienen diversos gustos de ropa de moda–, solamente se juntan en la “y griega” (donde está la tortillería comunitaria) lugar en el que se ponen a platicar y a beber alcohol, y como la otra banda también practican las formas de comunicación de señas y gestos características del “cholismo”.

⁹ Entre los jóvenes de esta banda existe un código que impide dar a conocer a cualquiera el significado del nombre de su banda. Me dijeron el significado de su anterior nombre porque ya no era relevante para ellos.

Estos jóvenes comentan que les gusta ver las películas de cholos y afirman que, en contraposición con los Kiss, “ellos son tranquilos, que nada más se ponen a escuchar música bien alto y se ponen a *chupar* (beber) pero sin agredir a nadie, pero que si los provocan pues se van a defender”.

Estas dos bandas, por definición antagónicas, que integran jóvenes migrantes y no migrantes de Tanleab, aportan nuevos elementos en la significación del espacio comunitario, de usarlo, delimitarlo y, por ende, de apropiarlo. Las bandas han definido el espacio de la comunidad en dos partes, aunque esta concepción solamente opera entre los jóvenes de ambas bandas, por un lado el barrio de Los Kiss y por otro lado el barrio de los 3AC con una clara frontera marcada por la tienda comunitaria. Cuando yo hice explícita dicha frontera ante un miembro de la autoridad local y en frente de un joven de las bandas que antes había afirmado tales límites, el señor autoridad tajantemente dijo que en Tanleab 1 no había dos barrios, a lo cual el joven asentía con la cabeza sin decir palabra.

De esta forma una nueva generación de *tanleabenses*, que salen y regresan constantemente de su comunidad y que entablan intensos contactos con estas formas de organización juvenil características del espacio urbano, significan el espacio comunitario y practican otras formas de relaciones sociales a partir de nuevos referentes ajenos a una tradición sociocultural rural e indígena, el de las bandas, cuya territorialización se traslapa social y simbólicamente sobre el espacio comunitario, nuevas expresiones y delimitaciones que la comunidad condena y rechaza.

Y resulta interesante que esta desaprobación también surge de las mismas bandas, uno de los miembros de una banda comentó que un señor en la comunidad de Tanleab 2 dijo que la comunidad ya estaba progresando “porque ya había cholos” a lo que el joven comentó que eso era todo lo contrario, pues el que ya hubiera cholos no significaba que la comunidad este progresando (tal vez el joven no entendió el probable sentido sarcástico del comentario del señor). En este sentido y en contraste con los “cholos”, hay una suerte

de desaprobación por las actitudes y las formas de comportarse de ellos, pues en comparación con esa banda de “cholos” ellos son tranquilos y no causan problemas. Hace dos años la tienda comunitaria fue robada y la gente de la comunidad infería que los jóvenes de las bandas eran los culpables, aunque sin identificar específicamente a ninguno de ellos.

Es así que el discurso desaprobatorio que la comunidad expresa sobre las bandas de jóvenes es adoptado por algunos miembros de las mismas, en tanto se diferencian del *otro* grupo, de la *otra* banda, pues no practican y rechazan los aspectos negativos que se les atribuyen de pendencieros; es decir, al mismo tiempo que tratan de no ser estigmatizados por la comunidad también se contrastan con la otra banda antagónica. Así, en la misma dinámica contrastiva de las bandas se refleja la misma tensión que su arribo ha provocado dentro del esquema moral de la comunidad.

Pero dicha pertenencia también se construye desde el espacio comunitario-local, a través de la particularidad y complejidad de las relaciones intracomunitarias las cuales cada vez más son impregnadas por los influjos de procesos más amplios como la migración de sus miembros.

Aunque considero que la identidad social y cultural no se restringe al espacio territorial o histórico en que se inscribe la comunidad o localidad, en el caso de los migrantes, el espacio local sigue siendo parte importante de su definición como individuos y grupo. Pero la identidad vista como un proceso constante e inacabado se desarrolla de forma diversa y contextual a través de la cual los grupos o los individuos reelaboran sus marcos de relaciones sociales y su posición dentro de estas y del grupo o sociedad a los que pertenecen. Es aquí donde la migración se convierte en un momento específico en que algunos miembros, sobre todo los más jóvenes como es el caso de Tanleab, han adoptado y desarrollado nuevos referentes de *identificación* intragrupal como las bandas.

En este caso, considero que la migración –así como la influencia de los *mass media* y sus imágenes de las “gangas”, “clicas”, “pandillas”

o “cholos”, pues también gustan de ver las películas que tratan sobre ellas— está jugando un papel crucial en el cambio sociocultural de esta comunidad, pues las bandas —vistas como consecuencia negativa y directa de la movilidad geográfica de los jóvenes— implican relaciones cara a cara entre migrantes y no migrantes en las cuales se expresan o manifiestan nuevas formas de interacción social e intergeneracional que por definición son tensas y conflictivas. Así, entra en juego el cuestionamiento de los valores sociales tradicionales de respeto y autoridad que los jóvenes deben hacia los mayores, y que se expresa también en el choque que supone ante los mayores la demarcación simbólica del espacio que los jóvenes hacen de la comunidad.

Pero, además de todo esto, también hay que considerar que a través de las bandas, los jóvenes generan nuevos referentes de pertenencia intracomunitaria a un nivel generacional, es decir nuevas identidades juveniles y grupales que implican nuevas formas de relaciones y vínculos sociales donde la defensa de un espacio, el cual definen como “barrio”, denota relaciones agresivas de interacción social, además de nuevos códigos de valores. Es así que los jóvenes de Tanleab configuran nuevas maneras de vivir el espacio y de organizarlo, y en el cual aplican nuevos códigos con los que practican nuevas y diferentes formas de interacción social y, sobre todo, de grupalidad, que son significativas solamente para ese sector de la comunidad pero que inevitablemente la impactan en su totalidad.¹⁰

¹⁰ Hay que considerar que la pertenencia de los jóvenes a estas bandas y sobre todo la continuidad de las mismas muy probablemente es determinado por el mismo ciclo de vida de sus miembros.

CONCLUSIONES

*Carece de sentido concebir una identidad sustancial,
cuando sólo hay conjuntos múltiples de elementos que forman síntesis,
más o menos establemente organizados,
cuyo ser depende de las interacciones [...]*

Pedro Gómez, *Las ilusiones de la "identidad"*...

Los contextos y la pertinencia de la *diferencia* cultural

A lo largo de este libro he expuesto cómo algunos cuantos teenek *tanleabenses* se desenvuelven en su región de origen y cómo se desenvuelven en la ciudad como migrantes.

A través de sus dinámicas de interacción, he mostrado que la *etnicidad* de los teenek de Tanleab –entendida como su propia consciencia de *indianidad* (Ariel De Vidas, 2003a)– y de acuerdo al contexto en el que se encuentren –lugar de origen o lugar de destino– no sólo tiene que ver con la manifestación sociocultural organizada de sus propios intereses sociales, económicos y políticos, como lo hacen claramente en el festejo de “La Prima” en su lugar de origen, sino también consiste en la relevancia de su propia particularidad cultural a un nivel de relaciones “cara a cara”, en su vida cotidiana por medio de los vínculos afectivos, simbólicos y materiales que entablan con otros grupos. Ante éstos *marcan* o *no* su propia *diferencia* cultural de acuerdo a las circunstancias –competitivas o no– de su contacto y en el contexto en que se hallen.

Aunque en ambos contextos, lugar de origen y lugar de destino, los *tanleabenses* conviven con grupos *diferentes* y *desiguales* con los

cuales desarrollan relaciones armónicas y conflictivas, estas relaciones son condicionadas precisamente por el perfil de esos dos diferentes ámbitos de contacto intercultural: la Huasteca potosina y el área metropolitana de Monterrey (AMM).

Históricamente, en la Huasteca se han configurado relaciones de *desigualdad* significadas por la *diferencia* cultural y claramente expresadas en el territorio que cada grupo sociocultural ocupa y que define (delimita) su contacto, mientras que la misma conformación histórica del AMM, su mismo desarrollo, permite un contacto más intenso entre diferentes grupos socioculturales dentro de un espacio urbano de contactos e intercambios sociales contiguos pero también jerarquizado y preeminente significado por la *desigualdad* social.

Es decir, en la Huasteca potosina la *desigualdad* social es ideológicamente caracterizada por la *diferencia* cultural, mientras que en el AMM la *diferencia* cultural esta ideológicamente envuelta por la *desigualdad* social. Esto no quiere decir que en ambos espacios sean más o menos relevantes las distinciones étnicas por sobre las de clase o de forma inversa, más bien supone el énfasis ideológico que cada región le otorga a estas dos categorías indisociables de la estructura social y su manifestación y representación en la interacción social y en el espacio mismo.

Por un lado, en la Huasteca potosina, los *tanleabenses* forman parte de un contexto de relaciones caracterizadas por la confrontación histórica entre diversos grupos lingüístico-culturales delimitados claramente de forma social, ideológica y territorial; parámetros desde los cuales se entablan relaciones de *cercanía* o *lejanía* y de *semejanza* o *diferencia* entre grupos que se han configurado como ancestralmente antagónicos, los cuales se identifican claramente con nombres y apellidos, lugares, prácticas, rituales étnicos intercomunitarios (como La Prima) y símbolos culturales, pero sin que estas construcciones materiales e ideológicas anulen su contradictoria diversidad interna.

Por otro lado, en el AMM, los *teenek* manifiestan relaciones armónicas y conflictivas ante una gran diversidad de actores, con

grupos *diferentes* y *desiguales* ante los cuales empiezan a proyectar viejos y nuevos sentidos de diferenciación lingüístico-cultural y de *desigualdad* social de acuerdo con sus propias experiencias de contacto, las cuales son definidas ideológicamente y, en gran medida, por las posiciones laborales que llegan a ocupar dentro de un contexto que, por sobre todo, demanda su fuerza de trabajo.

De esta manera, la sociedad receptora del AMM reproduce sus propios imaginarios de diferenciación socioeconómica o de clase, de *desigualdad*, sobre esta población inmigrante; imaginarios que en primera instancia enfatizan su “ruralidad”, en contraste con un mundo urbano moderno de trabajo y “progreso”; concepciones de “lo rural” que mezclan elementos y símbolos con los que a estos migrantes ya se les empieza a identificar, y los espacios que usan, como característicamente étnicos o “indígenas”. Siendo los *otros no indígenas*, quienes, en gran medida señalan y hacen explícita la *diferencia* cultural de los indígenas, confundiendo esta con su posición de *desigualdad* o de clase, al considerar por igual que son indígenas y campesinos pobres.

Pero todo esto no implica que los teenek de Tanleab dejen de asumirse, en cualquiera de estos dos contextos, como originarios o miembros de una misma comunidad y pertenecientes a un grupo familiar; siendo estos dos, familia y “rancho”, los parámetros en los que giran sus sentidos básicos de pertenencia e identidad tanto en el lugar de origen como en el lugar de destino, similar a los sentidos de identidad y pertenencia registrados entre migrantes mestizos tanto en contextos de movilidad interna como internacional.

En el lugar de destino, las *diferencias* lingüístico-culturales entre los teenek y los demás actores urbanos –*otros indígenas* y *otros no indígenas*– se hacen presentes en su vida diaria, son vividas y contrastadas a través de sus históricas representaciones sobre el *otro*, ya sean otros teenek, nahuas o *mestizos* (hasta extranjeros), en sus prácticas, en sus elementos y símbolos; marcadores que son recontextualizados en el marco de las nuevas relaciones que desarrollan en la ciudad, representaciones de las que aplican sólo unos cuantos

atributos o parte de sus sentidos originales sobre los *otros* de acuerdo al nuevo contexto y sus circunstancias.

Pero los teenek *tanleabenses* no sólo reubican su propia *diferencia cultural*, sino que también asumen todo aquello que los *asemeja* social y culturalmente con los diversos *otros* –indígenas y *no indígenas*–, con los cuales comparten la vida en el trabajo, en la Alameda, en la casa, en el barrio, en la iglesia y en la escuela, definiéndose situacionalmente ante todos ellos.

Relaciones y dinámicas sociales en cuyas circunstancias los teenek no sólo entablan relaciones definidas por la *diferencia* o lejanía ante los *otros* –sean *otros indígenas* u *otros no indígenas*–, sino también entablan relaciones definidas por la *semejanza* y la cercanía con ellos.¹ Por lo tanto, mostrarse como *diferentes* no siempre es pertinente en su interacción material y afectiva con los distintos grupos y ámbitos en los que se desenvuelven, ya que sus propios referentes, elementos y prácticas socioculturales también pueden ser compartidos y vividos junto con *otros indígenas* y *otros no indígenas* de forma cotidiana.

Entonces, la propia *diferencia étnica*, la identidad étnica de los teenek *tanleabenses* en el AMM no representa un marco de autorreconocimiento fundamental o totalizador de la vida cotidiana, y el *ocultamiento* de la propia *diferencia* es tanto una estrategia consciente para evitar el choque y el estigma, así como también puede considerarse parte ingénita de las dinámicas sociales que los teenek desarrollan en la ciudad, dinámicas que reflejan procesos de adaptación a un nuevo entorno al cual se insertan de forma estructural.

La identificación como encarnación de la identidad ¿Entre “visibilizar” y “ocultar”?

En esta obra he propuesto que mediante el registro de las formas de *identificación* de los teenek *tanleabenses*, tanto en su región de origen como en su lugar de destino cual migrantes, se puede confirmar el

¹ Habría que mencionar que la *diferencia cultural* no sólo aleja sino que también acerca a diversos grupos, como la valoración positiva y empatía que expresan los movimientos de la Nueva Era hacia la cultura, sabiduría milenaria y misticismo de los grupos nativos, aborígenes, autóctonos, indígenas (Farfán, Castillo y Fernández, 2003).

carácter procesual de la *identidad* y también se logra dotar de fundamento analítico al estudio de la misma, pues es en la misma interacción de *personas situadas* lo que paulatina y agregadamente da forma y contenido a los procesos identitarios y socioculturales.

Pero de forma insistente aquí también he considerado que el registro y análisis de la identidad étnica no se debe circunscribir sólo a la reproducción o reafirmación sociocultural hacia el interior del grupo étnico, sino sobre todo en aquellos procesos que puedan ocurrir en su interacción hacia el exterior de este.

El “ocultamiento” o la “invisibilidad” del teenek en la ciudad –la cual algunos observadores entienden como su actual tendencia de no mostrarse abierta y organizadamente como “indígena”–, y las cuales son enfocadas así por el ojo académico, no sólo representan a momentos una estrategia consciente del teenek para evitar el estigma, sino también forma parte de las mismas dinámicas de las relaciones interétnicas que este desarrolla en la ciudad; relaciones de *cercanía* y *lejanía* significadas por sus *diferencias* y *semejanzas* con una gama de actores que constituyen una diversidad variable de *otros* y *nosotros*.

Este último juego de palabras representa una reflexión básica que he desarrollado en esta obra, la definición misma del grupo de migrantes indígenas en la ciudad. Reflexión en la que me he referido a la *alteridad* y mediante el uso recurrente de una preocupación constante de la antropología misma y un término ya común en la literatura especializada sobre la identidad: la *otredad*, la cual precisamente delinea sus contornos a través de su complemento dialógico: el *nosotros*.

Por un lado, he considerado que el *nosotros* puede delimitarse dentro de un nivel de relaciones intraétnicas exclusivamente –dentro de las cuales también hay diferencias–, pero también he considerado que el *nosotros* puede incluir a sujetos de diversos orígenes, de *otros indígenas* y de *otros no indígenas*, entre los cuales se dan relaciones tan íntimas y al mismo tiempo tan ríspidas como la amistad y el

parentesco, todas ellas significadas por las *diferencias* y las *semejanzas*, por la *cercanía* y la *lejanía* en sus diferentes ámbitos de interacción.

En este sentido, considero que el ubicar o *situar* la realidad de los teenek *tanleabenses* de acuerdo con sus diferentes ámbitos de interacción ha sido la perspectiva más conveniente para mostrar a sujetos de un grupo étnico articulado y vinculado social y culturalmente con muchos *otros* grupos y sujetos, ya que los teenek de Tanleab no sólo se sienten *diferentes* de esos con los que interactúan, sino que también se sienten *semejantes* a ellos, en concordancia con las condiciones de su inserción estructural al contexto urbano.

Así pues, las formas de *identificación* de los teenek muestran sus propias maneras de significar y resignificar las *diferencias* y *semejanzas* que los alejan o acercan tanto al interior de sus grupos de origen –familiares, parientes y paisanos– como fuera de ellos –*otros indígenas* y *otros no indígena*– con los que los teenek interactúan material y afectivamente, relaciones que a momentos son armónicas y a veces conflictivas; *diferencias* y *semejanzas* que los teenek distinguen y contrastan cotidianamente ante los demás por compartir o no el lugar y región de origen, la lengua, las costumbres, los rasgos físicos, el trabajo que se desempeña, el lugar que se frecuenta, la posición socioeconómica, la religión que se profesa y hasta por la edad.

De esta manera, concluyo que el teenek “pasa desapercibido” no sólo porque evita ser blanco de discriminación, sino también por todos aquellos elementos que lo *asemejan* (simbólica e ideológicamente) a los demás –como la región de origen, la posición de clase, el trabajo, o el idioma, sea teenek, español u *otro*– y que le permiten desenvolverse en la ciudad con sus diversos actores sin hacer explícita su *diferencia*.

Entonces, las así consideradas “invisibilidad” y “ocultamiento” de los teenek en el AMM, son percepciones influenciadas por las condiciones de su inserción residencial y laboral, por las cuales no han requerido de una proyección abierta de su *diferencia* socio-cultural como grupo de interés particular ante la sociedad local de destino –factor por el cual estos son considerados o más bien

representados por las mismas instituciones, aun académicas, como “invisibles”-. Pero su propia particularidad social y lingüístico-cultural, que incluye muchos referentes propios y ajenos, es también vivida y *visibilizada* de manera más íntima y emotiva a un nivel de relaciones y vínculos intra e interétnicos, intra e intergrupales de forma cotidiana, en los espacios privados y públicos, domésticos, barriales, escolares y laborales, al interior de los grupos familiares, de parientes, paisanos o de amistades y con *otros* grupos étnicos o *no indígenas* con los que se relacionan; pero con los cuales, por otro lado, no sólo se *diferencian* pues también pueden sentirse *semejantes* a ellos en su interacción y, por esto mismo, *no sólo tienen la única intención de “ocultarse”*.

Las representaciones del *yo* (individual y colectivo) y las posiciones en que los teenek son reconocidos y ubicados por los *otros* –*diferentes* o *semejantes*– o en las que ellos mismos se autorreconocen, a momentos son tensas y estigmatizantes y a veces convenientes y hasta favorecedoras del contacto e interrelación. Pero así como los teenek reconocen su propia *diferencia* o *semejanza*, igualmente deciden *ocultar* estratégicamente aquellos elementos propios que los hace “notorios”, como la lengua, para no ser objeto de rechazo y maltrato por parte de los *otros no indígenas*, para quienes sí es relevante y, por tanto, resaltan la diferencia étnica de aquellos a través de este elemento cultural tan notorio.

De esta manera he mostrado que la propia identidad étnica de los teenek es asumida y marcada entre los diversos *otros* y *nosotros* de acuerdo a las dinámicas de interacción que desarrollan, reconociendo sus propias *diferencias* internas y externas pero también reconociendo las *semejanzas* hacia el interior y hacia el exterior de los diversos grupos que conforman, lo cual les permite posicionarse *intersticialmente* entre ellos; posiciones que no están exentas de aparentes “contradicciones” o ambigüedades pues están determinadas por condiciones y procesos que pueden asumir contextualmente como propios o ajenos: *a*) el mismo origen territorial (local y regional), *b*) la misma tradición cultural (localista, étnica o regionalista),

c) las condiciones socioeconómicas (laborales y habitacionales) que experimentan y configuran, d) los ciclos de vida y de socialización que experimentan y que desarrollan en torno a relaciones tanto dentro como fuera del “grupo”, e) los flujos culturales² –influencias, adopciones, reemplazos, resignificaciones y rechazos de elementos propios y ajenos– en los que participan y se desarrollan –ya sea el cambio religioso, el desplazamiento lingüístico, nuevas adscripciones juveniles o modas–, y f) la ideología dominante que los inferioriza y discrimina.

Es en medio de estos procesos y condiciones en los que los teenek se *identifican* con *otros* actores urbanos mestizos e indígenas, pues son los parámetros desde los cuales los teenek reinterpretan los marcadores, emblemas o símbolos de su *diferencia* y *semejanza* con la diversa sociedad urbana que también ellos constituyen.

Entonces, desde el punto de vista de los sujetos, la *identidad* étnica no es una esencia rígida e inamovible, más bien *es un marco de representaciones socioculturales “propias” y “ajenas” de auto y heterorreconocimiento individual y colectivo, cuyos márgenes son definidos en situaciones de interacción con diversos actores*, y en cuyas condiciones de contacto de los actores se desarrollan sus propios procesos de persistencia y cambio sociocultural.

En este punto concluyo que las diferentes formas de *identificación* de los teenek en el AMM, representan y reflejan sus propias estrategias de adaptación al medio urbano, contexto al cual se adecuan y acomodan mediante el uso de previos y nuevos referentes socioculturales (propios y ajenos) así como de previas y nuevas relaciones sociales. En este sentido, el indígena se *inserta e interactúa* adaptativamente en un nuevo medio o en la llamada sociedad nacional (moderna y urbana), más que integrarse o asimilarse unívocamente a ella, estas ideas últimas más de carácter ideológico que implican la idea del *mestizaje* del indio.

² La primera vez que escuché esta idea en relación al análisis de fenómenos culturales fue en voz de Guillermo de la Peña, durante su conferencia magistral en el *Coloquio Internacional Ciudades Multiculturales de América. Migraciones, Relaciones interétnicas y Etnicidad*. Celebrado en Octubre de 2007 en Monterrey, Nuevo León, México.

Entonces, las diversas formas de *identificación* de los teenek *tanleabenses* en el AMM no suponen su inevitable *amestizamiento* (sea lo que eso signifique), sino más bien, implica diferentes procesos de autorrepresentación sociocultural de los migrantes indígenas en un medio urbano diverso. Es decir, tienen que ver con su posicionamiento como individuos y grupos dentro de un entramado de relaciones económicas, sociales, políticas y culturales con una gran diversidad de actores con los que interactúan cotidianamente, ya sea de manera instrumental o afectiva, y con quienes experimentan *cercanía* o *lejanía* significadas por sus *semejanzas* o *diferencias* a través de un flujo incesante de elementos y referentes culturales propios y ajenos.

Formas de adaptación que reflejan, en lo más cotidiano, el contacto de diferentes grupos socioculturales que permanentemente definen las posiciones que ocupan (en las que se *sitúan*) dentro de una estructura (contexto) mayor haciendo uso de un vasto repertorio de símbolos, significados y resignificaciones, elementos y prácticas culturales, propias y ajenas. Así, desde estas representan su propia identidad como sujetos individuales y colectivos, conviviendo en situaciones de interrelación en las que la *diferencia* y la *semejanza*, la preeminencia o el realce de una u otra, son determinadas por el carácter ideológico de los contextos de interacción en los que se insertan, ya sea en la Huasteca o en el AMM. Dicho carácter contextual puede ser determinado por ellos, mediante los espacios urbanos que ocupan, al reconfigurarlos material y simbólicamente, como la Alameda.

Sin embargo, esas formas de *identificación*, y de interacción, también pueden reflejar procesos de cambio sociocultural similar a aquellos que plantean Bartolomé y Barabás (1999: 37) en su idea de la *transfiguración cultural*. En este línea de argumentación, considero que dichos procesos de cambio son resultado de lo que he denominado *estrategias selectivas de adaptación* del migrante a las exigencias de un nuevo entorno de relaciones sociales solidarias y afectivas o conflictivas y excluyentes; o bien, como muestro en algunos casos expuestos, como síntoma del distanciamiento social del

migrante con su grupo de origen o simplemente de su rechazo o alejamiento de tan sólo algunos elementos culturales distintivos y estigmatizados de su grupo.

Por ello, considero que *los migrantes tanleabenses se hayan presionados por un contexto ideológicamente discriminatorio que los obliga a debatirse entre categorías sociales totalizantes y absolutas (indígena/mestizo). Dichas categorías, sin embargo, en la realidad son inconsistentes y ambivalentes, ya que los actores sociales, en este caso los teenek tanleabenses, las desmenuzan, interpretan y acomodan (las eligen o seleccionan) de acuerdo a las dinámicas –de cercanía/lejanía y semejanza/diferencia– que desarrollan en su interacción social en el AMM e incluso también en la Huasteca potosina.*

Lo aparentemente esencial sobre el cambio sociocultural y la etnicidad

Hay cambios culturales entre los migrantes que, si bien pueden tener un carácter transitorio, contrastan de forma significativa con el orden y valores socioculturales tradicionales de su comunidad de origen. Este fue el caso de aquellos jóvenes pertenecientes a las bandas quienes adoptan, trasladan y reproducen en su comunidad nuevos símbolos culturales con los cuales conforman nuevas relaciones y grupalidades en las que representan y delimitan nuevos parámetros de *identificación* social y cultural en términos generacionales.

Pero también hay fenómenos menos estridentes que se podrían considerar como evidencias de procesos de cambio sociocultural más determinantes. A pesar de que la mayoría de los teenek de Tanleab mantienen un sentido de pertenencia social y cultural a su comunidad y región de origen, a su grupo familiar y de parentesco, a una tradición de prácticas y emblemas (locales y regionales), aquellos que han consolidado una estancia permanente en la ciudad son quienes muestran un mayor arraigo material y simbólico a su nuevo contexto de vida.

Esto, por un lado, supone su distanciamiento hacia los símbolos y prácticas culturales propias del grupo de origen, como aquellos que

cambian de religión, en cuyos preceptos argumentan su distanciamiento del grupo por su oposición a las prácticas sociales tradicionales –como la ingesta de aguardiente– (Grupo 4), es decir, se *diferencian* contextualmente del grupo original en tanto se relacionan más intensamente con un grupo religioso no católico (también minoritario).

Por otro lado, también supone una mayor intensidad de relaciones y sentido de pertenencia a grupos urbanos –muchos también de origen rural– como el caso de aquel que tiene vínculos familiares con *mestizos –no indígenas–* y el cual significa a través del uso exclusivo del idioma español y por su mismo nacimiento en la ciudad, lo cual no necesariamente lo aleja del grupo de origen con el cual sigue manteniendo relaciones en la ciudad ya que participa en la organización de viajes para regresar juntos a Tanleab (Grupo 3), en donde incluso fue a casarse por la Iglesia.

Aquí me parece importante considerar el papel que la lengua desempeña como un poderoso elemento cultural e ideológico para marcar, desde arriba (sociedad dominante) y desde abajo (sociedades indígenas) la *diferencia* cultural y, como tal, el lugar estructural, ideológico, simbólico y emotivo que el idioma propio tiene en las representaciones sociales tanto dentro de la sociedad de destino como dentro de la sociedad de origen para definir los parámetros de pertenencia o de alejamiento del indígena al grupo.

La lengua es el elemento por excelencia que distingue a estos migrantes de otros migrantes *no indígenas*, relevante tanto para el *no indígena* como para el indígena. Es decir, la lengua es muy significativa en la realidad comunicativa y simbólica de la gente y por ello hay que considerar su abandono o desuso como un indicador primigenio de cambio sociocultural, de distanciamiento del grupo y tradición sociocultural de origen, los cuales, desde esta perspectiva, dejan de ser considerados como propios, más bien de origen, el cual cada vez más queda a lo lejos, en la distancia y el tiempo.

Desde esta perspectiva, considero que dejar de hablar la lengua y de enseñarla a los hijos –lo cual también sucede en el lugar de

origen– supone un cambio sociocultural determinante para algunos migrados.

Con esto último también se asoman indicios de interrogantes aún más controvertidas que las amenazas de la “asimilación” o “integración” mencionadas al inicio de esta obra. Cuestiones que originalmente no se pretendieron resolver aquí pero que surgieron en el mismo proceso de investigación y que ahora constituyen parte de una nueva preocupación más profunda que se expone en este libro como un primer eslabón.

A través del estudio de estos migrantes indígenas “atípicos” –dispersos y “ocultos” o aparentemente “invisibles” (¿acaso “asimilados?”)–, como los teenek *tanleabenses*, he podido confirmar que la congregación de unos cuantos grupos de indígenas en la ciudad no es efecto o expresión de una supuesta impronta cultural holista particular de los grupos indígenas, sino más bien, sus sentidos y formas de grupalidad se desarrollan de acuerdo con procesos sociológicos de agregación fincados en vínculos primordiales de parentesco o de paisanaje³ significados culturalmente –que también se manifiestan entre migrantes mestizos (o de cualquier signo cultural)–. Así mismo, también es consecuencia, una vez más, de procesos estructurales de su segregación social, económica, política y, por tanto, espacial, como sujetos descendientes de sociedades histórica e ideológicamente subordinadas.

Esto se confirma en la misma apropiación, o más bien la *ocupación*, de un espacio público cada fin de semana como lo es la Alameda por parte de los jóvenes indígenas de diverso origen socioterritorial y lingüístico-cultural –que trabajan y viven dispersos en la ciudad– y también por parte de muchos otros migrantes rurales mestizos (de los cuales, curiosamente, no consideramos que también “apropian” este espacio), cuya concentración estratégica e intermitente refleja

³ Esta afirmación también considera que la concentración residencial de algunos grupos de indígenas, como los otomíes en Monterrey, se ha desarrollado a través de relaciones específicas que entablaron en momentos determinados con actores institucionales en el medio urbano (Farfán, Castillo y Fernández, 2003). A este respecto también véase la ponencia de Perraudin sobre otomíes en la Ciudad de México (2007, pp. 4, 28).

un fenómeno sociológico simultáneo de agregación y autosegregación de grupos sociales y culturales estructuralmente subordinados (estigmatizados), sean indígenas o *mestizos rurales* dentro de un espacio urbano, jerarquizado y popular (antes considerado moderno y propio de las clases altas)⁴ que les brinda servicios específicos como población “flotante”, *diferente* y *subordinada* que son.

Pero, curiosamente, la Alameda, además de ser un lugar de tránsito, principalmente les brinda contacto con la ciudad, en donde además de satisfacer su nostalgia (a través del consumo de bienes culturales como la comida regional huasteca) obtienen bienes y servicios de consumo (flujo) cultural moderno y urbano. A través de estos, los migrantes dejan entrever, aparejado con su indiscutible y apremiante necesidad de ganar dinero en la ciudad, un carácter aspiracional⁵ de acceso a modelos de vida ajenos, vistos como “mejores” al propio.

Es apresurado decir que lo último indica una tendencia inevitable de cambio sociocultural entre los migrantes teenek, mucho menos se podría presumir que esto supone su dócil “asimilación” o “integración” (sea lo que esto signifique) a la diversa sociedad regiomontana; pero considero que, como tal, las aspiraciones simbólico-materiales de los migrantes pueden proveer de datos interesantes que nutran una amplia y seria reflexión sobre los procesos de cambio sociocultural entre migrantes rural-urbanos, sean indígenas o mestizos, tanto en movimientos internos como internacionales.

En este tenor y de acuerdo con todo lo descrito hasta aquí, empiezo a considerar que las únicas diferencias en los fenómenos

⁴ Véase la revisión histórica que sobre este espacio y sus diferentes visitantes hace Adela Díaz (2007, pp. 67-77).

⁵ En este sentido, también recuérdese el caso de Juanita (Grupo 4), quien, contraria al deseo manifiesto de su esposo de volver a Tanleab, ella no quiere regresar pues considera que en la ciudad goza de mejores condiciones de vida (comodidades), lo cual se refleja en su negativa de siquiera ir al rancho sólo de visita. También resulta notorio el consumo cultural que hacen jóvenes solteros rarámuris que salen a laborar en los campos agrícolas de Sinaloa, quienes “en mayor medida lo hacen para conseguir bienes materiales que en su comunidad han adquirido cierta valoración debido al contacto con la sociedad nacional (como ropa vaquera, calzado, grabadoras, relojes)” (Morales Muñoz, 2006, p. 7).

migratorios e identitarios de indígenas y mestizos (o de cualquier otro signo cultural) son tan relativas como el idioma o idiomas que hablan, los diferentes destinos y sociedades a las que arriban –en una migración nacional o internacional y sus particulares contextos sociopolíticos–, con sus propias imposiciones institucionales y político-ideológicas, sus particulares lugares y regiones de origen, sus herencias, sus elementos y prácticas culturales locales y regionales, y las posiciones (materiales y/o simbólicas) que ocupen dentro de la estructura y de los espacios de las sociedades en las que se insertan.

Fuera de todo esto, ambos grupos –indígenas y *mestizos*–, ideológicamente opuestos, muestran procesos muy similares en su migración y dinámicas identitarias, como las estrategias sociales de apoyo solidario que los motiva a congregarse en los lugares de destino de muy diversas maneras y en distintos grupos familiares, parentales, de amistad, de adscripción, religiosos, laborales, deportivas y hasta en asociaciones propueblos, que precisamente representan diferentes ámbitos posibles de configuración y reconfiguración (de semejanza/diferencia, cercanía/lejanía, armonía/conflicto) de esa *comunidad moral* (sea parroquial, regional o nacional), la cual considero que no solamente se constituye en torno a estructuras orgánicas o corporativizadas, sino también a estructuras de relaciones sociales más flexibles.

También, tanto indígenas como *mestizos*, muestran estrategias similares de adaptación sociocultural al nuevo contexto de relaciones sociales, de símbolos y espacios, de reproducción, abandono o adopción selectivas de prácticas o elementos culturales definitorios (como el idioma); así como semejantes procesos de cambio sociocultural y su impacto en las relaciones intergeneracionales entre aquellos que se quedan y aquellos que se van.

Esto también me lleva a increpar la idea, expresada por los mismos grupos indígenas y refrendada por los mismos especialistas, de que su generalizada condición de subordinación o pobreza los dota de una personalidad o *ethos* cultural definido por un sentimiento propio de marginalidad. Y esto sigue distorsionando la concepción

misma del grupo étnico como un grupo heredero y reproductor de una particular tradición lingüístico-cultural al que le atribuimos, por definición misma, que además debe poseer un supuesto perfil que, aun en la actualidad, rechace la idea capitalista de la “acumulación de riqueza”.

Este reiterado prejuicio, el cual considero está ideológicamente vinculado con la vaga noción del *comunismo primitivo*, orden por definición basado en la ausencia de la propiedad privada, en la consecuente distribución equitativa, pero, sobre todo, en la preeminencia de los intereses de la colectividad por encima de los del individuo, obstaculiza el desarrollo de nuevos discursos que hagan viable proyectos de reivindicación social y política. Y es que esta representación, como parte de discursos exclusivistas de afirmación lingüístico-cultural, paradójicamente, sigue condenando a los pueblos indígenas a sobrellevar su histórica condición subordinada, pues los instan a mantenerse como tal, como grupos *diferentes*, mientras defiendan celosamente la no acumulación o no ascenso material del individuo –que por antonomasia amenaza trágicamente la cohesión de la comunidad y sus tradiciones.

Sin pretender llegar a posiciones concluyentes en este punto, lo anterior también expresa una discusión que surgió a lo largo del desarrollo de esta investigación: la persistente tensión entre las ideas de colectivismo e individualismo en las disciplinas sociales y su relación con el estudio del cambio social y cultural de grupos indígenas en el marco o influencia de las sociedades urbanas “modernas” y occidentalizadas.

Ambos términos, ideológicamente contrapuestos, se ligan a la discusión sobre migrantes indígenas *congregados* y *dispersos*, con sus aparentes contradicciones fundadas entre lo tradicional (*folk*) y lo moderno, entre lo rural y lo urbano, entre lo propio y lo ajeno, entre los subordinados y los dominantes, entre *nosotros* y los *otros*, entre lo diverso y lo homogéneo, entre el colectivo y el individuo.

Todos estos términos dicotómicos me han servido para clarificar las posiciones desde las cuales se abanderan la defensa de las

diferencias socioculturales de grupos subordinados o, en franca contraparte, la promoción de proyectos dominantes de asimilación sociocultural, los cuales son dirimidos precisamente a través de la persistencia e insistencia en el uso de las categorías de *indígena* y de *mestizo* y la poderosa influencia que estas aún tienen como modeladores ideológico-culturales de la realidad social.

Ambas categorías, refrendadas de forma implícita e imprecisa sobre *lo mestizo*, en muchos trabajos especializados, imponen una dicotomía insalvable pero sustentada en la legitimidad intrínseca del discurso científico –autorreferencial– postulando la preeminencia del colectivo por sobre el individuo o viceversa; ya que ambas perspectivas, el colectivismo y el individualismo, constituyen tótems de facciones ideológicas más interesadas en defender sus extremas verdades únicas.

Con las evidencias mostradas en un gran cúmulo de estudios sobre migrantes nacionales e internacionales, *mestizos* e *indígenas*, cabría preguntarnos ¿qué tan real es la amenaza del individualismo en nuestras sociedades “occidentalizadas” y “modernas”, si es que consideramos que el individualismo sea una característica del ser “mestizo” en contraste con el indígena (“no occidental” y “no moderno”), o, en su caso, del “mexicano mestizo” en contraste con el estadounidense? Vaya, ¿quién o quiénes no se mueven en relación, pertenencia o adscripción a grupos o en referencia y contraste armónico o conflictivo con estos?

Si ya hace mucho tiempo se ha planteado y demostrado que el migrante rural no se desorganiza e individualiza al llegar a la ciudad entonces ¿por qué sigue vigente esta distinción o realce implícito entre lo individual y lo colectivo? Acaso es necesario cuestionarnos con qué bases empíricas sustentamos o argumentamos una postura o tradición cultural exclusivamente de corte individualista o grupalista/colectivista, y bajo que principios ideológico-culturales lo hacemos.

Esto me motiva a preguntar ¿cuáles son los parámetros para analizar el cambio sociocultural?:

- 1) ¿observando y confirmando el paso o transición del sujeto de una cualidad cultural y social (con sus respectivos significados y elementos) a otra cualidad diferente, mediante un listado que registre la preservación o desaparición de lo anterior ante ese algo diferente que lo reemplaza? Aunque esto parece excesivamente simplista es la base empírica de los estudios sobre cambio sociocultural. Pero su estudio también puede sustentarse en:
- 2) ¿la observación y confirmación de la desaparición de una tradición cultural –de elementos cambiantes– aparente y exclusivamente colectivista frente a otra tradición cultural –de elementos cambiantes– aparente y exclusivamente individualista, siendo la primera subordinada y sustituida (suprimida) por la segunda dominante? Esta pregunta resulta todavía más interesante pero ya común por sus componentes dinámicos de poder. Entonces, ¿qué tal si el análisis sobre el cambio sociocultural se fundamenta en:
- 3) ¿la observación y confirmación de la constante reconfiguración y transfiguración de esa tradición cultural en contacto desigual con otra, pero que en cada una conviven armónica y conflictivamente ambas perspectivas, la del colectivo y la del individuo; perspectivas que se resaltan en los contextos o situaciones de interacción y contacto intercultural en torno a un flujo e intercambio incesantes de significados y elementos culturales cambiantes –apropiados, rechazados y resignificados– que aparente y exclusivamente las definen a una como colectivista o individualista en contraste con la otra, a una “superior” sobre otra; y esta otra, subordinada, como idílicamente “mejor” que aquella dominante? Esta pregunta resulta ser un poco más compleja pero aún insuficiente y ya claramente tendenciosa.

O más bien, habría que considerar que probablemente la pregunta más “apropiada” sería la siguiente: ¿será que a través del estudio del cambio sociocultural se han tratado de canalizar las discusiones

sociológicas y antropológicas sobre el ser humano como individuo y como colectividad, las cuales están latentes e implícitas en sus debates, pero que se han representado y enfocado en la comparación –o más bien confrontación– de modelos o tradiciones culturales definidas y consideradas no sólo como *diferentes*, sino principalmente como históricamente *desiguales* y por tanto ideológicamente contrastantes, antagónicas e irreconciliables?

De ser así, entonces estas discusiones fundamentales (implícitas y profusamente confundidas) siguen pendientes y valdría cuestionarnos si, para avanzar en estos asuntos primordiales, ¿podríamos poner el foco de atención más allá del signo cultural idealizado –aparente y exclusivamente individualista o colectivista– y de las relaciones de poder puestas al microscopio, sin excluirlas, pero, sobre todo, desde posiciones analíticas más autocríticas? Inclusive podríamos preguntarnos: ¿acaso esa perspectiva amenazante del individualismo (moderno-occidental) que se cierne sobre las sociedades indígenas ha impedido que la reflexión seria y rigurosa sobre el mismo abra otras posibilidades viables que permitan alcanzar o construir (junto con otras perspectivas culturales) esa “*comunidad ideal*” o utópica, cualesquiera que pudiera ser y que tan afanosamente se busca “recuperar” o alcanzar?

Aun para afirmar o rechazar una u otra tendencia, la del colectivo y la del individuo, es necesario elaborar nuevos lenguajes –no fragmentados– o simplemente tomar cada vez más en cuenta –y más seriamente– *otros* marcos y lenguajes ajenos –científicos–, con los cuales podamos superar estas ceñidas posturas dialógicas y empecemos a elaborar y considerar nuevos o diferentes términos y conceptos (no carentes de nuevos sustentos ideológicos), desde los cuales podamos (aun con real y honesta interdisciplinariedad) incidir de forma renovada en nuestro entorno,⁶ para que podamos responder con mayor precisión y claridad, sin minusvalorar o sobre exaltar, por

⁶ Posterior a la redacción de estas conclusiones, encontré planteamientos similares, y por supuesto más acabados y desarrollados, en la obra *Abrir las ciencias sociales*, coordinada por Immanuel Wallerstein (2007).

ejemplo, quiénes son aquellos que llamamos *indígenas* y quiénes son aquellos que llamamos *mestizos*.

Tal vez así podamos replantear la relevancia y sustento de dichas categorías, ya sea para reconfigurarlas, afirmarlas, o bien para descartarlas; y con ello evitemos refrendar de forma acrítica los discursos hegemónicos, política y académicamente correctos –parciales y autorreferenciales–, sobre las características de los dominantes y los subordinados, que paradójicamente siguen legitimando las mismas estructuras materiales e ideológicas de superioridad/inferioridad mediante la exaltación, ya sea negativa o positiva, de las *diferencias* culturales entre *indígenas* y *mestizos*, y con las cuales se perpetúan su división, confrontación y desigualdad.

Pero, principalmente, podríamos avanzar en comprender y explicar esa dialéctica de colectividad e individualidad en los seres humanos a través de los múltiples significados que las diversas tradiciones culturales les otorgan, los cuales aporten los elementos a considerar en la tarea de comprender y explicar la *experiencia humana*⁷ o aquello que, hasta ahora, desde una tradición de pensamiento occidental, hemos dado por nombrar *condición humana* o *naturaleza humana*. Hacerlo sin perdernos en los laberintos sin salida que sólo nos enfrasan en valorar, exclusivamente, los significados particulares de esas tradiciones como mejores o superiores unos frente a otros, de acuerdo con algún estado humano ideal –hegemónico o contrahegemónicos– por alcanzar, ya sea para conservarlo y perfeccionarlo o para subvertirlo.

Tal vez desde esta perspectiva podamos restarle su excesiva influencia a esa envolvente y avasallante dinámica de las *desigualdades* sociales, de posiciones de *clase*, a esa casi infranqueable lógica del poder –de dominación/subordinación– que se condiciona y refrenda a sí misma y se confunde a través del realce necio de las *diferencias* culturales exclusivistas (o enfáticas) en uno u otro sentido, a favor o en contra del colectivo o del individuo.

⁷ Expresión que he leído en la obra de Miguel Bartolomé.

Debemos seguir indagando sobre los mecanismos o canales –o lo que podamos conceputuar– que permiten al individuo formar parte de una colectividad sin que este pierda su particularidad, que posibilitan que esa particularidad individual se configure, coexista y a la vez también influya y aporte en la construcción afectiva, simbólica y material de la colectividad a la que pertenece.

Más que cuestionarnos solamente sobre el cambio sociocultural –generalmente entendido como una suerte de “disidencia” o “traición” cultural que un sujeto comete contra “su” grupo, pues confusamente suponemos que pasa a una “mejor” posición social– habría entonces que indagar todavía más sobre la particularidad – *semejanza y diferencia* ante el grupo– del individuo. De aquel que rechaza abiertamente algunos elementos culturales del grupo, como el idioma o el consumo de aguardiente, que se matrimonia fuera de este, que se cambia de religión y adopta otra, que crea o se integra a bandas juveniles o que no quiere regresar al “rancho” porque la ciudad le ofrece una vida menos fatigosa; o ese que viste y peina a la moda, que compra celular y se divierte hasta el cansancio en las discos pero que también ahorra para hacer su casa en el rancho, que ya no sabe muchas costumbres o adopta otras pero las recrea por igual cuando regresa al rancho ya sea para parir, para casarse, para festejar sus quinceaños, para organizar aniversarios de boda, para apadrinar las graduaciones de estudiantes, para bautizar a sus hijos, o para construir su casa o nuevos lugares sagrados como los nichos; y sin que todo esto suponga su trágica y total desvinculación social y cultural del grupo o su adhesión e integración absoluta a otro diferente o su aceptación acrítica de todo el universo de elementos y símbolos culturales –propios o ajenos– en los que se envuelve.

Hay que seguir profundizando sobre qué es lo que opera en esa relación de interdeterminación entre la influencia del grupo y la particularidad del individuo llevado y/o motivado por lo que se espera de él y lo que él desea de sí mismo junto con lo que ha socializado –sean modelos socioculturales e ideológicos propios y ajenos–; qué lo empuja a ser él mismo –tanto *semejante* como

diferente— dentro y fuera del grupo y ante otros, a lo que aspira de sí en referencia, reflejo, contraste y posición (dominante y subordinada) a cualquier grupo.⁸

Hay que seguir abordando y aclarando tales discusiones de fondo pero disipando las cortinas de humo que nuestras atizadas hogueras ideológicas esparcen, las cuales “ocultan” e “invisibilizan” toda esa diversidad de la que los *otros* y *nosotros* formamos parte.

Se trata pues no sólo de seguir denunciando, implícita y acríticamente, el riesgo que corre el indígena de “individualizarse” y al mismo tiempo “comprobar científicamente” que en realidad esto no le sucede gracias al inherente “colectivismo” que lo distingue, dando por sentadas una y otra cosa sin siquiera explicarlas y por la mera intención de refrendar un compromiso solidario con estos agraviados.

Con ello, de forma contraproducente, sólo aportamos más argumentos románticos que distancian a estos dos grupos que en apariencia (ideológica) son “internamente homogéneos” y contrarios —*indígenas* y *mestizos*—, pero que también son muy diversos e inclusivos. Con dichos argumentos sólo reiteramos que los indígenas seguirán siendo, en clara manifestación de un supuesto carácter cultural distintivo, unos eternos perdedores estoicos, pero a los que, contradictoriamente, también les atribuimos y con ello les obligamos a asumir ese otro supuesto “elemento característico particular” que les interpele a salir de su “letargo subyugante”, una ineludible y eterna lucha de resistencia culturalista contrahegemónica. Con ese *expertis* prejuiciado e ingenuo de tal vez “muy buenas intenciones”, seguimos despojando al indígena de todas esas infinitas posibilidades que tiene su ser y su futuro.

Con esto último también cuestiono sobre si en la actualidad, más que ejercer explicaciones críticas —que también pueden ser reflejantes e incluyentes—, todavía estamos obligados a abordar las identidades socioculturales sólo considerando la opinión y punto de vista de estos románticamente definidos como *diferentes* e

⁸ Cito: “Precisamente este es el sitio de la pregunta antropológica: la pregunta por la igualdad en la diferencia y la diferencia en la igualdad” (Krotz, 2002, p. 53).

“intrínsecamente” *subordinados* o marginales, para seguir recirculando discursos afirmantes y excluyentes dejando fuera las referencias que los así llamados *mestizos* tienen sobre ellos y con las cuales estos últimos puedan encontrar, en reflejo y contraste, los elementos primordiales de su *semejanza* y *diferencia* con todos aquellos así llamados *indígenas*, pero que vayan más allá de refrendar y consolidar su histórica posición ideológica y material de superioridad y dominación ante estos últimos.

O bien, sólo debemos y estamos limitados a comprender esas identidades como “*esencias*” con elementos inmanentes, coherentes e inmutables, más que como procesos y flujos socioculturales inacabados (en apariencia e ideológicamente contradictorios e inconsistentes) que se expresan en torno a situaciones de relaciones humanas estructuradas y contextualizadas simbólicamente, material y emotivamente de forma tanto conflictiva como armónica, y que por ello mismo se manifiestan en el nivel microsociedad de manera variable e *incierto*.

Es así que desde esta visión personal más abierta y no definitiva, elaborada claro a partir y en referencia seria y responsable ante aquellos conceptos, ideas, autores y colegas que hasta ahora me han formado, finalmente expongo el cuestionamiento inicial que, en su momento, dio origen y alimento a mis indagaciones sobre los migrantes indígenas a lo largo de varios años.

¿Qué es la etnicidad? ¿Es la organización social, así como la conciencia cotidiana y emotiva de la propia tradición cultural de un grupo, de su particular herencia lingüístico-cultural y sus diversas manifestaciones de elementos “propios” y “ajenos”, que, en algunos casos y contextos, también pueden incluir sentimientos de marginalidad y subordinación frente a *otros*; o bien es un mero sentimiento que evoca y afirma la pertenencia a una tradición lingüístico-cultural, a un rancho y una familia; o la etnicidad es reflejo y expresión de una histórica condición e imposición ideológica, social y política presentes en las representaciones y dinámicas de interacción entre los grupos en contacto; las cuales además, según el contexto, también

pueden impulsar, con estandartes culturalistas, movimientos y expresiones de resistencia, de reivindicación o de autoafirmación? ¿La etnicidad, finalmente, tiene un carácter unidimensional?

Estoy de acuerdo en que cada uno de los aspectos de esta última cuestión siempre se hallan latentes y sobresale alguno por encima de los demás de acuerdo al contexto histórico o situaciones de interacción entre grupos culturalmente *diferentes* y estructuralmente *desiguales* –no sólo en el caso de indígenas en torno a una migración interna, sino también de indígenas y *no indígenas* en una migración internacional.

Pero todo enfoque de estudio se balancea entre esa aparente realidad objetiva que se debe registrar, o que también se pretende defender, entre el *ser* y el *deber ser*, y la cual se dirime en la percepción o representación deconstruida del mundo que, desde el pensamiento científico-social, elaboramos. En este sentido, pareciera entonces que todo análisis depende de la “rigurosidad metodológica” y de las motivaciones y contexto personal, sociocultural, ideológico y hasta la posición de poder de cualquier indagación académica.

Es así que finalizo con la última pregunta: ¿en dónde se sitúa la presente obra?

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1991 [1967]). *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizo-América*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1992 [1957]). *El proceso de aculturación. El cambio sociocultural en México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Anderson, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Anguiano, José Ángel (1997). *Los Mixtecos en Nuevo León. Una generación de conquistadores urbanos*, Consejo para la Cultura de Nuevo León, Desarrollo Integral de la Familia del municipio de Juárez (DIF Juárez), México.
- Ariel de Vidas, Anath (2003a). La identidad étnica no corresponde necesariamente a la reivindicación indígena. Expresiones identitarias de los teenek y nahuas de la Huasteca veracruzana. *Vetas*, 5(15), 12-26.
- Ariel de Vidas, Anath (2003b). *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*. México: Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social / El Colegio de San Luis / Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Instituto de Investigación para el Desarrollo.
- Arizpe, Lourdes (1978). *Migración, etnicismo y cambio económico (un estudio sobre migrantes campesinos a la ciudad de México)*. México: Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México.
- Arizpe, Lourdes (1979). *Indígenas en la ciudad de México. El caso de las "Marías"*. México: Secretaría de Educación Pública / Diana.
- Ávila, Agustín, Barthas, Brigitte y Cervantes, Alma (1995). Los Huastecos de San Luis Potosí. *Etnografía Contemporánea de los Pueblos Indígenas de México* (pp. 9-59). México: Instituto Nacional Indigenista / Secretaría de Desarrollo Social.

- Balán, Jorge, Browning, Harvey L. y Jelin, Elizabeth (1973). *Migración, estructura ocupacional y movilidad social (El caso de Monterrey)*. México: Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Barabas, Alicia M. y Bartolomé, Miguel A. (Coords.) (1999). *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*. Vol. I. México: Instituto Nacional Indigenista / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Barth, Fredrick (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bartolomé, Miguel (1997). *Gente de Costumbre y Gente de Razón. Las identidades étnicas en México*. México: Siglo XXI / Instituto Nacional Indigenista.
- Bartolomé, Miguel y Barabas, Alicia (1999). *La pluralidad en peligro. Procesos de transfiguración y extinción cultural en Oaxaca (chochos, chontales, ixcatecos y zoques)*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Instituto Nacional Indigenista (Colección Regiones de México, Serie Antropología).
- Bartolomé, Miguel y Barabas, Alicia (1986). Los migrantes étnicos en Oaxaca. En México Indígena. *Migraciones*, 2(13), 23-25. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Bergen Adams, David (1991). *Las colonias tlaxcaltecas de Coahuila y Nuevo León en la Nueva España: Un aspecto de la colonización del norte de México*. Archivo Municipal de Saltillo, Saltillo.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1999). *Pensar nuestra cultura, ensayos*. México: Alianza Editorial.
- Camus, Manuela (2003). *Ser indígena en Ciudad de Guatemala*. Guatemala: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Sede Guatemala) / Consejería en Proyectos Guatemala.
- Cano, Adán (2006). *Percepciones y expectativas de padres de familias indígenas entorno a la educación escolar de sus hijos. Las familias huastecas de la Fernando A Milpa, en a zona metropolitana de Monterrey*. [Tesis de Maestría]. Facultad de Trabajo Social de la Universidad Autónoma de Nuevo León, San Nicolás de los Garza.
- Castillo, Jorge (2012). Trabajar y vivir en la ciudad. Las delgadas líneas entre los estereotipos indígenas y una realidad diversa. *Identidades. Revista de Expresiones Culturales*, 1(4), 22-33.
- Castillo, Jorge (2003). *La migración indígena a Nuevo León: los mixtecos*. [Tesis de Licenciatura en Sociología]. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Nuevo León, San Nicolás de los Garza.

- Cavazos Garza, Israel (1999). Los tlaxcaltecas en la colonización de Nuevo León. En I. Cavazos Garza y otros, *Constructores de la nación. La migración tlaxcalteca en el norte de la Nueva España*. México: El Colegio de San Luis / Gobierno del Estado de Tlaxcala.
- Chavarría, Laura (2005). *Jóvenes inmigrantes indígenas viviendo en zonas urbanas afluentes. El caso de las empleadas domésticas, situaciones de inseguridad y violencia en Monterrey*. [Tesis de maestría]. Universidad de Utrecht, Holanda.
- Chávez, Ana María (1999). *La nueva dinámica de la migración en México de 1970 a 1990*. México: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (2005). Perfiles de los Pueblos Indígenas de México. Recuperado de http://cdi.gob.mx/ini/perfiles/perfiles/teneek/02_ubicacion.html
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (2006). *Perfil sociodemográfico de las mujeres indígenas en el Área Metropolitana de Monterrey*. Monterrey: Autores.
- Colegio de San Luis (Colsan) (2005). *Padrón de Comunidades Indígenas de San Luis Potosí*. [Archivos de Huehuetlán]. San Luis Potosí, México: Autor.
- Díaz, Adela (2007). *La Alameda los fines de semana. Espacio estratégico de encuentro entre jóvenes indígenas*. [Tesis de maestría]. Facultad de Artes Visuales, Universidad Autónoma de Nuevo León, Monterrey.
- Dietz, Gunther (2003). *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*. Granada / México: Universidad de Granada / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Durin, Séverine (2003a). Nuevo León, un nuevo destino de la migración indígena. *Actas*, (4), 66-69.
- Durin, Séverine (2003b). Indígenas urbanos en la zona metropolitana de Monterrey. *Vetas*, V(15), 67-85.
- Durin, Séverine (2006). ¿Nuevos rostros? Poblaciones indígenas en Nuevo León. Redes sociales y reproducción étnica. En I. Ortega Ridaura (coord.), *El Noreste reflexiones* (pp. 151-168). Monterrey, México: Fondo Editorial Nuevo León.
- Durin, Séverine (2007). Entre luces y sombras. Nahuas, teenek, ñhañhu y wixaritari en el Área Metropolitana de Monterrey. [Conferencia impartida en el Coloquio Nacional de Estudiantes de Posgrado en Antropología Social].

- Durin, Séverine, Moreno, Rebeca y Sheridan, Cecilia (2007). Rostros desconocidos. Perfil sociodemográfico de las indígenas en Monterrey. *Trayectorias*, IX(23), 29-42.
- Durin, Severine y Moreno, Rebeca (2008). Caracterización sociodemográfica de la población hablante de lengua indígena en el área metropolitana de Monterrey. En S. Durin (coord.), *Entre luces y sombras. Miradas sobre los indígenas en el área metropolitana de Monterrey* (pp. 81-138). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) / Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).
- El Norte*, Avisos de Ocasión, 3 de julio de 2007.
- Embriz Osorio, Arnulfo (1995). Los Kikapúes. En *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región Noroeste, Guarijitos, Kukapúes, Mayos, Mixtecos, Pápagos, Pimas, Seris, Tarahumaras, Tepehuanos del Norte, Yaquis* (pp. 53-80). México: Instituto Nacional Indigenista / Secretaría de Desarrollo Social.
- Epstein, A. L. (1978). *Ethos and identity*. Londres: Tavistock.
- Espinoza, Víctor (1998). *El Dilema del retorno. Migración, género y pertenencia en un contexto transnacional*. México: El Colegio de Jalisco / El Colegio de Michoacán.
- Farfán, Olimpia y Castillo, Jorge (2001). Migrantes mixtecos. La red social y el sistema de cargos. *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, (11), 169-186.
- Farfán, Olimpia, Castillo, Jorge y Fernández, Ismael (2001a). Identidad y conversión religiosa de los inmigrantes otomíes. *Cathedra*, 1(3), 77-86.
- Farfán, Olimpia, Castillo, Jorge y Fernández, Ismael (2001b). Los indios de Nuevo León. Textos para su historia. *Antropología, Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, (63), 35-40.
- Farfán, Olimpia, Castillo, Jorge y Fernández, Ismael (2003). Territorialidad indígena: migrantes mixtecos y otomíes en Nuevo León. En A. M. Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio: simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México* (Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, tomo III) (pp. 331-393). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Farfán, Olimpia, Castillo, Jorge y Fernández, Ismael (2004). Las manifestaciones de la fe. El "Santuario" de Guadalupe en Monterrey. *Cathedra*, 4(8), 108-122.
- Farfán, Olimpia, Castillo, Jorge y Fernández, Ismael (2005). Los otomíes: identidad y relaciones interétnicas en la ciudad de Monterrey. En M. Bartolomé

- (coord.), *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*. (Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, tomo 1) (pp. 311-358). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Fariás, Carmen (2003). *Estudio etnográfico de un grupo nahua asentado en las márgenes del río la Silla, Guadalupe. N.L.* [Tesis de licenciatura]. Centro Educativo Universitario Panamericano, Monterrey.
- Gall, Olivia (2004). Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas sobre México. *Revista Mexicana de Sociología*, LXVI(2), 221-259.
- García, Roberto (1995). San Pedro Garza García: área residencial y de servicios. En G. Garza Villarreal (coord.), *Atlas de Monterrey* (pp. 355-361). México: Gobierno del Estado de Nuevo León / Universidad Autónoma de Nuevo León / Instituto de Estudios Urbanos de Nuevo León / El Colegio de México.
- García, Roberto (2003). *Monterrey y Saltillo, hacia un nuevo modelo de planeación y gestión urbana metropolitana*. México: El Colegio de la Frontera Norte / Universidad Autónoma de Coahuila.
- García, Roberto y Garza, Gustavo (1995). Monterrey: centralidad urbana. En G. Garza Villarreal (coord.), *Atlas de Monterrey* (pp. 325-331). México: Gobierno del Estado de Nuevo León / Universidad Autónoma de Nuevo León / Instituto de Estudios Urbanos de Nuevo León / El Colegio de México.
- García, Roberto y Ortiz, Sergio (1995). Esquema metropolitano de uso de suelo. En G. Garza Villarreal (coord.), *Atlas de Monterrey* (pp. 311-318). México: Gobierno del Estado de Nuevo León / Universidad Autónoma de Nuevo León / Instituto de Estudios Urbanos de Nuevo León / El Colegio de México.
- García-Rojas, Gustavo (2003). Migración y desmemoria. La ciudadanía étnica en Monterrey. *Trayectorias*, v(12), 76-88.
- Garza, Gustavo (1995). Crisis industrial, 1980-1988. En G. Garza Villarreal (coord.), *Atlas de Monterrey* (pp. 139-145). México: Gobierno del Estado de Nuevo León / Universidad Autónoma de Nuevo León / Instituto de Estudios Urbanos de Nuevo León / El Colegio de México.
- Garza, Gustavo (1998). Estructura urbana y gestión municipal en el área metropolitana de Monterrey. En M. Ceballos Martínez (coord.), *Monterrey 400. Estudios históricos y sociales* (pp. 93-127). Monterrey, México: Universidad Autónoma de Nuevo León.
- Giddens, Anthony (2000). *Modernidad e identidad del yo: el yo y la identidad en la sociedad contemporánea*. Barcelona: Editorial Península.

- Giménez, Gilberto (1993). Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa. En G. Bonfil Batalla (coord.), *Nuevas identidades culturales en México* (pp. 23-54). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Giménez, Gilberto (1996). Territorio y cultura. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, II(4), 9-30.
- Giménez, Gilberto (2000). Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural. En R. Rosales Ortega (coord.), *Globalización y regiones en México*. México: Programa de Estudios Universitarios para la Ciudad / Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México / Miguel Ángel Porrúa.
- Gluckman, Max (1958). Análisis de una situación social en Zululandia Moderna. La organización social. Recuperado de https://www.ciesas.edu.mx/publicaciones/clasicos/00_CCA/Articulos_CCA/CCA_PDF/031_GLUCKMAN_Analisis_de_una_situacion.pdf
- Gómez García, Pedro (s.f.) Las ilusiones de la “identidad”. La etnia como seudoconcepto. Recuperado de http://www.ugr.es/%7Epwlac/G14_12Pedro_Gomez_Garcia.html
- González, Felipe y Romero, Tonatiuh (1999). Robert Redfield y su influencia en la formación de científicos mexicanos. *Ciencia Ergo Sum*, 6(2), 211-216.
- González, Joaquín (1997). *Contenidos sociológicos y política indigenista en México (1920-1980)*. Cuadernos de Trabajo, (1), abril, Instituto de Investigaciones en Educación de la Universidad Veracruzana. Recuperado de www.uv.mx/dei/P_formacion/Diplomado/abstrac_conferencia/texto_1.htm#_ftnref1
- González Sánchez, Isabel (1980). Sistemas de trabajo, salarios y situación de los trabajadores agrícolas, 1750-1810. En E. Florescano (coord.), *La clase obrera en la historia de México, de la Colonia al Imperio* (pp. 125-172). México: Siglo XXI.
- González y González, Luis (1991). Terruño, Microhistoria y Ciencias Sociales. En P. Pérez Herrero (comp.), *Región e historia en México (1700-1850). Métodos de análisis regional* (pp. 23-36). México: Instituto Mora / Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hirabayashi, Lane y Altamirano, Teófilo (1991). Culturas regionales en las ciudades de América Latina: un marco conceptual. *América Indígena*, LI(4), 17-48.
- Huerta Preciado, María Teresa (1966). *Rebeliones indígenas en el noreste de México, en la época colonial*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (Serie Historia XV).

- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (1986). *Estadísticas Históricas de México*. Tomo I. México: Autor.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (1991). *XI Censo General de Población y Vivienda 1990, Nuevo León, Resultados definitivos*. Tomo I. México: Autor.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (1997a). *Conteo de Población y Vivienda 1995, Resultados definitivos, Tabulados básicos*. México: Autor.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (1997b). *Conteo 1995 de Población y Vivienda, Nuevo León, Perfil Sociodemográfico*. México: Autor.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (2001). *XII Censo General de Población y Vivienda 2000, Nuevo León, Tabulados Básicos*. México: Autor.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (2004). *Anuario Estadístico de San Luis Potosí 2004*, Gobierno del Estado de San Luis Potosí. México: Autor.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (2005). *II Censo General de Población y Vivienda*. México: Autor.
- Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (2015). *Atlas de los Pueblos Indígenas de México*. México: Autor. Recuperado de http://atlas.inpi.gob.mx/?page_id=7223
- Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (2010). *Atlas de los Pueblos Indígenas de México*. México: Autor. Recuperado de http://atlas.inpi.gob.mx/?page_id=7223
- Kroefge, Peter C. y Schulze, Niklas (2013). El problema del tiempo en los estudios huastecos. *Indiana, Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz*, vol. 30, pp. 119-141.
- Krotz, Esteban (2002). *La Otrredad Cultural entre Utopía y Ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la Antropología*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa (UAM-I) / Fondo de Cultura Económica.
- Lestage, Françoise (1998). Crecer durante la migración, socialización e identidad entre los mixtecos de la frontera norte (Tijuana, baja California). En R. Barceló y M. J. Sánchez (coords.), *Diversidad étnica y conflicto en América Latina, migración y etnicidad. Reflexiones teóricas y estudios de caso* (volumen III) (pp. 217-235). México: Plaza y Valdés / Universidad Nacional Autónoma de México.

- Lomnitz, Larissa (2003). *Cómo sobreviven los marginados*. México: Siglo XXI.
- Martínez, Regina y de la Peña, Guillermo (2004). Migrantes y comunidades morales: resignificación, etnicidad y redes sociales en Guadalajara. En P. Yanes, V. Molina y Ó. González (coords.), *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad* (pp. 89-149). México: Universidad de la Ciudad de México.
- Martínez, Regina (2004). Las múltiples caras de la muerte: un estudio sobre la resignificación cultural en migrantes otomíes en Guadalajara. *Estudios de cultura otopame*, (4), 99-125.
- Martínez, Regina (2002). La comunidad moral como comunidad de significados: el caso de la migración otomí en la ciudad de Guadalajara. *Alteridades*, 12(23), 125-139.
- Massey, Douglas, Durand, Jorge, González, Humberto y Alarcón, Rafael (1991). *Los Ausentes. El proceso social de la migración internacional en el occidente de México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta) / Alianza Editorial.
- Morales, Galdino (2005). *Monografía del municipio de Huehuetlán*. Crónica municipal, Ayuntamiento de Huehuetlán 2003-2006, Huehuetlán.
- Morales Muñoz, Vinicio, Marco (2007). Migración rarámuri a los campos agrícolas del norte de Sinaloa. [Ponencia presentada en el *Coloquio Nacional de Estudiantes de Posgrado en Antropología Social "Miradas actuales de la Antropología en México"*]. COLSAN. San Luis Potosí, del 7 al 9 de marzo.
- Moreno, Rebeca (2008). Análisis crítico del discurso periodístico sobre los indígenas: *El Norte 1986-2006*. En S. Durin (coord.), *Entre luces y sombras. Miradas sobre los indígenas en el área metropolitana de Monterrey* (pp: 207-254). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) / Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).
- Oehmichen, Cristina (2001). Espacio urbano y segregación étnica en la ciudad de México. *Papeles de Población*, (28), 181-197.
- Oehmichen, Cristina (2005). *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la ciudad de México*. México: Programa Universitario de Estudios de Género e Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Olvera, José Juan (2002). Migración indígena a la alza. *La Onda*, 1(4), 8-9.
- Ordoñez Cifuentes, José Emilio (s.f.) Etnocidio antropológico: la versión de la antropología cultural norteamericana sobre los indios de Guatemala. Recuperado de <http://www.bibliojuridica.org/libros/1/148/15.pdf>

- Pérez Ruiz, Maya Lorena (2003). El estudio de las relaciones interétnicas en la antropología mexicana. En J. M. Valenzuela Arce (coord.), *Los estudios culturales en México* (pp. 116-207). México: Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Perraudin, Anna (2007). Los asentamientos comunitarios: estrategias residenciales e interacciones interétnicas. El caso de los otomíes de Santiago Mexquititlán en la Ciudad de México. [Coloquio Internacional "Ciudades Multiculturales de América. Migraciones, Relaciones Interétnicas y Etnicidad"]. Monterrey, Nuevo León, México. Del 29 al 31 de octubre de 2007.
- Pozas, María de los Ángeles (1995). Guadalupe: zona habitacional. En G. Garza Villarreal (coord.), *Atlas de Monterrey* (pp. 332-339). México: Gobierno del Estado de Nuevo León / Universidad Autónoma de Nuevo León / Instituto de Estudios Urbanos de Nuevo León / El Colegio de México.
- Prieto, Nydia (2007). *La participación de los niños, las niñas y los adolescentes indígenas en las tareas productivas de su familia para la conformación de su identidad social*. [Tesis de licenciatura]. Facultad de Psicología, Universidad Autónoma de Nuevo León, Monterrey.
- Ramones, Josué (1995). El mercado de trabajo. En G. Garza Villarreal (coord.), *Atlas de Monterrey* (pp. 196-205). México: Gobierno del Estado de Nuevo León / Universidad Autónoma de Nuevo León / Instituto de Estudios Urbanos de Nuevo León / El Colegio de México.
- Rivera, Salvador (1995). General Escobedo: reserva habitacional. En G. Garza Villarreal (coord.), *Atlas de Monterrey* (pp. 362-368). México: Gobierno del Estado de Nuevo León / Universidad Autónoma de Nuevo León / Instituto de Estudios Urbanos de Nuevo León / El Colegio de México.
- Rodríguez, Wendolín (2002). *La reconstrucción de la identidad en indígenas migrantes. Un estudio de caso: los mixtecos en Juárez, Nuevo León*. (Tesis de licenciatura). Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Nuevo León, San Nicolás de los Garza.
- Rodríguez García, Martha (1995). *Los indios de Coahuila durante el siglo XIX*. México: Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social / Instituto Nacional Indigenista.
- Rodríguez García, Martha (1998). *La guerra entre bárbaros y civilizados. El exterminio del nómada en Coahuila, 1840-1880*. Saltillo, México: Centro de Estudios Sociales y Humanísticos / Colección Expedientes Itinerantes.
- Rojas, Georgina (2004). Barrio La Alianza, Monterrey, Nuevo León. En H. Rodríguez Guerrero (coord.), *Los barrios pobres en 31 ciudades mexicanas*.

- Estudio de Antropología Social. Tomo I. Síntesis, Noreste y Norte.* México: Secretaría de Desarrollo Social / Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Romer, Marta (1982). *Comunidad, migración y desarrollo. El caso de los mixes de Totontepec.* México: Instituto Nacional Indigenista.
- Romer, Marta (1998). Transmisión del idioma materno en las familias de migrantes indígenas. *Antropología, Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, (51), 13-18.
- Romer, Marta (2001). Identidad étnica y transmisión del idioma a los hijos de las familias migrantes indígenas en la Ciudad de México. *Antropología, Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, (61), 35-39.
- Rubio, Miguel Ángel, Millán, Saúl y Gutiérrez, Javier (coords.) (2000). *La migración indígena en México, Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México.* México: Instituto Nacional Indigenista / Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- Ruvalcaba, Jesús (1995). Huastecos de Veracruz. En *Etnografía Contemporánea de los Pueblos Indígenas de México* (pp. 61-102). México: Instituto Nacional Indigenista / Secretaría de Desarrollo Social.
- Salinas, Martin (1990). *Indians from the Rio Grande Delta. Their role in History of Southern, Texas and Northeastern Mexico.* Estados Unidos: University of Texas Press.
- Sánchez, Martha Judith (1998). Procesos de reproducción de la identidad étnica en la segunda generación de migrantes. En R. Barceló y M. J. Sánchez (coords.), *Diversidad étnica y conflicto en América Latina, Migración y etnicidad. Reflexiones teóricas y estudios de caso* (volumen III) (pp. 237-253). México: Plaza y Valdés / Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sánchez, Martha Judith (2005). Algunos aportes de la literatura sobre migración indígena y la importancia de la comunidad. Centro para la Migración y el Desarrollo de la Universidad de Princeton, Recuperado de <http://cmd.princeton.edu/papers/wp0502o.pdf>
- Secretaría de Industria y Comercio (SIC) (1971). *XI Censo General de Población y Vivienda 1970.* México: Autor.
- Valencia Rojas, Alberto (2000). *La migración indígena a las ciudades* (Estado del Desarrollo Económico y Social de los Pueblos Indígenas de México, Serie Migración Indígena). México: Instituto Nacional Indigenista / Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

- Valle, Julieta (2003a). Reciprocidad, jerarquía y comunidad en la tierra del trueno (La Huasteca). En S. Millán y J. Valle (coords.), *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México* (volumen II) (pp. 221-324). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Valle, Julieta (2003b). Hijos de la lluvia, exorcistas del huracán: el territorio en las representaciones y las prácticas de los indios de la Huasteca. En A. M. Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México* (volumen II) (pp. 161-219). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Valle, Julieta (2005). Fuimos campesinos... somos macehuales. Aristas de las identidades étnicas en la Huasteca. En M. Á. Bartolomé (coord.), *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual* (volumen IV) (pp. 59-130). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Villarreal, Diana (1995). La situación de la vivienda. En G. Garza Villarreal (coord.), *Atlas de Monterrey* (pp. 258-266). México: Gobierno del Estado de Nuevo León / Universidad Autónoma de Nuevo León / Instituto de Estudios Urbanos de Nuevo León / El Colegio de México.
- Villarreal, Diana (2003). Dinámicas metropolitanas y fracturas en la región noreste de México. En D. Villarreal, D. Mignot y D. Hiernaux (coords.), *Dinámicas metropolitanas y estructuración territorial. Estudio comparativo México-Francia* (pp. 127-168). México: Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco / Miguel Ángel Porrúa.
- Vizcaya, Isidro (1987). El fin de los indios lipanes. En M. Cerutti (coord.), *El noreste. Siete estudios históricos* (pp. 51-89). Monterrey, México: Universidad Autónoma de Nuevo León.
- Vizcaya, Isidro (2001). *Tierra de Guerra Viva. Invasión de los indios bárbaros al Noreste de México 1821-1885*. Monterrey, México: Academia de Investigación Humanística.
- Wallerstein, Immanuel (coord.) (2007 [1996]). *Abrir las ciencias sociales, Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. México: Siglo XXI / Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Zúñiga, Víctor (1995). El crecimiento migratorio, 1960-1990. En G. Garza Villarreal (coord.), *Atlas de Monterrey* (pp. 190-195). México: Gobierno del Estado de Nuevo León / Universidad Autónoma de Nuevo León / Instituto de Estudios Urbanos de Nuevo León / El Colegio de México.

FUENTES

Fuente 1. Censo General 2004-2006 de la Comunidad de Tanleab, municipio de Huehuetlán, San Luis Potosí, proporcionado por el Comisariado de Bienes Comunales.

Fuente 2. Información proporcionada por el Comisariado de Bienes Comunales de Tanleab.

Fuente 3. Lista de las fiestas patronales del Ayuntamiento de Huehuetlán.

Este libro explora procesos identitarios y el cambio sociocultural entre migrantes indígenas que se dirigen a la Ciudad de Monterrey, cuya área metropolitana ya se posiciona como el tercer centro urbano del país que más recibe migrantes de los así también llamados pueblos originarios. Desde un punto de vista situacional-interaccionista, se observan aquí las formas y expresiones de identificación de migrantes pertenecientes al grupo lingüístico-cultural teenek (huasteco) provenientes de la comunidad de Tanleab en la Huasteca potosina.

Se aborda, de manera central, la identificación –la semejanza y la diferencia en situaciones de interacción– de los tanleabenses, en cuya inserción urbana nos muestran su clara articulación –sus cercanías y lejanías afectivas, simbólicas y materiales– con diferentes grupos –otros indígenas y otros no indígenas–, y con los cuales conviven de forma armónica o conflictiva de acuerdo con la pertinencia que para ellos mismos, los tanleabenses, tiene el resaltar o no su propia diferencia cultural (étnica).

La diversidad vista y oculta entre los Otros y Nosotros propone una reflexión con el fin de invitar a generar nuevas perspectivas de análisis y de pensamiento sobre el estudio de las identidades étnicas y el cambio sociocultural entre migrantes indígenas urbanos. Reflexión que busca dispersar las cortinas de humo ideológicas que “ocultan” e “invisibilizan” toda esa diversidad de la que los otros y nosotros formamos parte.

