

La identidad étnica no corresponde necesariamente a la reivindicación indígena. Expresiones identitarias de los teenek y nahuas en la Huasteca veracruzana



The Ethnic Identity and the Ethnic Political Activity Don't Necessarily Go Hand in Hand. Identitary Expressions Among the Teenek and Nahua of the Veracruzuan Huasteca

B O N A N Z A S

*En la región de la Huasteca, al noreste de México, dos grupos indígenas, los nahuas y los teenek, experimentan de manera muy distinta la interacción con la otredad cultural y la sociedad nacional moderna. Este artículo compara la posición teenek hacia los Otros con la de sus vecinos nahuas. Mientras la posición teenek es más reservada y hermética, la de los nahuas se caracteriza por una participación más activa y asertiva fuera de sus comunidades. Las estrategias culturales de ambos grupos parecen radicalmente opuestas. Sin embargo, ninguno de estos dos grupos está involucrado en la militancia política indianista, y su identidad étnica se expresa de manera más discreta. A través de la comparación entre los dos grupos se llega a entender que el carácter de las interacciones diferenciadas de los dos grupos étnicos vecinos con el mundo moderno y la sociedad nacional está anclado en la cosmovisión e historia específicas de cada grupo. Desde el punto de vista teórico, este artículo se refiere al problema de la construcción cultural y social de las identidades colectivas y de la otredad en sociedades modernas y multiculturales, y propone reconstruir el concepto de etnicidad desde una perspectiva cognitiva y no necesariamente como una política identitaria.*

*In the Huasteca region, in Mexico's northeast, two Indians groups, the Nahua and the Teenek, experience the interaction with cultural otherness and with modern, national society in very different ways. This paper compares the Teenek position toward the Other to the one of their nearby Nahua neighbors. While the Teenek position is more reserved and hermetic, the Nahua position toward the Other is characterized by more active and assertive participation outside their communities. The cultural strategies of both groups appear to be radically opposed. Nonetheless, none of these two groups is involved in Indian political militancy and their ethnic identity is expressed in more discrete ways. The comparison between the two groups help us understand the character of the differentiated interactions of two neighboring ethnic groups with the modern world and national society that may be rooted in each group's particular worldview and history. From a theoretical standpoint, this paper addresses the problem of the cultural and social construction of collective identities and Otherness in modern and multicultural societies, proposing to reconstruct the concept of ethnicity from a cognitive perspective rather than as identity politics.*

La identidad étnica no  
corresponde necesariamente  
a la reivindicación indígena.  
Expresiones identitarias de los  
teenek y nahuas en la  
Huasteca veracruzana

---

**E**n muchos estudios sobre grupos indígenas las palabras “etnicidad” e “identidad étnica” se utilizan como sinónimos asumiendo que se trata de lo mismo o, más bien, si ya se hace alguna distinción entre ambos términos, se asume que la etnicidad, concebida como el militantismo indígena, deriva de manera automática de la conciencia de una identidad étnico-cultural. Para matizar el uso de estas expresiones no abordaré aquí el amplio tema de la identidad social en que se insertan, pero intentaré mostrar que la identidad étnica, aunque puede estar muy asentada y expresa, no se manifiesta siempre por lo político. Me limitaré, entonces, a esbozar algunas reflexiones a partir de la situación multiétnica en la Huasteca veracruzana, al noreste de México. En esta región, los nahuas y los teenek (más conocidos como huastecos) expresan cada día su diferencia, un grupo hacia el otro y ambos hacia el grupo mestizo dominante, sin que estas afirmaciones identitarias se conviertan en acciones militantistas de reivindicaciones indígenas en cuanto a derechos culturales y al restablecimiento de la justicia social. Desprovisto así de polemología, el análisis de las fronteras étnicas y de las distintas expresiones culturales permite finalmente abordar de otra manera las categorizaciones sutiles de la etnicidad local.

---

\* Universidad de Haifa, Departamento de Sociología y Antropología. Correo electrónico: [anath@soc.haifa.ac.il](mailto:anath@soc.haifa.ac.il)

## ■ Las configuraciones sociales

La configuración municipal regional al norte de Veracruz está constituida por cabeceras compuestas de población esencialmente mestiza en cuyo alrededor los indígenas radican en las rancherías. Las rancherías están organizadas por lo que localmente se llama “congregaciones” y, en la mayoría de los casos, dentro de éstas viven miembros de un solo grupo étnico. Cada congregación tiene sus representantes que sirven a las comunidades para relacionarlas con las autoridades municipales mestizas. No obstante, estos representantes desempeñan también oficios internos que consisten esencialmente en mantener el orden según el entendimiento local, lo que permite de hecho una cierta autonomía social y cultural, punto al que regresaré más adelante.

En el municipio de Tantoyuca, donde se desarrolló mi investigación,<sup>1</sup> la mitad de la población es teenek (52 por ciento), una parte pequeña es nahua (seis por ciento) y el resto es mestiza.<sup>2</sup> En los municipios vecinos, la población teenek es casi nula, y los nahuas son, en muchos casos, el grupo mayoritario.<sup>3</sup> Sin embargo, la relación de fuerza entre estos dos grupos étnicos, distinta de un municipio al otro, no influye en las modalidades de inserción económica y social de los teenek y de los nahuas en la sociedad extracomunitaria. En todos los casos, los teenek se encuentran en una situación marginal, y los nahuas, en una situación de integración relativa.

En esta sociedad multiétnica y jerarquizada, las fronteras étnicas son muy claras para todos los actores sociales, y cada uno de éstos expresa a su manera su identificación con su propio grupo y su diferencia de los demás. En este contexto, los teenek se encuentran en el peldaño más bajo, no sólo económico, sino también en cuanto a la valoración, en la esfera regional, como grupo indígena. Además, en el trato cotidiano entre mestizos y teenek, estos últimos son llamados a menudo “pinches indios”; cuando los mestizos los comparan con los nahuas dicen que son “mantenidos, sometidos, dóciles, no son aguerridos, son más calmados y pacíficos, no presionan, no se superan, no quieren alinearse, no se proyectan, son desorde-

<sup>1</sup> El trabajo de campo en el cual se basa este artículo se desarrolló entre marzo de 1991 y septiembre de 1993, con estancias adicionales hasta noviembre de 1995.

<sup>2</sup> Según el Censo de Población y Vivienda, INEGI, 1995.

<sup>3</sup> En la Huasteca veracruzana, los teenek son minoría (± 60 mil individuos) en relación con los nahuas (± 150 mil).

nados, flojos, sucios, borrachos, sin razón". Mientras que los nahuas son, según los discursos de los mestizos, "más abiertos, más trabajadores, más preparados, más conscientes...". Se ve así que, en el ámbito mestizo, la diferencia entre estos dos grupos es percibida según ciertos criterios normativos, en relación con sus "capacidades" distintas para integrarse en la sociedad moderna. Así, los nahuas son considerados más dinámicos que los teenek, menos circunspectos ante el mundo exterior, más joviales, emprendedores, etc., mientras que los teenek tienen un actitud mucho más reservada. Moisés de la Peña, autor de una monografía de la región publicada en 1945, ya había descrito a su manera estas peculiaridades:

Mientras los mexicanos [los nahuas] cuentan con una mujer sociable y gozan con regatear en el comercio, los huastecos [los teenek] no acostumbran discutir y soportan a una mujer arisca que nunca contesta, ni siquiera en su lengua, ya que pocas de ellas saben hablar español [...] si por su parte, el huasteco gusta de molestar continuamente a quien se ha vuelto su enemigo; el mexicano, por la suya, una vez que ha logrado una enemistad, no se anda con medias tintas y busca la manera de hacer desaparecer a su contrincante, aunque tenga que recurrir al crimen a mansalva [...] En tesis general el mexicano es más industrioso que el huasteco, menos alcohólico y ve al huasteco con profundo desprecio [...] (cf. Ramírez Lavoignet, 1971).

No he citado las distintas apreciaciones acerca de las diferencias entre nahuas y teenek para adherirme a ellas, sino para acentuar, como lo veremos adelante, que estos comentarios dichos por los no indígenas son, más o menos en iguales términos, compartidos también por los mismos nahuas y teenek y asentados de cierta manera en la realidad local. Hasta hoy prevalece este tipo de observaciones y constataciones hechas por varias personas que tratan a diario con teenek y nahuas en esta región (como funcionarios de instituciones indigenistas u otras instancias gubernamentales, cuadros de organizaciones campesinas, investigadores de campo, agrónomos, maestros, etc.). Además esta diferencia de comportamientos ha sido observada en las otras dos regiones pobladas por estos dos grupos étnicos: en la sierra de Tantima, al sureste, y alrededor de Tancanhuitz, en San Luis Potosí, al noroeste. Un ejemplo de esta actitud se manifestó con claridad en una reunión de autoridades indígenas organizada (en julio de 1992) por el Instituto Nacional

Indigenista (INI) de Tancanhuitz a la cual fueron invitadas las autoridades teenek y nahuas de la región para discutir la interacción entre las particularidades indígenas y el marco constitucional. Las mesas redondas en las que participaban los teenek acababan mucho antes de la hora programada y eran animadas a duras penas por los moderadores del INI, mientras que en las que participaban los nahuas se prolongaban mucho después del tiempo acordado. Después de esto, la dirección del INI en Tancanhuitz decidió ya no llevar a cabo reuniones mixtas de este tipo debido a la necesidad de diferentes enfoques institucionales para cada grupo.

### ■ Las relaciones interétnicas

Las relaciones contemporáneas entre teenek y nahuas se materializan sobre todo en días del mercado, durante los intercambios comerciales, aunque también se encuentran juntos como peones en los lugares de trabajo estacional regionales. Los nahuas son llamados en teenek *dhak tsam*, “insectos blancos”, término que evoca al zumbido que emiten al hablar estas personas vestidas de blanco. Cabe mencionar que el vestido típico de los hombres nahuas de la región está compuesto por una blusa y calzón de algodón blanco, mientras los teenek ya no tienen una indumentaria tradicional. En cuanto a los términos “indio” y “pobre”, compartidos por ambos desde el punto de vista de los mestizos, no parecen haber generado unión alguna entre los dos grupos. De manera general, los nahuas desprecian a los teenek y éstos temen a los primeros. Igual que en la época prehispánica, el término “huasteco” es usado como insulto entre los nahuas de la región (Ariel de Vidas, 2003). Los matrimonios mixtos entre nahuas y teenek no son frecuentes, son a menudo mal recibidos por el lado nahua y, cuando suceden a pesar de todo, son considerados hipogámicos.

Es interesante mencionar que los indios pame del estado de San Luis Potosí también perciben esta diferencia entre los teenek y sus vecinos nahuas y otomíes, cuando constatan que los primeros no reaccionan a los ataques mientras que los miembros de los dos otros grupos tienen reputación de saber defenderse (Chemin, 1993:107). Esta actitud fue señalada en 1899 en un informe escrito por un funcionario en la Huasteca potosina (Chemin, 1993:107). El carácter “más belicoso” de los nahuas es explicado por los teenek por el hecho de que ellos tienen sangre

“más roja” que la suya, pero en revancha tienen el mismo color de piel, lo que los coloca, a pesar de todo, junto a las demás poblaciones indígenas del país. Los teenek, sin embargo, temen en especial a los nahuas porque:

[...] con los nahuas no nos llevamos bien, ellos nos repudian. Con los mestizos nosotros nos llevamos mejor. Si le debemos dinero a un mestizo, podemos pagarle después; pero si le debemos a un nahua, no nos dejará libre porque son brujos. Si uno engaña a un nahua y le roba algo, nos echará un maleficio. Por eso es mejor no tener contacto con ellos. Pero los nahuas piensan lo mismo de nosotros, que nosotros somos brujos, y por eso no tenemos ningún contacto con ellos.

Estos comentarios muestran la diferenciación que hacen los teenek entre nahuas y mestizos. Con los primeros, comparten el mismo color de piel y aun si son diferentes, los nahuas participan en un registro conocido, simbólico y a la vez muy concreto: la brujería. Los nahuas, al igual que los teenek, mantienen, con este hecho, una relación particular con la tierra y sus espíritus. Sin embargo, su carácter más dispuesto a la apertura al mundo moderno y su mejor situación económica (desde el punto de vista teenek) los diferencian de la disposición teenek. Así, en esta relación entre nahuas y teenek se encuentran bien aplicadas las bases necesarias para establecer la identificación con un grupo: las similitudes y diferencias, o sea una oposición identidad-alteridad.

Por supuesto, resultaría difícil dar explicaciones conclusivas sobre esta diferenciación étnica vivida y asumida en lo cotidiano en esta región. En otro texto esboqué algunas interpretaciones para explicar la participación más activa de los nahuas en las redes comerciales regionales y en las iniciativas gubernamentales de desarrollo rural.<sup>4</sup> En resumen, la historia agraria de la región parece ofrecer algunas indicaciones en cuanto a las distintas opciones de acceso a la tierra, que cada grupo escogió globalmente (ejidos para los nahuas, y bienes comunales para los teenek). Estas opciones tuvieron repercusiones posteriores en cuanto a la integración de cada grupo en la sociedad nacional. Los ejidos en esta región se invo-

<sup>4</sup> Un primer acercamiento a esta problemática se hizo en mi artículo “Más allá de la rentabilidad. Algunas observaciones etno-lógicas acerca de los programas de desarrollo en la Huasteca veracruzana” (Ariel de Vidas, 1999).



lucraron más en las redes comerciales y el acceso a los créditos al campo y demás asesoría. A esta ocupación distinta del territorio, que se agrega a las diferencias culturales existentes entre los dos grupos (lengua, costumbres, indumentaria, etc.), hay que añadir el desarrollo distinto de las vías de comunicación y la presencia o ausencia institucional y organizacional en los medios nahua y teenek.

Sin embargo, más allá de los factores que de manera objetiva explicarían la participación y la integración distintas de los dos grupos en la sociedad nacional, lo importante para nuestro propósito es entender la evidencia de las fronteras étnicas y cómo éstas se perciben en la vida cotidiana. En efecto, la diferenciación entre los dos grupos étnicos no sólo es hecha por agentes exteriores, sino que además se percibe en la esfera afectiva por los miembros mismos de esos grupos. Así, el epíteto “huasteco”, como son llamados los teenek por los de afuera, con frecuencia es considerado peyorativo entre los teenek y los no teenek, y sinónimo de una desventaja social. Ya los aztecas calificaron a este pueblo vencido por ellos a principios del siglo XVI como tímido y al mismo tiempo grosero y obsceno. Los cronistas españoles que siguieron corroboraron estas impresiones despreciativas describiendo a los teenek como borrachos, sucios y sórdidos (Sahagún, 1977, t. 3:202-203; Díaz del Castillo, 1977:85 y 359; León-Portilla, 1965:15-29). Además, las notorias diferencias entre los descendientes de los aztecas y de los “vencidos de los vencidos” no son sólo percibidas por los distintos actores sociales contemporáneos, sino también fueron señaladas en el siglo XVIII por el bachiller Tapia Zenteno, para quien “los indios son muy dóciles y capaces de toda disciplina, mayormente los que son huastecos de nación, que los mexicanos aún conservan sombras de su gentilismo y con dificultad se dirigen” (Tapia Zenteno, 1985:23). En la época contemporánea, estos estigmas persisten, como lo hemos visto, y los habitantes mestizos de la región describen siempre a los teenek como “sometidos, sucios, borrachos e indolentes”.

## ■ La indianidad local

Estos varios términos diferenciadores demuestran, por lo menos, prejuicios discriminatorios y jerarquizados de todas partes, así como, en ciertos casos, una interiorización negativa de parte de los teenek. Se trata tal vez de una situación y de

una actitud reiteradas a través de los siglos, o puede ser también que las representaciones de los teenek de su diferencia e inferioridad son interpretaciones indígenas para explicar la fatalidad de la diferenciación. De todos modos, es difícil mostrar una relación clara de causa y efecto entre la participación menos dinámica y autónoma de los teenek en redes comerciales y proyectos de desarrollo y la representación de sí mismos, autodenigrante, que manifiestan ante sus vecinos nahuas y mestizos. No obstante, parece plausible conjeturar que aquí, además de procesos históricos específicos, existe un patrón cultural, asentado en el sistema de representación de cada grupo, que influye en los comportamientos de los teenek y de los nahuas en su relación con el mundo ajeno y en su participación en proyectos destinados finalmente a involucrarlos en la sociedad mestiza.<sup>5</sup>

Los teenek tienen así una exégesis propia de esta diferencia, y dicen de los nahuas que son: “más duros que nosotros; son una raza que no entiende razón, lo que quieren hacer, siempre lo hacen”. Esta última frase refleja, a la vez que resume, las diferencias observadas por personas del exterior entre los teenek y los nahuas. La “razón” a que se refieren los teenek difiere de la lógica que valoriza la acción y la integración a la sociedad moderna, y tal vez nos ofrece una clave para entender este tipo particular de indianidad. El comentario de un hombre teenek de Tancanhuitz ilustra, sin duda, el sentido más profundo de estas diferencias como las perciben los teenek: “el nahua es más ágil, tiene más facultades que el teenek, se adapta más fácilmente, pero también pierde más fácilmente su cultura. Los teenek son más tímidos, progresan más despacio, son más tradicionales [en el sentido de su hermetismo] pero ellos se conservan más unidos. Las sectas protestantes no pueden entrar en el medio teenek mientras que en las comunidades nahuas tienen más éxito” .

Es cierto que, de manera más objetiva que todos los comentarios anteriores, la distinción de comportamiento de los miembros de ambos grupos frente al mundo exterior podría ser más bien caracterizada como una diferencia notable en la manera que cada uno vive su indianidad. Los teenek parecen, en efecto, preservar su identidad étnica por la vía pasiva y el hermetismo relativo, mientras que los

<sup>5</sup> Por otro lado, es problemático mostrar una continuidad de varios siglos en cuestiones identitarias y es imposible demostrarlo en este artículo. Esas cuestiones y una explicación tentativa de esa postura teenek se desarrollaron ampliamente en mi libro *El Trueno ya no vive aquí...* (Ariel de Vidas, 2002).





nahuas participan más activamente en la vida económica y social regional (puestos en los mercados, estudios secundarios y superiores, más presencia en el magisterio...) preservando al mismo tiempo sus características indígenas.

Pero los distintos grados de inserción de los nahuas y de los teenek en la sociedad nacional no van a la par con la preservación más o menos celosa del patrimonio cultural indígena. En otras palabras, no son los más pobres o los más aislados quienes más tienden a conservar las prácticas tradicionales indígenas. La cuestión de la relación entre el patrimonio cultural y la identidad se plantea, entonces, de manera comparativa. Los nahuas de la Huasteca tienden, en efecto, a celebrar algunos rituales agrícolas, a vestir un traje tradicional, a practicar (en algunas partes) el sistema de cargos, a tener autoridades tradicionales, a movilizarse para causas comunitarias (especialmente en cuestiones agrarias), a seguir costumbres indígenas sobresalientes que reflejan una identificación a la pertenencia étnica. Entre los teenek, aparte de la movilización agraria, no se ven estos rasgos, y la cohesión del grupo se manifiesta más bien por la conservación de la lengua, por la endogamia y por los asentamientos separados del resto de la sociedad. A diferencia de los nahuas, las manifestaciones ostentadoras de la indianidad no existen fuera del ámbito hogareño —lo cual se ve más que todo en las curaciones (véase Ariel de Vidas, 2003).

Entre los teenek, la visión del mundo autóctona se confinó esencialmente en sus concepciones de la enfermedad y la noción de persona que rinde cuenta de sus relaciones desventajosas con la sociedad mestiza. Estas relaciones se traducen entre los teenek no sólo en una posición de sumisión asumida en relación con la sociedad mestiza, sino también en un sentimiento de inferioridad en relación con los nahuas. Entre los nahuas, la cuestión del Otro no parece plantearse, como entre los teenek, en un discurso justificador de su marginalidad, sino más bien en una relación de competición preservando la diferencia étnica.

Así, aunque los dos grupos indígenas comparten más o menos el mismo ecosistema, la misma historia y el mismo “otro no indígena”, cada grupo ha elaborado una relación distinta a la sociedad nacional y a la modernidad que se traduce en modos distintos de vivir su indianidad.<sup>6</sup> Un ejemplo de este comportamiento

<sup>6</sup> Un análisis comparativo, entre los dos grupos, de su sistema de representación de Sí y del Otro está ahora (2002) en curso por mi parte para entender estas diferenciaciones que tienen, como ya se mencionó, alguna profundidad histórica.

distinto se vio con claridad en el centro regional del INI en Chicontepec, cuando se entregaron fondos a músicos y artesanos nahuas y teenek para el rescate de la cultura indígena (1993). Los participantes nahuas en esta ceremonia expresaron sus dudas e hicieron muchas preguntas acerca de la manera en que se gastarían estos fondos, mientras los teenek permanecieron todo el tiempo en silencio. Los maestros nahuas que estaban allí tradujeron al náhuatl lo que los funcionarios estaban diciendo, mientras que los maestros teenek afirmaron (contestando a mi pregunta) que los músicos teenek entienden muy bien el español y por lo tanto no era necesario traducirles los discursos oficiales. Hay que precisar que todas las personas presentes de ambos grupos eran perfectamente bilingües, pero sin duda este acto era una oportunidad, para quienes querían hacerlo, de afirmar su indianidad o, más bien, un cierto tipo de indianidad. En efecto, las personas presentes afirmaron, cada quien según su pertenencia étnica, el tipo de indianidad que les corresponde. O sea, la indianidad bien marcada de cada grupo no se transforma en militantismo indígena.

## ■ Indianidad versus indianismo

Ahora, con estas diferenciaciones bien establecidas para todos los actores sociales en presencia es posible imaginar alguna actitud coherente en cuanto a un indianismo indianista en esta región. O sea, sería lógico pensar, con estos puntos de partida, que en cuanto a las manifestaciones posibles de la indianidad, de protesta en cuanto a derechos culturales ultrajados, denuncias de injusticias sociales, demandas de recuperación de tierras ancestrales o reivindicaciones lingüísticas y culturales serían los nahuas quienes marcarían el derrotero a seguir. Pero no, en la región estudiada no se realiza ninguna actividad de este tipo, ni por los nahuas ni, aún menos, por los teenek.

En el medio nahua, donde se esperaría una actitud más asertiva acerca del patrimonio cultural y su aprovechamiento para fines políticos, hubo un caso que muestra todo lo contrario. En el marco de las promociones culturales institucionales, las tentativas de un maestro nahua de revivificar una fiesta, celebrada antes con la cosecha del maíz, no despertó el interés de la gente de su comunidad que, hacía algún tiempo, abandonó este cultivo para dedicarse a la ganadería. Por cierto, el



maíz constituye todavía una parte integral del régimen alimentario de esos individuos, pero pasó a ser un producto que se compra en el mercado, y la vida local ya no se dispone alrededor del ciclo de su producción. En este poblado, la gente se acuerda muy bien de esa fiesta, pero celebrarla hoy, desprovista de su fundamento concreto, ya no tiene sentido para ella. El maestro quería, en este caso, reconstituir una tradición y de esta manera promover una hiperrealidad. Y ésta fue perfectamente percibida como tal por los pueblerinos, como un intento de detener una historia vaciada de su sustancia, una “ahistoria”. Esta actitud que no busca expresamente la vía de la singularidad (cf. Villoro, 1998:71 y ss.) contrasta del todo con la de los indios paez de Colombia, por ejemplo, que de hecho reconstituyen totalmente su historia y sus ritos para fines reivindicativos (Rappaport, 1990).

En este ejemplo, y en otros, parece que los significantes de algunas prácticas tienen la tendencia a desaparecer, pero no es así en lo que se refiere al significado, que parece subsistir a pesar de la ausencia de marcadores de identidad emblemáticos. Esto se refleja en las fronteras étnicas, que son muy claras y bien definidas en esta región, a pesar de las relaciones interétnicas y de los procesos de aculturación. El último ejemplo puede hacer pensar que si el sentimiento de pertenencia étnica está vivo sin que sea necesario reforzarlo por medio de acentuación de las diferencias o por reivindicaciones étnicas es tal vez porque los dos grupos no se sienten amenazados y su reproducción, como tal, está asegurada. No tengo una explicación concreta del porqué no existen en esta región organizaciones indianistas que reivindicarían algunos derechos culturales. No quiero engañarlos diciendo que en la convivencia interétnica todo va bien en la Huasteca veracruzana, pero creo que allí existe un *statu quo* y un consenso acerca de la configuración étnica. Los dos grupos étnicos, como ya se ha mencionado, viven aislados de las cabeceras mestizas, y de esta manera gozan de una autonomía relativa que les permite desarrollar su cultura en el seno de sus comunidades (prácticas agrícolas, médicas, social-organizativas...), cada quien según su entendimiento. Así, el derecho a la diferencia se cumple de hecho. La afirmación lingüística y cultural se ejerce de esta manera sin pasar por organizaciones extracomunitarias más amplias. Aunque el trasfondo de algunos problemas de tierras pueda ser la necesidad de preservar el territorio étnico con todas las relaciones simbólicas que sostienen los indígenas con la tierra (cf. Bonfil Batalla, 1990:203), estos problemas son siempre manejados como conflictos entre campesinos y ganaderos, y no como una lucha indígena. Las organiza-

ciones campesinas, oficialistas o independientes, que actúan en los medios nahua y teenek son siempre promovidas por líderes mestizos, manejan ideologías agrarista-campesinas generales, a veces promueven uniones de productores, pero ninguna tiene cualquiera orientación indianista. El aislamiento relativo de la región y las pocas investigaciones antropológicas que se hicieron en su seno tal vez influyeron también en la ausencia de conciencia panindígena (pero tal vez aquí exagero acerca de la influencia de la literatura antropológica).

## ■ Intentos de conclusiones

En un intento de clasificación del movimiento indio contemporáneo de América Latina, Stefano Varese encontró seis grandes variantes (Varese, 1996:213): 1) Organizaciones indígenas campesinas, fundamentalmente centradas en la defensa de sus derechos económicos y sociales en tanto que productores agrarios. 2) Indígenas urbanizados interesados en el debate ideológico sobre indianidad. 3) Federaciones étnicas especialmente interesadas en la defensa de los derechos culturales y la autonomía étnica. 4) Indígenas organizados sindicalmente. 5) Organizaciones de expatriados indígenas. 6) Organizaciones indígenas internacionales. La clasificación de Varese se organiza de manera centrifuga, asumiendo que el centro indígena original es la comunidad.

Regresando a la realidad de la Huasteca, el único tipo de organización extracomunitaria es el de indígenas organizados como productores, pero los pocos ejemplos son siempre del medio nahua, y hasta ahora estas organizaciones, a pesar de algunas iniciativas del INI, no han mostrado un interés real en los asuntos étnico-culturales.

Las demás variantes propuestas por Varese no se aplican a la región estudiada, y tal vez aquí aparezca otro elemento que hay que tomar en cuenta cuando se analiza el movimiento indígena en cada zona. Creo que hay que pensar también en los flujos migratorios que salen de cada región y evaluar el grado de contacto que los emigrantes mantienen con sus comunidades de origen. En la región de Tantoyuca, quienes salen de sus comunidades tienden a deshacerse de su cultura indígena, y si regresan un día a su rancho no es para promoverla.

¿Cuál sería, entonces, la causa de que entre ciertos grupos étnicos exista una mayor conciencia militantista de la indianidad? ¿Serían decisivos el tamaño del

grupo o el acceso a estudios antropológicos sobre él? ¿Las organizaciones indianistas estarían sólo compuestas por una minoría de intelectuales? Todas estas preguntas están abiertas al debate. Sin embargo, creo que las respuestas se encontrarán más bien en la historia particular de cada grupo y en sus maneras específicas de afirmarse.

Finalmente, todos los que se interesan en el tema de la identidad social están familiarizados con lo que Richard Jenkins —inspirando en Mead, Goffman y Barth— ha llamado la “interna y externa dialéctica de identificación” (Jenkins, 1996:20). Se trata del proceso de constitución de la identidad que combina de manera simultánea la autodefinition con las definiciones hechas por otros de este mismo individuo. Sin embargo, la pertenencia de una persona a un grupo étnico agrega a estas definiciones internas y externas una otra, intermediaria, constituida por los referentes culturales comunes, intraétnicos. Es decir, un individuo perteneciente a un grupo étnico tiene por lo menos tres niveles de identificación: el individual, que se refiere a su persona; el colectivo, interno al grupo, y el colectivo referido a las categorizaciones externas. La identidad étnica cuya índole es por definición colectiva será, entonces, constituida por el quehacer cotidiano en cuanto a los valores y referentes culturales colectivos y, como lo describió Anthony Cohen, no se trata de un consenso de sentimientos, sino de un conjunto “con que pensar” “*to think with*” (Cohen, 1985:19). En cuanto a la etnicidad, ésta será, como la definió Miguel Bartolomé, “la identidad en acción”; pero este autor agregó que se trata también de “la manifestación política de lo étnico” (Bartolomé, 1997:76). Creo que la definición de la etnicidad se puede limitar a cualquiera manifestación de lo étnico, ya que ésta, como hemos visto en este estudio de caso, no siempre pasa por lo político —en su sentido restringido, por supuesto, ya que aquí tal vez podemos hablar de resistencia cultural—. Estos intentos de definición no pretenden, por supuesto, reflejar una situación tajante, en la cual las expresiones de cada tipo de identidad se manifiestan de manera separada. Se trata más bien de herramientas de trabajo en la investigación para entender una situación en la cual la identidad étnica está muy definida, pero no se transforma en militantismo indígena. Sin embargo, falta todavía encontrar el ingrediente ausente para establecer la relación sutil entre lo manifiesto y lo manifestado.

## ■ Bibliografía

- ARIEL DE VIDAS, Anath (1993), "Una piedrita en los zapatos de los caciques. Ecos y repercusiones de las políticas de desarrollo rural en la Huasteca veracruzana", *Estudios Sociológicos*, 11 (33), pp. 743-769.
- (1994), "Identité de l'Autre, identité par l'Autre: la gestion étatique du patrimoine culturel indien au nord-est du Mexique", *Cahiers des Sciences Humaines*, 30 (3), pp. 373-389.
- (1998), "Je plie et ne romps pas. La vision teenek de la marginalité et de l'ethnicité", *Cahiers des Amériques Latines*, 25, pp. 79-96.
- (1998), "La otra cara de la figura del indio. La visión huasteca de lo indio", *Ateliers de Caravelle*, 11, pp. 95-100.
- (1999), "Más allá de la rentabilidad. Algunas observaciones etno-lógicas acerca de los programas de desarrollo en la Huasteca veracruzana", *Trace*, 35, pp. 38-49 (CEMCA, México).
- (2003), *El Trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la Identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*, México, CIESAS/COLSAN/CEMCA/IRD.
- ARIEL DE VIDAS, Anath, y Brigitte Barthas (1996), "El Fondo Regional de Solidaridad ¿para el desarrollo de los pueblos indígenas? Dos respuestas sub-regionales en la Huasteca", En A. Paula de Teresa, C. Cortés Ruiz (comps. del t.2), *La nueva relación campo-ciudad y la pobreza rural*, en Carton H. de Gramont, H. Tejera (comps.), *La sociedad rural mexicana frente al nuevo milenio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Plaza y Valdés, pp. 269-296.
- BARTH, Fredrick (ed.) (1969), *Ethnic Groups and Boundaries: the Social Organisation of Culture Difference*, Boston, Mass., Little Brown.
- BARTOLOMÉ, Miguel (1997), *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, Siglo XXI / INI.
- BONFIL BATALLA, Guillermo (1990), "Aculturación e indigenismo: la respuesta india", en J. Alcina Franch (comp.), *Indianismo e indigenismo en América*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 189-209.
- CHEMIN, Dominique (1993), "Relaciones entre la Huasteca y la Pamería", *Cuadrante*, 11-12, pp. 94-116.



- COHEN, Anthony (1985), *The Symbolic Construction of Community*, London, Tavistock.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal (1977), *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* [1568], 7<sup>a</sup> ed., México, Porrúa, 2 vol.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel (1965), “Los huastecos según los informantes de Sahagún”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 5, pp. 15-29.
- JENKINS, Richard (1996), *Social Identity*, London, Routledge.
- RAMÍREZ LAVOIGNET, David (1971), *Tantoyuca. Notas históricas*, Xalapa, Ver., Seminario de Historia, Universidad Veracruzana, multigr.
- RAPPAPORT, Joannes (1990), *The Politics of Memory. Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SAHAGÚN, Bernardino de (1977), *Historia General de las Cosas de Nueva España* [1547-1582], 3<sup>a</sup> ed., México, Porrúa, 4 vol.
- TAPIA ZENTENO, Carlos de (1985), *Paradigma apoloético y noticia de la lengua huasteca* [1767], México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- VARESE, Stefano (1996), “De la aldea a la transnacionalización: los pueblos indios ante el tercer milenio”, en L. I. Méndez y Mercado (coord.), *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad*, México, UNAM, pp. 202-215.
- VILLORO, Luis (1998), *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós/ UNAM.
- WARREN, Kay (1998), *Indigenous movements and their critics. Pan-Maya activism in Guatemala*, Princeton, N.J., Princeton University Press.