

La consulta indígena en Santa María Acapulco,
San Luis Potosí. Una hipótesis sobre
el territorio pame



The Consulta Indígena in Santa María
Acapulco, San Luis Potosí. A hypothesis
on pame territory

B O N A N Z A S

En este texto el autor contrasta las demandas pames de respeto al sistema de usos y costumbres y de recuperación del territorio expresadas en la Consulta Indígena de mayo de 2002 con algunas condiciones de vida en la comunidad de Santa María Acapulco, municipio de Santa Catarina. Se propone que la presunta inmutabilidad del territorio indio es un argumento político útil para impedir la diversificación de la identidad pame.

In this essay, the author confronts the pame claims of respect the Usos y costumbres system and the recovery of the territory showed on the Consulta Indígena on May 2002 with some of the life conditions in Santa María Acapulco's community, Santa Catarinas's municipio. The author proposes that the supposed immutability of the Indian Territory is a useful political argument directed to prevent the diversification of the pame identity.

La Consulta Indígena en Santa María Acapulco, San Luis Potosí. Una hipótesis sobre el territorio pame

Fundado hacia 1876, pero con una historia que se remonta al avance y la consolidación novohispanos, el municipio potosino de Santa Catarina presenta algunas características físicas y humanas que evocan a la Huasteca. Quizá la más evidente sea su diversidad étnica, ya que su población es mestiza, xi'oi (pame) y tenek. Hacia su vertiente norte, Santa Catarina es parte de la franja limítrofe de las zonas potosinas Media —a la que pertenece— y Huasteca, mientras que hacia el sur hace frontera como parte del estado de San Luis Potosí con el de Querétaro. Ahí se encuentran desperdigadas varias comunidades y rancherías en un entorno que a momentos sintetiza una tupida vegetación de selva media con la escabrosa geografía de la Sierra Gorda.

Una de las localidades distintivas del municipio es Santa María Acapulco, empobrecida comunidad rural de poco más de 400 habitantes, enclavada a un paso de la geografía queretana en el interior serrano (Cuaderno, 1998). Una terracería en pésimas condiciones la comunica menos con su discreta cabecera municipal y mucho más con la ciudad de Rayón, a su vez tributaria de la carretera que comunica entre sí a las zonas Media y Huasteca. A propósito, Rayón es el punto que articula laboral y económicamente el puñado de comunidades y ranchos distribuidos por el abrupto relieve sancatarinense, comunicándolas también con las ciudades comerciales de Rioverde y Cárdenas, pilares de la economía regional.

* Universidad de Guanajuato. Correo electrónico: uzetaji@hotmail.com

Lo distintivo de Santa María Acapulco no radica en su limitada producción agrícola ni en su modesta actividad comercial, sino en consideraciones socioculturales: es uno de los cuatro núcleos pames de la entidad que, además de mantener un fuerte monolingüismo, en el idioma nativo, y poseer una variante idiomática propia, mantiene estructuras tradicionales de autoridad (Chemin Bässler, 1984:19-20; Nava, 1994: 10).¹

Junto con la falta de recursos y el intrincado acceso a la comunidad, la constancia del idioma nativo ha convertido en moneda corriente la perspectiva de que Santa María semeja una zona o región de refugio. Pero la actual migración de trabajadores pames al entorno agrícola de Rayón y a ciudades medias y espacios agrícolas nacionales e internacionales (Nava, 1994:17) no deja dudas de que se trata de una comunidad integrada a un ámbito regional en el que se dan cita efectos mundiales de los procesos económicos en boga. Quizá como parte de ello la comunidad ha expulsado población desde inicios del siglo XX rumbo a la frontera queretana, en un proceso de “re poblamiento” pame de la zona serrana (Rubio y Millán, 1995:222-224). En el mismo sentido, una temprana organización ejidal y la presencia de varias instituciones de gobierno, así como los proyectos e instrumentos destinados a la organización productiva de los grupos locales (como los Fondos Regionales), matizan el presunto aislamiento comunitario.

Sumado a lo anterior, en Santa María Acapulco conviven tres esquemas de autoridad. El primero es el gobierno tradicional, de raigambre colonial, encabezado por un *gobernador* que tiene a su cargo la iglesia y lo referente al cumplimiento de danzas y rituales durante las fiestas religiosas locales.² Además de contar con un suplente, en el ámbito religioso se apoya sobre una serie de fiscales, comandantes y *mayules*; para cuestiones civiles, en las que mantiene cierta autoridad, es auxiliado por jueces y policías que atienden los 18 asentamientos anexos (véase Rubio y Millán, 1995:226-227).

El segundo corresponde a la estructura municipal, ya que la comunidad es delegación política de Santa Catarina, su cabecera. La autoridad formal recae en

¹ Santa Catarina es uno de los municipios potosinos con notable porcentaje de hablantes de lengua indígena; 36.1 por ciento de sus 10 830 habitantes es monolingüe en pame (INI, 2000).

² Las festividades son las siguientes: el 8 y 12 de diciembre, a la virgen de Guadalupe; el 24 del mismo mes, la Natividad con referencias también a la santidad de María; el 6 de enero, día de Reyes; en abril, la Semana Santa; el 3 de mayo, a la Santa Cruz; y finalmente en junio la atención al Sagrado Corazón de Jesús.

un juez auxiliar (o delegado) que recibe la ayuda de otros tantos encargados de los anexos, todos electos en asambleas locales fuera de esquemas partidistas.

Por último están las autoridades ejidales. Santa María Acapulco forma parte de una amplia comunidad agraria integrada por 2 843 miembros de catorce comunidades de la región, si atendemos los datos del INEGI (1997:148-149); asimismo, participa de un núcleo ejidal mayoritariamente pame, compuesto por 907 titulares de nueve comunidades, de acuerdo con la misma fuente. Estas instituciones vinculan a la comunidad con el sistema político posrevolucionario, aunque de manera inconsistente por tratarse de un ejido pobre cuya producción es para consumo propio. A pesar de ello, la relevancia del Comisariado Ejidal trasciende lo meramente agrario para incidir como estructura de autoridad en la dinámica política interna.

Estas y otras particularidades han alimentado el interés pame en las futuras modificaciones en la ley indígena potosina. La exigencia por el respeto jurídico a sus usos y costumbres permite discutir la naciente conciencia autonómica en el marco de las tensiones generadas por el proceso de inserción comunitaria en ámbitos económicos y políticos que la trascienden. En este texto, de carácter exploratorio, esbozo una hipótesis sobre el territorio y la identidad xi'oi echando mano de lo expuesto por los mismos pames en la Consulta Indígena de mayo de 2002, de información bibliográfica complementaria y de un acercamiento etnográfico inicial a los problemas y tensiones que enfrenta la gente de Santa María Acapulco. Busco, sobre todo, plantear algunas dudas y establecer posibles respuestas que más adelante permitan desarrollar una investigación profunda.

■ La Consulta

El 3 de mayo de 2002 fue un día singular para Santa María. No sólo finalizarían los rituales ligados a la Santa Cruz —una de las festividades relevantes en la localidad—, sino que en el salón ejidal Luis Donaldo Colosio tendría verificativo la reunión de Consulta sobre Derechos y Cultura Indígena con numerosos representantes étnicos y del gobierno del estado. En los meses previos, la administración en turno se había dado a la tarea de organizar mesas de discusión dirigidas a reformular la Ley Indígena de la entidad. En esta ocasión, las autoridades ejidales y municipales presentarían la síntesis de las demandas frente al gobernador del



estado, a los representantes de la Legislatura estatal, del Tribunal de Justicia, de la Comisión de Derechos Humanos, etcétera.

La llegada de los ilustres visitantes al abarrotado salón ejidal estuvo antecedida por la extensa exposición de los resultados de algunas de las mesas de consulta. Sobre el planteamiento base de que la legislación estatal incluyera el respeto a los usos y costumbres pames, la presentación fue organizada a partir de temas convergentes con aquella exigencia, entre los que estaban los referentes a territorio, salud, trabajo, legislación, autonomía y autodeterminación. A continuación me ocuparé de algunos de los señalamientos más relevantes.

La exposición inició en torno al territorio. Las autoridades pames subrayaron la urgencia de que se les resarciera de un despojo de cinco mil hectáreas realizado por la comunidad queretana de Soledad del Refugio desde 1907, y más tarde por varios particulares. No obstante la petición ejidal en 1925, la resolución presidencial de 1939 y la posesión definitiva de 1953, aquella invasión no ha sido resuelta, pese a la creciente necesidad indígena por acceder a terrenos de cultivo.³ Al inicio, Santa María Acapulco fue dotada con tierras de varias haciendas una vez que se extraviaron sus antiguos títulos de propiedad (Chemín Bässler, 1984:127). Una de aquellas propiedades, situada en la confluencia de Querétaro y San Luis Potosí, ha marcado la imposibilidad de su aprovechamiento por los ejidatarios pames al traslaparse las soberanías y las disposiciones agrarias de ambos estados. La ubicación fronteriza del territorio indígena ha redundado también en el aprovechamiento irregular de ríos y de labores de caza y pesca por gente ajena a la comunidad y sus anexos, con la consecuente contaminación y deforestación del medio.

Esta problemática se enlazó en el discurso con lo referente a la autonomía y autodeterminación dado el poco control indígena de los espacios que, reconocidos como propios a lo largo de su historia, debieran ser la base de su reproducción socio-económica. Incluso han sido incapaces de hacer valer en el mismo entorno comunitario los sistemas jurídicos y normativos municipales, pues los abusos de la policía

³ Esta demanda ha sido una constante en la vida de Santa María Acapulco. El primero de las 19 puntos de la "Declaración del Pueblo Xí'oi-Pame" estaba referido a este asunto (véase Torre, 1996:173-174). Al respecto, Chemín Bässler (1984) y luego Rubio y Millán (1995:258) señalan que el desfase entre las fechas de solicitud ejidal y de la resolución presidencial se vinculó al crecimiento poblacional de la comunidad y sus anexos, y generó mayor presión sobre un espacio limitado. El problema se agudiza también porque ejidatarios y comuneros suelen carecer de certificados de propiedad (Álvarez, 1996:160).

estatal, las aprehensiones sin orden judicial y con desconocimiento del juez municipal de Santa María y la extorsión a comerciantes indígenas dueños de transporte han sido una constante durante años. La molestia es tan exacerbada que se exigió cárcel de cinco años además de la destitución para los abusivos uniformados. El hecho se agrava por la ignorancia de la lengua pame (con sus variantes) en las instituciones encargadas de la administración y procuración de justicia, de lo que se desprendió la exigencia de reconocerla en esos ámbitos. En el mismo sentido, las dificultades son cotidianas en los registros de nacimientos y defunciones, el cobro de los apoyos federales para el agro (por ejemplo, Procampo) y el esfuerzo por hacer que las instituciones asuman como válidos los acuerdos tomados entre vecinos y ejidatarios.

En la misma temática se señalaron tres asuntos de la mayor importancia. Primero, la necesidad de que la faena o trabajo de beneficio común quedara reconocida conforme a derecho como parte de los usos y costumbres. Esta práctica todavía es convocada tanto por el gobernador tradicional, para limpia y aseo de la iglesia ante los rituales en puerta, como por el delegado municipal, para la construcción de cunetas y despeje de caminos, entre otras cosas.

Segundo, que el sistema de cargos quedase reconocido tal como existe por las dependencias de gobierno, respetando sus autoridades y jerarquías y manteniendo la capacidad de la autoridad tradicional y sus subordinados para dirimir problemas, supeditándose al municipio si las pugnas llegasen a convertirse en hechos de sangre.

Tercero, la exigencia de que en los municipios con población indígena mayoritaria, los representantes pames ejercieran cargos dentro de los cabildos —en su caso, serían capacitados para ello— sobre la idea de que esos ayuntamientos deben organizarse al menos con la mitad de representantes indígenas. En este punto se planteó, así, una suerte de política de equidad étnica destinada sobre todo a regular los intereses “mestizos” en beneficio de las comunidades indígenas, donde además el representante estatal para esos asuntos —de modo ideal equipado con oficina, recursos financieros y materiales necesarios para atender a las comunidades— participara con voz y voto. Este último debía ser electo de modo democrático por las poblaciones, con lo que se evitaría la recurrente imposición que las instituciones de gobierno han hecho de los representantes indios.

En cuanto al desarrollo y el bienestar social, las críticas se centraron en la introducción e imposición de programas y proyectos diseñados fuera de la locali-



dad y la región, incluso con desconocimiento de sus particularidades climáticas y geográficas. La propuesta de creación de una Secretaría de Desarrollo que se ocuparía de manera específica de las tres etnias indígenas de la entidad (pames, tenek y nahuas) debía sustentarse con antelación en la capacidad comunitaria y municipal para elaborar proyectos propios con comités reconocidos por ley sobre la base del apoyo material, la capacitación y la asesoría técnica institucional. Este aspecto de planeación del desarrollo desde las localidades se vería fortalecido, además, con el reconocimiento legal de las faenas.

Centrado en la línea de bienestar social, se señaló el derecho de la comunidad para prohibir la venta de bebidas alcohólicas y para imponer multas a los infractores, así como para castigar en la localidad casos de brujería y para circunscribir el uso de hierbas a los médicos tradicionales. Se insistió en la urgencia de un reconocimiento legal de la labor de parteras y curanderos, además de la generación de programas que contribuyan a enriquecer sus conocimientos y acervos. La demanda era más sentida en tanto que la clínica médica, atendida entre semana por médicos monolingües en español, que logran poco arraigo local dada su frecuente rotación, carecía de ambulancia y medicamentos suficientes. La terracería, además, no aseguraba una comunicación rápida con los centros de salud de Rayón y Rioverde. La pavimentación del camino se planteó entonces como condición indispensable de mejoría comunitaria.⁴

Acerca de la educación escolar, se subrayó que los maestros destinados a las escuelas de la zona desconocen por completo el idioma pame, pues por lo general son originarios de la Huasteca. Una educación en la lengua local, apuntalada por investigación social destinada a describir y conservar las costumbres, daría pie, desde la perspectiva expuesta, a una mayor coincidencia de las necesidades indias. Sumado a la introducción de escuelas de nivel medio superior, lo anterior podría

⁴ Un día después de la Consulta, fruto de constantes gestiones, la ambulancia estaba a la puerta de la clínica de Santa María Acapulco, aunque de un modelo que con seguridad tendría dificultades para el traslado en la terracería. El problema derivó entonces hacia los costos del combustible y la necesidad de un chofer. Cabe señalar que pese a cierta desconfianza en la asamblea, el gobernador aseguró, en la misma Consulta, la inminente construcción —en dos meses— de la carretera hacia Rayón. De acuerdo con la regidora del ayuntamiento (representante india), el asunto de la carretera se ha manipulado varias veces en ambientes de competencia electoral. Como parte de la misma competencia se adelantan trabajos de revestimiento para abandonarlos al inicio del periodo de lluvias (junio-agosto), que sin remedio deterioran los avances. Todo reinicia años después con promesas y un nuevo revestimiento frente a nuevas coyunturas de sufragio.

retardar la migración de los más jóvenes, obligada por la falta de tierras, por el sobreprecio de los productos impuesto por los introductores, por los bajos salarios regionales del jornal y por lo mal pagado que resultan las piezas de artesanía (muchas de ellas elaboradas por mujeres).⁵ La demanda educativa se complementaba entonces con la exigencia de un pago justo a la artesanía y al trabajo agrícola.

Hasta aquí se han expuesto varias de las principales cuestiones. Como se puede observar, se trata de una lista de demandas y requerimientos intrínsecamente vinculados dirigidos al Estado mexicano en sus diferentes niveles. Por eso mismo resultan imperceptibles las problemáticas intracomunitarias, apenas esbozadas al hablar de la brujería, el alcoholismo, y ante el hecho notable de que nunca tomó la palabra el gobernador tradicional.

■ Sobre las tensiones de la autonomía

Más allá de la simpatía que puedan despertar los grupos indígenas en la defensa de su estilo de vida, y de los sistemas de percepción y conocimiento que le van aparejados, lo expresado en la Consulta permite algunas consideraciones sobre las tensiones en Santa María Acapulco. Las exigencias pames de ser reconocidos en sus particularidades por el gobierno de la entidad y por la Nación, basadas en la presunta vitalidad de sus mecanismos tradicionales de organización social, parecen contrastar con las condiciones comunitarias.

Vázquez León (1992:13) ha profundizado en el proceso de “recorporativización de las comunidades agrarias para controlar los recursos locales”, base del “comportamiento político propio de los grupos indígenas”. El alcance regional de este comportamiento, siguiendo al mismo autor, estaría sujeto, entre otras cosas, al logro de consensos intercomunitarios una vez que se hubiese recuperado en realidad el control de recursos locales específicos. En la zona pame no ha ocurrido ninguna de las dos cosas; las aspiraciones autonómicas se han mantenido acotadas a comunidades que, distantes entre sí y carentes de puntos de convergencia

⁵ Se tejen encerres de palma y carrizo de distintos tipos (petates, canastos, colotes, etc.) que son pagados por intermedios locales entre 15 y 18 pesos la pieza. Cabe señalar que la palma es llevada de puntos circundantes dada su sobreexplotación local (Álvarez, 1996:161).

que faciliten de verdad la organización étnica regional, luchan por recuperar el manejo de su entorno.

En Santa María el proceso de reincorporativización al que alude Vázquez León podría detonarse a partir del primero de los recursos que deben ser recuperados: no los terrenos productivos, sino sociabilidades internas tradicionales del tipo de las faenas. Precisamente en proporción a la debilidad actual de ésta última es como va la exigencia de que sea reconocida como una obligación sancionada por ley. El siguiente apunte, sin embargo, sugiere que sólo las autoridades tradicionales son las que, enfrentando la indiferencia general, pugnan por la recuperación de las faenas: Poco antes del 3 de mayo, fecha en que se celebra a la Santa Cruz con una procesión al anexo de San Pedro para recibir a la Virgen, y con la danza de la Malinche en el interior de la antigua iglesia de Santa María, el gobernador pame llamó a faenas para el mantenimiento del templo y la edificación del curato. Pero, como él mismo señaló, “la gente sólo fue un par de días a trabajar y ya, porque alegan que no hay ley que los obligue”. Pese al centenar de personas que acompañaban la procesión, los nueve danzantes le hacían evocar también los tiempos en que la autoridad tradicional reunía hasta una veintena de hombres que, acompañados por la música del son, recreaban la vistosa coreografía en el interior del templo.

Resulta paradójico que en comunidades que abanderan el respeto irrestricto a los usos y costumbres, los vecinos convocados a faenas las eviten argumentando precisamente la inexistencia de un marco jurídico nacional (o estatal) que los obligue. Cabe preguntarse si disposiciones extracomunitarias de este tipo serían suficientes para regenerar el sistema tradicional de interacción social. El desinterés por las faenas y las menguantes capacidades de convocatoria de la autoridad tradicional aluden de modo implícito a la ruptura de la lógica del don y del prestigio en que se sustentaban los apoyos y solidaridades comunitarios. El caso de don Santos Montero, gobernador desde hace más de un año, es ilustrativo. El cargo lo obliga a desplazarse cada día cerro abajo, unos seis kilómetros desde el anexo en el que vive, para atender su responsabilidad en Santa María, labor que carece de remuneración por ser de servicio y que, además del ritual y la faena, se extiende a trabajos de gestoría y de apoyo a programas institucionales como, entre otros, traducir al pame las indicaciones del médico sobre los programas de salud.

Chemín Bässler (1984:169-171) señala que el cargo de gobernador, el de mayor autoridad en la comunidad hasta hace tres décadas, tenía una duración

efectiva de doce meses, sin embargo a don Santos aún le faltan dos años para cumplir con su responsabilidad. En las condiciones de servicio con las que cumple, en las que además no gana simpatías al insistir en el trabajo gratuito de beneficio común, tres años es un periodo muy extenso. La variación en la temporalidad de las responsabilidades sugiere intentos de readecuación comunitaria frente a los desajustes generados por los cambios sociopolíticos (el predominio de otras estructuras de autoridad a costa de las tradicionales) y económicos (nuevas modalidades de consumo a partir de remesas de migrantes).

A pesar de lo anterior, las desventajas económicas que ya tenían los cargos tradicionales se han acentuado al socavarse el prestigio social que hacía de retribución. Justamente porque sus llamados a faenas carecen de la respuesta adecuada, y en tanto que la responsabilidad limita sus posibilidades laborales, don Santos ha pensado en abandonar el cargo de gobernador, con lo cual se reafirma la crisis de la autoridad tradicional.

La dirección política recae, pues, en los cargos agrarios introducidos por instituciones estatales. Resulta notable la manera en que los propios representantes pames convierten en sinónimos el ejido y la comunidad, con la consecuente valoración de la estructura ejidal. La misma Chemín Bässler (1984:181) hace ver que “en realidad no hay diferencias entre ejido y comunidad” en Santa María. No obstante, como figura impuesta por el estado posrevolucionario, el ejido modificó la interacción regional decimonónica haciéndola pasar a consideraciones sustentadas en el clientelismo político y en el usufructo de tierras propiedad de la Nación. De esta manera no se trata de que la comunidad simplemente se travista de ejido, se trata de que fue modificada por la reorganización del espacio social impulsada por la posrevolución.

En este punto viene a discusión la naturaleza del territorio indígena. Emilia Velásquez ha diferenciado con claridad región y territorio como ámbitos de relaciones sociales no contrapuestos, sino complementarios. El primero corresponde al sitio de reproducción de “relaciones de poder entre culturas íntimas” (Lomnitz-Adler, 1995:47), mientras que el segundo corresponde a aquel espacio donde se reproduce la identidad de “un sector localizado de una clase social, pero también de un grupo étnico” (E. Velásquez, 2001:21).

Esta distinción metodológica tiene cierto correlato local. En la Consulta, la definición del territorio pame de Santa María Acapulco, limitado a un perímetro

ejidal que no controlan por completo, excluyó el espacio vivencial cotidiano conformado, entre otras cosas, por el desempeño laboral fuera de la comunidad, por la construcción de nuevos asentamientos pames en zonas queretanas, por los acuerdos y disputas laborales, mercantiles y políticas mediante los que se construye el espacio regional. El hecho es que la interacción en este espacio más amplio incide en la diversificación social de la comunidad, empujando a la forja de diversas identidades, entre ellas las referidas a nuevas prácticas religiosas (por ejemplo, protestantes).⁶ La migración no ha hecho otra cosa con los recursos que genera, con la modificación de los espacios comunitarios y los estilos de vida.⁷

A pesar de ello, y a contrapaso de otras comunidades indias que han logrado incorporar como extensiones de sí mismas las rutas y vecindades de migrantes que sus miembros han construido en las ciudades de México y en varios puntos de Estados Unidos (los mixtecos de Oaxaca son aquí el ejemplo más notable), el territorio pame ha sido erigido de manera simbólica como un espacio fijo, sujeto a las hectáreas dotadas por los gobiernos posrevolucionarios. Esto tiene consecuencias en los procesos de diversificación social y política al interior de la localidad. Al ser uno de los ejes discursivos de los grupos dominantes en la comunidad, propongo, esta calidad de inmutabilidad impuesta al territorio trasciende la justicia de las demandas agrarias para convertirse también en un elemento de dominio político, útil en la regulación o anulación de las diversas identidades locales en emergencia.

La hipótesis anterior, que desde luego deberá ponerse a prueba, puede ser alimentada con un par de observaciones. Primero, que la posibilidad de controlar el territorio, de manera específica esa porción queretana que se escapa ilegalmente al ejido indígena potosino, depende de las viejas lealtades construidas en el espacio regional por el sistema político posrevolucionario. La condición interestatal del territorio comunitario sólo podría ser anulada mediante la presencia y acción decidida de los canales políticos de la entidad, desde los propios del corporativismo agrario priista hasta los oficios del gobierno del estado (también priista). Desde luego, la fidelidad comunitaria al partido tendría que mantenerse invariable.

⁶ Para 1990 el INEGI (1990:130) registró 145 “protestantes o evangélicos” en el municipio de Santa Catarina.

⁷ En localidades otomíes y pames-chichimecas del vecino estado de Guanajuato, quienes retornan luego de extensos periplos laborales suelen modificar el significado de “la comunidad” al convertirla en lugar para el ocio personal, el consumo alcohólico, o el activismo político o religioso (Uzeta, 2002).

Segundo, que los grupos comunitarios dominantes (los comisariados ejidales y los delegados municipales) son quienes con mayor facilidad logran asumir los énfasis del discurso gubernamental, readecuando sus perspectivas en función de mantener su dominio y de acrecentar su capacidad de interlocución y negociación con las instituciones. Uno de sus intereses, desde luego, es la justa recuperación del territorio, sin embargo es claro que esto no incluye necesariamente la reivindicación efectiva de ciertos elementos de los usos y costumbres, en especial los que suponen la subordinación de la autoridad agraria a las autoridades tradicionales. En estos términos, les es preferible mantener el cargo de gobernador como parte de una estructura tradicional carente de sustancia, pero cuya existencia reditúa como poderoso argumento político. Así, no es casualidad que el gobernador tradicional pame haya permanecido en silencio durante la Consulta.

■ Reflexiones finales

La Consulta ha sido un mecanismo de discusión que, más allá de su utilidad inmediata, no profundiza en la complejidad histórica y estructural de las relaciones en el interior de la comunidad, ni en la naturaleza de la interacción regional entre los diferentes sectores y grupos de identidad (pames, mestizos, tenek). En ella se ha dado por sentado que las comunidades mantienen, o deben mantener, una jerarquía invariable de autoridad, uniformidad religiosa y política, un corporativismo autorregulable y una tendencia a la igualación económica entre sus miembros. En otras palabras, da por supuesto que el grupo étnico es sólo una comunidad cultural, pasando por alto la existencia de grupos de interés que funcionan (o que pueden funcionar) como terminales de redes políticas regionales, capaces de manipular el bagaje cultural comunitario con fines políticos. Inhibir esta perspectiva facilita enfoques instrumentales para la defensa y el fortalecimiento de los usos y costumbres sobre la idea de una presunta unidad local. En cualquier caso, las minorías que han abrazado otros credos religiosos, o quienes manejan la herbolaria sin aval público, podrían verse amenazados dentro de su propia comunidad de imponerse legalmente el reconocimiento de un solo molde de prácticas tradicionales.

Es posible que este matiz autoritario, que obliga a los consensos comunitarios a costa de la intolerancia a sus minorías, sea la única vía por la que se puedan



reproducir algunas de las premisas ligadas a los usos y costumbres, entre ellas, los sistemas de intercambio y ayuda mutua, la comunidad territorializada, la producción agrícola conservacionista y de baja escala, la vida ritual autónoma vinculada al prestigio, etcétera. Pero de ser aceptados como parte de la legislación potosina, se estaría buscando recuperar, mediante disposiciones jurídicas extracomunitarias, sociabilidades que han sido relegadas cada día por la transformación histórica de las comunidades, esos engranes de sistemas económicos y políticos mayores. Si las faenas y otras prácticas semejantes llegan a ser jurídicamente obligatorias no sólo dejarían atrás su carácter consuetudinario, sino que, de hecho, se estaría reconociendo su deceso al ser mostradas como mecanismos que habiendo sido reproducidos y puestos permanentemente al día durante siglos por la propia fuerza y efectividad de la tradición, son incapaces de actualización en las condiciones del temprano siglo XXI (véase Velásquez Cepeda, 1999:310).

Al legalizar algo que de suyo es cambiante cabe preguntarse sobre la certeza con la que se puede establecer el carácter de la brujería y la condición de brujo(a) de tal o cual individuo. Es ahí, me parece, donde los grupos de interés en la comunidad apuestan por su capacidad para definir la norma, la historia, el territorio y el estilo de vida local por sobre quienes, sin renegar de su identidad, buscan nuevas opciones y espacios para darle sentido.

En estos términos, la Ley Indígena no debiera ser sólo una cuestión de reconocimiento jurídico a los usos y costumbres. Precisamente porque las estructuras pames de organización social mantienen un funcionamiento variable o irregular, se requiere profundizar en la constancia de las prácticas tradicionales, en la manera en que han decaído o han sido renovadas al interior de grandes procesos de cambio. Resarcir de manera artificial sociabilidades tradicionales como paso previo para dibujar una entidad multicultural con arreglo a lo dispuesto en la ley bien puede ser una apuesta por la renovación de un sistema de clientelismo y dominio político que se niega a desaparecer.

■ Material citado

ALVAREZ CABRERA, Hugo (1996), "Problemática agraria en la pamería potosina: panorama actual", en Lydia Torre (coord.), *XI'OI. Coloquio Pame*, San Luis Potosí.

sí, Centro de Investigaciones Históricas de S. L. P./ Instituto de Cultura de San Luis Potosí.

CUADERNO DE ESTADÍSTICAS MUNICIPAL (1998), *Santa Catarina*, San Luis Potosí, Gobierno del Estado de San Luis Potosí/ INEGI/ H. Ayuntamiento Constitucional de Santa Catarina.

CHEMIN BÄSSLER, Heidi (1984), *Los pames septentrionales de S. L. P.*, México, INI.

INEGI (1990), San Luis Potosí. Resultados Definitivos. Tabulados básicos, tomo I. XI Censo General de Población y Vivienda, México.

——— (1993), San Luis Potosí. Síntesis de Resultados. XI Censo General de Población y Vivienda 1990, México.

——— (1997), San Luis Potosí. Datos por ejido y comunidad agraria. XI Censo General de Población y Vivienda 1990. VII Censo Agropecuario 1991, México.

INI (2000), Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México [en línea] (<http://www.ini.gob>), México.

LOMNITZ-ADLER, Claudio (1995), *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*, México, Joaquín Mortiz/Planeta.

NAVA, Fernando (1994), *Pueblos indígenas de México. Pames de San Luis Potosí*, México, INI/SEDESOL.

RUBIO, Miguel Ángel y Saúl Millán (1995), “Los pames de Querétaro”, *Etnografía Contemporánea de los Pueblos Indígenas de México. Región oriental*, México, INI/SEDESOL.

TORRE, Lydia (coord.) (1996), *XI'OI. Coloquio Pame*, San Luis Potosí, Centro de Investigaciones Históricas de S.L.P./ Instituto de Cultura de San Luis Potosí.

UZETA, Jorge (2002), “El camino de los santos. Historia y lógica cultural otomí en la Sierra Gorda guanajuatense”, tesis, El Colegio de Michoacán.

VÁZQUEZ LEÓN, Luis (1992), *Ser indio otra vez*, México, CNCA.

VELÁSQUEZ, Emilia (2001), “El territorio de los Popolucas de Soetapan, Veracruz: transformaciones en la organización y apropiación del espacio”, *Relaciones, Estudios de Historia y Sociedad*, núm. 87, vol. XXII, verano, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán.

VELÁSQUEZ CEPEDA, Ma. Cristina (1999), “Fronteras de gobernabilidad municipal en Oaxaca, México: el reconocimiento jurídico de los ‘Usos y Costumbres’ en la renovación de los ayuntamientos indígenas”, en Assies, W., Gemma Van der Haar y André Hoekema (edits.), *El Reto de la Diversidad*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán.