



*Aspectos culturales en el asentamiento no congregado de los teenek de
Tanlajás en el Área Metropolitana de Monterrey*

TESIS

Que para obtener el grado de
Maestro en Antropología Social

Presenta
Carlos Aarón Reyes Gallifa

San Luis Potosí, S.L.P.

Septiembre, 2022



*Aspectos culturales en el asentamiento no congregado de los teenek de
Tanlajás en el Área Metropolitana de Monterrey*

T E S I S

**Que para obtener el grado de
Maestro en Antropología Social**

Presenta

Carlos Aarón Reyes Gallifa

Director de tesis

Olivia Selena Kindl

San Luis Potosí, S.L.P.

Septiembre, 2022

Contenido

Agradecimientos	4
Introducción.....	8
Capitulado de la tesis	10
Capítulo 1.- Una cuestión de trabajo y cultura	12
1.1 Contexto geográfico y demográfico.....	12
1.2 El asentamiento <i>teenek</i> en las investigaciones sobre migración indígena en el Área Metropolitana de Monterrey	18
1.3 El patrón de asentamiento <i>teenek</i> en los lugares de origen y destino	20
1.3.1 Los asentamientos <i>teenek</i> en la Huasteca Potosina.....	22
1.3.2 El asentamiento <i>teenek</i> en el AMM desde sus actores.....	25
1.4 Etnografía de un grupo indígena en la ciudad sobremoderna: reflexiones teóricas y metodológicas	29
1.4.1 Un proceso de adaptación cultural a la vida urbana.....	34
1.4.2 Más allá de la distancia física.....	37
1.4.3 Perspectivas sobre estudios de la migración	42
1.4.4 Explorando el concepto de identidad	44
1.5 El asentamiento <i>teenek</i> desde las prácticas culturales	46
Capítulo 2. Relaciones interculturales de los <i>teenek</i> en el AMM.....	49
2.1 Articulación de la otredad en la Huasteca	50

2.2 Entre lo propio y lo ajeno	55
2.3 La construcción de las representaciones sociales entre <i>teenek</i> y mestizos en el AMM	60
2.3.1 La imagen construida del indígena en la ciudad	64
2.3.2 ¿Relaciones multiculturales o interculturales?.....	68
2.4 Reflejos mutuos en una ciudad multicultural	71
Capítulo 3. <i>Tee' inik</i> : “Los hombres de aquí”. Una perspectiva cultural sobre el asentamiento <i>teenek</i>	73
3.1 Entre continuidad y aculturación	75
3.2 ¿Cómo se manifiesta la cultura <i>teenek</i> en el AMM?	84
3.3 ¿Comunidad <i>teenek</i> en el AMM?	91
3.4 De aquí y de allá: continuidad cultural y aculturación en el asentamiento no congregado	100
Conclusiones.....	102
Anexo 1	109
Anexo 2	112
Bibliografía.....	115

Agradecimientos

Deseo expresar mi profunda gratitud con el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), que a través del Programa Nacional de Posgrados de Calidad proveyó los fondos para mi investigación y formación en la maestría en antropología social. De igual manera agradecer enormemente a El Colegio de San Luis, institución que, doy cuenta de ello, está ampliamente comprometida con la formación de profesionales de las ciencias sociales y con su incidencia en el desarrollo científico y social en San Luis Potosí y en México.

Continúo agradeciendo infinitamente a mis padres, Norma y Juan Carlos, porque en ellos he encontrado los fundamentos de lo que soy, desde la pasión por la lectura, las ciencias, el misticismo y el arte hasta la convicción de creer en mí, el significado de la fortaleza y la voluntad de seguir adelante por las personas que queremos y las metas que nos ponemos, siempre en concordancia y paz con uno mismo, los amo. Este sentimiento y agradecimiento incluye a mis amados abuelos: Juana Trejo, Cirilo Reyes, Graciela Reyes y Juan Manuel Gallifa. Están siempre en mi mente y en mi corazón y trato de vivir mi vida con sus sabias palabras y amor como guía.

A mis queridas hermanas, Nally y Miriam, dejaré constancia de que las amo y quiero que sepan que me llena de alegría y orgullo ver lo maravillosas personas en que se han convertido, sumando facetas al prístino amor y felicidad que los hermanos tienen en la niñez. En aquellos días nos divertíamos haciendo fósiles de abejas en el patio de la casa, parodiando canciones y haciendo experimentos divertidos “en pro de la ciencia”, hoy puedo decirles que buscar fósiles e imaginarnos científicos y artistas, me llevó a lugares donde los vestigios de antiguas ciudades surgen entre las parcelas, donde la pintura, la danza y la música se fusionan

en hechos sociales maravillosos y llenos de significados que siempre pueden enseñarnos algo sobre los otros y nosotros...gracias por ser mis eternas compañeras de estudio.

Agradezco a la familia Pérez Tello, quienes me han ayudado enormemente durante mi estancia de un año en Monterrey, ese 2021 fue muy difícil para mí, pero me permitió conocer nuevas cosas que se están volviendo pilares de mi vida y su apoyo moral y material resultó ser una parte muy importante de ese proceso. De esta familia es parte Cassandra, mi compañera de vida y de estudios en antropología desde el año 2016, quien me ha apoyado con su amor, alegría, paciencia y comprensión, madurando junto conmigo.

En particular la Dra. Olivia Kindl, mi directora de tesis, ha mostrado una notable paciencia y comprensión conmigo, agradezco su dirección porque su profesionalismo y alta exigencia me resultaron invaluable para terminar esta tesis en tiempo y forma, dotándola también de un mayor rigor, enseñándome nuevas y valiosas perspectivas en el trabajo académico y permitiéndome recuperarme de los grandes atolladeros en los que yo mismo me metía. Los doctores Philippe Schaffhauser de El Colegio de Michoacán y David Madrigal de El Colegio de San Luis, aportaron valiosos comentarios, reflexiones, correcciones y bibliografía que hicieron de esta tesis un estudio más profundo y de mí una persona más dispuesta a nuevos enfoques.

En general el personal del COLSAN siempre tuvo las mejores atenciones conmigo, es destacable su compromiso durante estos años, del 2020 al 2022, que conformaron la ahora llamada en forma de broma, “Generación COVID-19”, marcada por el distanciamiento social que provocó la pandemia. He vivido en carne propia las dificultades que se experimentan en un contexto como este mientras se estudia antropología social, con su necesidad fundamental por acercarse a los grupos humanos, y todo esto se constituye en un mérito mayor por parte

de los administrativos, docentes y demás personas que mantuvieron activa a la institución, incluidos mis compañeros de la Maestría en Antropología Social 10ª Promoción, de quienes aprendí que las apariencias y estereotipos tienen siempre algo que enseñarnos, pero también mucho que debe cuestionarse, en definitiva nos faltó conocernos más, pero lo que pudimos lo aprovechamos al máximo y nos ayudó a crecer.

Y para concluir, a todas las personas que participaron en esta tesis de diversas maneras, especialmente a los teenek de Tanlajás, Aquismón y San Antonio, municipios de la Huasteca Potosina, en particular de los ejidos San Nicolás, La Argentina y La Concepción. A la familia Pérez Santiago y muy especialmente a mi hermano Bacilio, pues hemos compartido comida, bebida y momentos de reflexión en Monterrey y en San Nicolás. Sus hermanas Jazmín y Yaneli me han ayudado a conocer cada vez más la cotidianidad en las comunidades teenek y sus padres, Francisca y Evencio, fueron increíblemente amables al recibirme en su casa y permitirme integrarme un poco a la dinámica familiar.

Otro apoyo invaluable fue el de mi querida amiga Rosalba Mauricio y los profesores Caín Sánchez, Dionisio Gómez y Cornelio Martínez, quienes, junto con José Flores, me obsequiaron momentos que me hicieron maravillarme con la vida de los teenek en Tanlajás y en Monterrey. En general agradezco a todos los habitantes del ejido San Nicolás, Tanlajás y a los teenek asentados en el Área Metropolitana de Monterrey, sus estrategias y sentidos de vida tienen mucho que enseñar a otros sobre los fenómenos sociales del campo y la ciudad, una vez que, de su libre voluntad, son compartidas y reflexionadas.

Introducción

La migración rural-urbana es el tema general abordado en esta tesis; el caso que se presenta aquí es específico de los *teenek* originarios del municipio de Tanlajás, San Luis Potosí, hacia el Área Metropolitana de Monterrey (AMM). Junto al caso de nahuas, mixtecos, otomíes, mazahuas y zapotecos, se conforma un periodo de migración indígena que se volvió evidente a partir de 1990 (Durin & Moreno Zúñiga, 2008).

El estudio se realizó en el municipio de Tanlajás, San Luis Potosí y en el AMM. En cada uno de estos sitios existen características a tener en consideración. En primer lugar, destaca el hecho de que se está contrastando la tercera zona metropolitana más grande del país con un municipio de la región Huasteca Potosina principalmente rural.

La Huasteca Potosina es el principal punto de origen de estos migrantes *teenek* también llamados huastecos por ellos mismos y por otros grupos indígenas y mestizos, pero se trata de una región multicultural que es habitada igualmente por nahuas y mestizos, lo que nos habla de la multiplicidad de formas de relaciones sociales y culturales con el entorno y con otros grupos humanos. Esto implica que existan características particulares de la movilidad de los *teenek* hacia ciudades dentro de la región Huasteca, como Ciudad Valles y Tampico, y hacia fuera de ella, como Monterrey, Matamoros, Reynosa y Ciudad de México.

De estas características la que se explora principalmente aquí es la situación de asentamiento no congregado que los migrantes *teenek* experimentan al vivir en el AMM, solo equiparable al caso de los nahuas quienes siguen un patrón similar. Destacan ambos debido a que muestran lo opuesto a mixtecos, otomíes y mazahuas, quienes se han asentado de manera congregada, siendo evidente su arribo a la ciudad, abordados por investigadores en

ciencias sociales quienes comenzaron los estudios sobre migración indígena en el AMM (Anguiano, 1997).

Respecto a estos primeros trabajos, algunos autores como Durin (2003) y Castillo Hernández (2007) han expresado que su elaboración representó la visibilización de estos grupos en la ciudad, generando que otros como los nahuas y *teenek* fueran invisibilizados y con esto no tomados en cuenta por instancias administrativas de gobierno de los municipios que conforman el AMM. A esta invisibilización administrativa y académica se sumaría otra de tipo sociocultural por parte de la población local, que en el imaginario colectivo expresa que Nuevo León y en particular la ciudad de Monterrey, no tienen un pasado indígena originario.

Sin embargo, los *teenek* y otros grupos indígenas están presentes en el AMM al menos desde la década de 1980. Llegan desde los diferentes municipios que conforman la llamada zona *teenek* en el estado de San Luis Potosí, como Aquismón, Tanlajás, San Antonio y Tampamolón Corona, entre otros; recurren a redes de familiares y amigos para realizar su movilidad y para comenzar con su asentamiento en el AMM. Así, se revelan dinámicas que nos hablan sobre los modos de vida en sus lugares de origen y sobre sus nuevos modos ajustados a la vida urbana en la más grande zona metropolitana del noreste de México y una de las tres más grandes del país.

Es precisamente mediante el acercamiento a estos modos de vida que en este trabajo se explora la situación de asentamiento disperso de los *teenek* en el AMM para plantear la pregunta central de esta tesis: ¿existe relación entre los modos de vida y el tipo de asentamiento de los *teenek* en sus lugares de origen y en los lugares de destino dentro del AMM?

Para indagar profundamente en esta pregunta, considero necesario identificar las prácticas culturales relativas a las relaciones con el espacio, analizar sus relaciones con la organización social y cultura de las comunidades *teenek* de Tanlajás y en el AMM y averiguar si todas las relaciones mencionadas dan respuesta al fenómeno de asentamiento no congregado de los *teenek* migrantes en el AMM.

A lo largo de esta tesis se exploran múltiples aspectos relativos al caso en cuestión por la particularidad del asentamiento no congregado y por lo que considero una necesidad de conocer las causas de este hecho a la luz de factores socioeconómicos y culturales, que lleven a la reflexión respecto a nociones como migración, asentamiento e identidad indígena, acercándonos a la realidad de personas que buscan nuevas formas de vivir. No debe olvidarse que “en la ciudad como en el campo, todo es parte de la cultura: la familia, la vivienda, la economía, los valores. La integración de todos estos datos en una visión holística organizada constituye una de las metas del antropólogo” (Adler de Lomnitz, 1975, pág. 13).

Capitulado de la tesis

En el capítulo 1 el asentamiento no congregado de los migrantes *teenek* de Tanlajás en el AMM es abordado según el lugar de residencia de cada uno de los colaboradores participantes. Se extiende también para abarcar los lugares de origen de estas personas y aquellos relacionados con su transición hacia el AMM, cobrando un carácter multilocal.

También se reflexiona lo que se ha escrito respecto al tema de la migración indígena en el AMM, particularmente las causas de la movilidad y de los tipos de asentamiento en la ciudad, poniéndolas en contexto con sus características sociales, económicas y culturales para, después, situar el caso de los *teenek* en este panorama general y repensarlo desde las

formas interiorizadas de su cultura en articulación con los procesos de la sobremodernidad que plantea Marc Augé (2000) y las nociones de identidad y prácticas culturales desde las cuales acceder a dichas interiorizaciones. En esta reflexión cobra un papel muy importante la construcción del investigador por parte de sí mismo y de los interlocutores, quienes le asignan un lugar en el contexto social a partir de categorías como el género y origen étnico.

Estas reflexiones sobre identidad, cultura y representaciones sociales en la sobremodernidad son el punto de partida del capítulo 2, en el que se profundizan y se extienden incluyendo en la discusión aportes teóricos de la antropología urbana, particularmente de estudios en México como los de Larissa Adler de Lomnitz y Lourdes Arizpe sobre las articulaciones de redes sociales de reciprocidad y relaciones interétnicas en la migración campo-ciudad. En este mismo capítulo cobra relevancia también una exploración a los aportes de Robert Redfield y Gonzalo Aguirre Beltrán, pues a partir de los conceptos de sociedad folk, aculturación y continuum folk-urbano, se cuestiona la situación de los migrantes *teenek* en el AMM para aclarar si el abandono o perpetuación de algunas de sus prácticas culturales puede revelar detalles sobre su organización social y patrón de asentamiento.

Finalmente, el capítulo 3 plantea a profundidad una discusión entre los conceptos de cultura, identidad, comunidad, etnicidad y aculturación desde autores como Edward B. Tylor, Claude Lévi-Strauss, Robert Redfield, Fredrik Barth y Gilberto Giménez, retomando las discusiones de los capítulos previos se propone una forma de entender el asentamiento no congregado de los *teenek* en el AMM desde su cultura y su propio proceso de delimitación étnica en relación con otros grupos en la Huasteca y en el AMM.

Capítulo 1.- Una cuestión de trabajo y cultura

¿Cuáles son las principales causas que originan la migración de los *teenek* de Tanlajás hacia el AMM? ¿Existe relación entre este proceso de movilidad y la forma en la cual se asientan en la ciudad? Estas preguntas constituyen el punto de partida para el presente capítulo, en el cual es necesario remitirse a los estudios sobre migración indígena en el AMM, un hecho social que ha cobrado relevancia y se ha vuelto visible sobre todo a finales de la década de 1980.

Los estudios de los diversos grupos indígenas han mostrado, sobre todo, que su migración y el asentamiento puede entenderse por las condiciones de marginación y pocos medios de subsistencia de sus lugares de origen. Partiendo del caso de los migrantes *teenek* de Tanlajás, pretendo mostrar que tales estudios no consideran una variedad de matices que pueden ser explicados desde el concepto de cultura en relación con los cambios en las grandes ciudades del sistema mundo, para comprender estos fenómenos sin reducirlos a un acto de subsistencia.

1.1 Contexto geográfico y demográfico

El AMM se compone oficialmente de 18 municipios; esta tesis da cuenta de la situación de los *teenek* solo en los municipios centrales, es decir, aquellos que componen la “ciudad central que da origen a la zona metropolitana” (SEDATU, CONAPO, INEGI, 2018, pág. 35) y que se ajustan a un criterio de conurbación intermunicipal por su “unión física entre dos o más localidades geoestadísticas urbanas de diferentes municipios y cuya población en conjunto asciende a 100 000 o más habitantes” (*ibid.*). Estos son: Apodaca, El Carmen,

García, San Pedro Garza García, General Escobedo, Guadalupe, Juárez, Monterrey, Salinas Victoria, San Nicolás de los Garza, Santa Catarina y Santiago (ver Fig. 1).

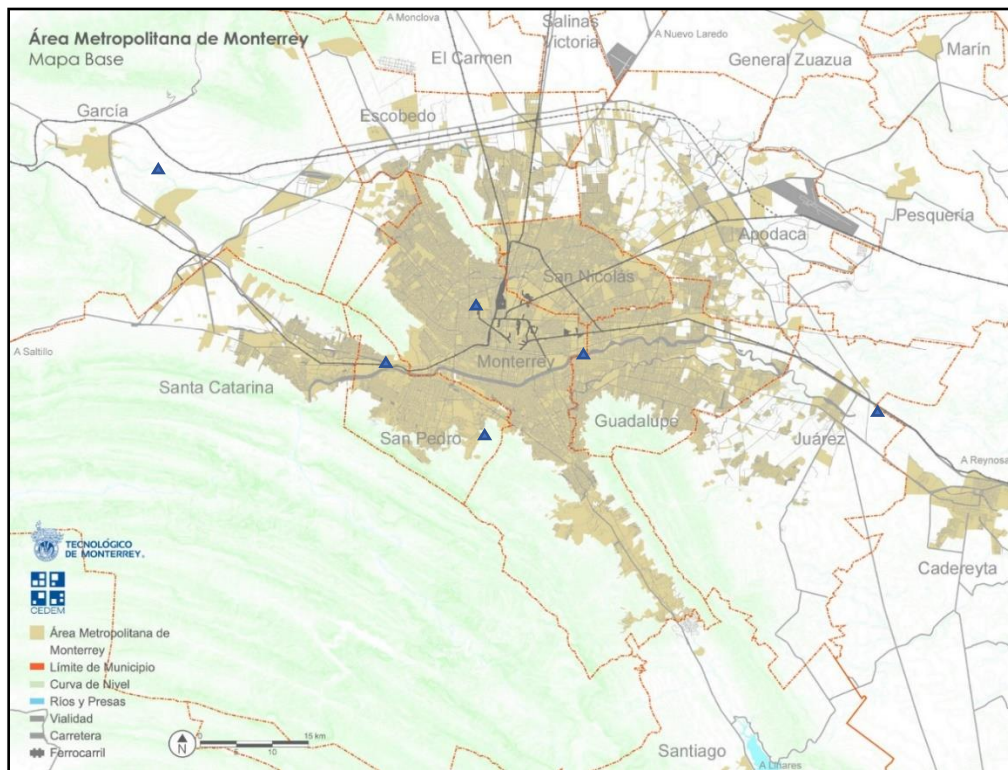


Figura 1. Mapa General del Área Metropolitana de Monterrey y localización de los interlocutores en esta tesis. Fuente: CEDEM, ITESM, 2006.

Se trata de una zona metropolitana con 4 881 260 habitantes, de los cuales 66 787 son hablantes de lengua indígena (HLI), 12 759 específicamente de *teenek*, según los datos del Censo de Población y Vivienda 2020 (INEGI, 2021) (ver Fig. 2). Las principales actividades económicas en esta ciudad corresponden al sector terciario, habiendo rebasado al sector secundario que, sin embargo, aún tiene gran presencia, de tal modo que se trata de una ciudad en donde abundan las pequeñas y medianas empresas además de ser sede de multinacionales de ventas de seguros y bancarias, pero también persisten las empresas dedicadas a la transformación de materias primas del rubro alimenticio, automotriz y de la construcción.

Municipio	Población (Hab)	%HLI 3 años y más	HLI	%HLI Teenek	HLI Teenek	%HLI Náhuatl	HLI Náhuatl
Apodaca	656,464	0.67	4,398.31	21.8	958.83	51.7	2,273.93
El Carmen	104,478	4.3	4,492.55	29.3	1,316.32	59.4	2,668.58
García	397,205	3.54	14,061.06	22	3,093.43	59.1	8,310.08
General Escobedo	481,213	1.4	6,736.98	18.7	1,259.82	62.7	4,224.09
Guadalupe	643,143	0.57	3,665.92	15.2	557.22	62.6	2,294.86
Juárez	471,523	1.97	9,289.00	23.3	2,164.34	59.5	5,526.96
Monterrey	1,142,994	1.02	11,658.54	10.6	1,235.81	61.5	7,170.00
Salinas Victoria	86,766	3.12	2,707.10	28.8	779.64	54.3	1,469.95
San Nicolás de los Garza	412,199	0.43	1,772.46	18.5	327.90	58.4	1,035.11
San Pedro Garza García	132,169	2.05	2,709.46	6.6	178.82	72.8	1,972.49
Santa Catarina	306,322	1.46	4,472.30	12.8	572.45	67.8	3,032.22
Santiago	46,784	1.76	823.40	38.3	315.36	44.2	363.94
Totales	4,881,260		66,787.08		12,759.95		40,342.22

Figura 2. Población del AMM (solo municipios centrales) que incluye Hablantes de Lengua Indígena, comparativo entre hablantes de teenek y náhuatl. Elaboración propia con datos del Censo de Población y Vivienda 2020, INEGI.

Los *teenek* se desempeñan en variedad de trabajos: las mujeres recurren al empleo doméstico en diversas zonas de la ciudad, principalmente en municipios como Monterrey, San Pedro, Guadalupe y San Nicolás; también se desempeñan como estudiantes, profesionistas, comerciantes y amas de casa. Además, algunas se acercan a las organizaciones no gubernamentales (ONG's) que trabajan problemáticas indígenas, capacitándose como promotoras o intérpretes. Los hombres buscan trabajo en fábricas como operarios, son estudiantes, profesionistas, albañiles, jardineros, mozos en residencias de Monterrey, San Pedro y Guadalupe. Al igual que las mujeres, algunos colaboran como intérpretes certificados

en ONG's o directamente para instancias de gobierno. También, hombres y mujeres se desempeñan como profesores, principalmente en el nivel básico y en escuelas multiculturales.

Tanlajás es uno de los municipios de la región Huasteca del Estado de San Luis Potosí, que se localiza al oriente de la entidad. Cuenta con clima cálido subhúmedo y aunque geográficamente se encuentra en la llanura costera del Golfo de México, algunas de sus localidades están asentadas entre lomeríos pronunciados o incluso en estribaciones de la Sierra Madre Oriental, principalmente las más occidentales del municipio, cerca de su colindancia con Aquismón y Tancanhuitz de Santos, al oeste y suroeste, respectivamente (ver Fig 3).

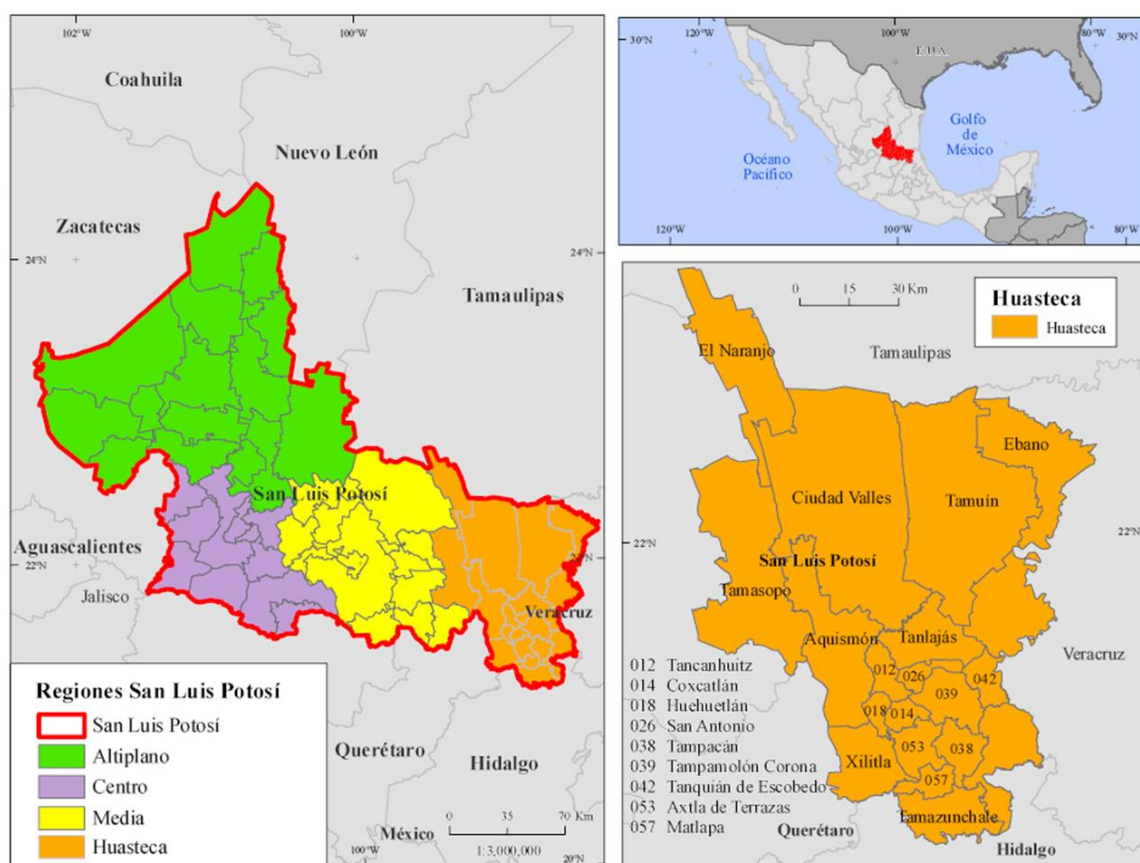


Figura 3. Municipios que integran la región Huasteca en el estado de San Luis Potosí. Fuente: INEGI, 2011

Además de los dos anteriores municipios, limita también con Ciudad Valles al noroeste, con Tamuín al norte y noreste, San Vicente Tancuayalab al este, Tanquián de Escobedo al sureste y San Antonio al sur. Rodeado por estos, se encuentra prácticamente al centro de la zona con presencia *teenek* en la Huasteca Potosina. Más al sur, tras cruzar San Antonio y Tampamolón Corona, los siguientes municipios tienen una mayor presencia de población náhuatl.

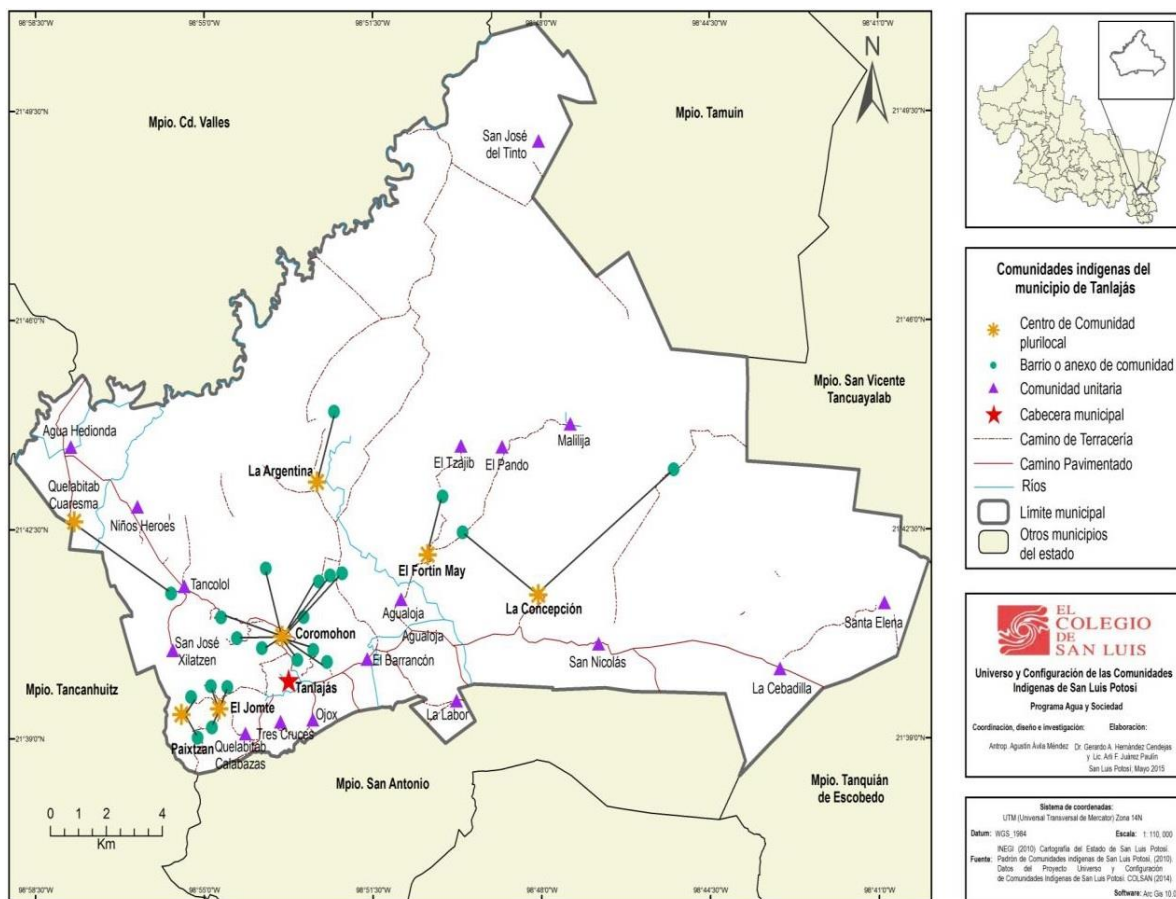


Figura 4. Mapa del municipio de Tanlajás, S.L.P., con sus principales localidades. Fuente: Universo y Configuración de las Comunidades Indígenas de San Luis Potosí. Proyecto a cargo de Agustín Ávila Méndez, EL Colegio de San Luis A.C.

La población total de Tanlajás es de 18 208 habitantes, de los cuales 79.57% son HLI de 3 años y más, lo que equivale a 14 408 HLI. De estos, 99.4% tienen el *teenek* como lengua

materna y solo 0.6% el náhuatl, es decir, 14 321 y 86 hablantes respectivamente. Cabe mencionar que solo el 4.46% de los HLI no hablan español, esto se traduce en 642 habitantes; también que 3800 habitantes tienen solo el español como lengua materna, principalmente concentrados en la cabecera municipal. Esto lleva a considerar que la población mestiza y náhuatl es reducida y que se trata de un municipio predominantemente *teenek* (INEGI, 2021).

Es justamente Tanlajás, la cabecera municipal, en donde se concentran la mayoría de los réditos de las actividades económicas del municipio, lo que se hace patente en los servicios de pavimentado, drenaje, luz y agua. Este último recientemente se ha visto afectado por los desvíos del recurso proveniente del río Coy hacia actividades privadas por parte de funcionarios de la administración municipal: el Balneario Ángeles, ubicado en una finca dentro del ejido El Barrancón.

En las localidades al interior del municipio viven las comunidades *teenek* y cuentan con algunos servicios, principalmente luz y telefonía. Algunas familias por sus propios medios adaptan la construcción tradicional de sus casas incluyendo materiales como block, cemento y lámina en una estructura originalmente de otate (*Otatea acuminata*) y recubrimiento de barro, de planta circular u ovoide con techo cónico de palma; también puede ser de planta rectangular y techo de dos aguas. Las habitaciones así construidas suelen incluir también piso firme de concreto, pero en la mayoría de los casos no está presente, al igual que el agua potable y el drenaje. por esta razón, los miembros de las comunidades se organizan para la excavación de pozos y construyen letrinas dentro de sus solares, es decir, el terreno que compone la casa y traspatio con sus áreas de transición.

Los *teenek* viven en una situación de contacto no permanente con los mestizos dentro del municipio de Tanlajás, en un contexto muy cercano a la naturaleza y con la práctica de

algunas estrategias comunitarias para la obtención de recursos, relacionándose con los mestizos más a menudo cuando van a la cabecera municipal. En el AMM, por otra parte, el contacto con los mestizos regiomontanos es mayor y las relaciones con ellos dependen de cada caso particular, pero la situación de dispersión en su patrón de asentamiento hace que este contacto sea la norma, al no existir varias familias *teenek* en una sola colonia para incrementar el contacto entre personas con el mismo origen étnico.

1.2 El asentamiento *teenek* en las investigaciones sobre migración indígena en el Área Metropolitana de Monterrey

La migración de los *teenek* de la Huasteca Potosina hacia el AMM aún está relativamente poco estudiada. Una referencia pertinente sobre el inicio de los estudios en migración indígena la da Castillo Hernández (2007, pág. 10), quien remite a la obra de José Ángel Anguiano (1997) como el primer trabajo al respecto, un diagnóstico centrado en comunidades mixtecas asentadas de forma congregada en Juárez, N.L.

Otros autores han publicado trabajos dedicados principalmente a la situación de mixtecos y otomíes (Durin, 2003, pág. 70; Farfán y Castillo, 2001). El primero de estos trabajos que evidenció las particularidades del caso *teenek* en contraste con la migración mixteca y otomí, es el de Durin (2003), seguido por los de Castillo Hernández (2007), Durin y Moreno Zúñiga (2008), Díaz Meléndez (2008), Díaz Meléndez (2009) y, más recientemente, Castillo Hernández (2017). De estos trabajos se han desprendido algunas temáticas relevantes como la preponderancia del empleo doméstico para mujeres indígenas migrantes y las causas del asentamiento no congregado de los *teenek* en el AMM relacionado con la anterior. Este último tema constituye el problema central de investigación en esta tesis.

Pero ¿qué significan los términos congregado y no congregado para los tipos de asentamiento indígena en la ciudad? La primera clasificación la proponen Farfán y Castillo (2001), quienes explican el asentamiento congregado a partir del caso de familias mixtecas originarias de San Andrés Montaña en la mixteca oaxaqueña, asentadas a orillas del río La Silla en el municipio de Guadalupe, Nuevo León, parte del AMM. Este primer estudio al respecto señala, como características de este tipo de asentamiento, la importancia de las relaciones de parentesco y paisanaje como elementos de pertenencia a la comunidad de origen; también muestra que el comercio informal es una actividad primordial para estas familias por ser de sus principales fuentes de ingresos. Dichos aspectos, junto con el resurgimiento de los valores comunitarios, refuerzan el asentamiento congregado.

Castillo Hernández acota estas características y define el asentamiento como sigue:

[...] 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 (Castillo Hernández, 2007, pág. 36).

Posteriormente, Durin y Moreno Zúñiga (2008) añaden a esta clasificación un tercer tipo, el del asentamiento aislado, que corresponde con el caso de las mujeres trabajando en el empleo doméstico y residiendo en casas de sus empleadores durante toda la semana. Proponen además un subtipo a partir de este último, el de la residencia de fin de semana, que ha sido propuesto para representar una práctica común entre las empleadas domésticas, la de

vivir con parientes en la ciudad durante los días que componen el fin de semana y en los cuales sus patrones les permiten descansar de su trabajo.

Desde la perspectiva de Castillo Hernández, aquello que da la pauta para realizar estas distinciones es si los migrantes viven dentro o fuera del lugar de trabajo (Castillo Hernández, 2017, pág. 76). El mismo estudio plantea que la causa principal del asentamiento no congregado de los migrantes *teenek* en el AMM es la considerable diversidad laboral en la cual se insertan.

A partir de estas consideraciones sobre el asentamiento de grupos indígenas en el AMM, se puede reflexionar respecto al caso particular de los *teenek*, aunque para esto es necesario remitirse a las características de su asentamiento también en los lugares de origen. Además, es necesario exponer las relaciones que guarda dicho patrón con otros aspectos sociales y culturales del grupo en cuestión.

1.3 El patrón de asentamiento *teenek* en los lugares de origen y destino

La definición de Castillo Hernández sobre los asentamientos congregado y disgregado o no congregado es central, pero cabe especificar aquí que el concepto de asentamiento se maduró en un campo de estudios específico, la antropología física. También ha tenido relevancia dentro de la arqueología y de los estudios demográficos. Desde la legislación vigente se define al asentamiento humano “como el establecimiento de un conglomerado demográfico, con el conjunto de sus sistemas de convivencia, en un área físicamente localizada, considerando dentro de la misma los elementos naturales y las obras materiales que lo integran” (Ley general de asentamientos humanos, ordenamiento territorial y desarrollo

urbano, 2021). Para ser más precisos, debe señalarse que, en realidad, esta forma congregada o no congregada de los asentamientos indígenas en el AMM hace referencia al patrón de asentamiento, que se define como

la forma en que la gente se distribuye y apropia del entorno geográfico en el cual desarrollan su accionar en un determinado momento histórico, siendo el objetivo principal de dicha apropiación, el asegurar la subsistencia del grupo y así cumplir sus funciones sociales (Prieto Rodríguez, 2011, pág. 119).

En esta definición se percibe una tendencia funcionalista, adecuada para la disciplina arqueológica. Tanto esta definición como la jurídica y la propuesta por Castillo Hernández incluyen el factor cultural dentro del concepto de asentamiento humano, congregado o no congregado. Sin embargo, no profundizan respecto a su forma más que para argumentar que existe relación entre la inserción laboral y el tipo de asentamiento. En última instancia también hace pensar que la forma de asentarse, es decir, la distribución de las personas en el espacio, cumple una función específica y pragmática, que es la de facilitarse el acceso a los recursos, a los centros de trabajo y de residencia.

Así, se han dejado fuera otras posibilidades relacionadas con la cultura de los actores sociales, como sus propias formas de concebir la relación de los seres humanos con el espacio. De estar presentes estas relaciones en el caso de los *teenek* que ya residen en el AMM, la migración y el asentamiento humano se revelarían como fenómenos con una mayor complejidad, como un tema también de identidades sociales.

El asentamiento *teenek* ha sido poco abordado para hablar, de manera más generalizada, sobre el tipo de asentamiento de migrantes indígenas en el AMM. Si bien estos

aportes han dado la pauta para comprender dicho proceso, considero que la tendencia se ha mantenido en dotar a la variable de “inserción laboral” con el carácter de “determinante”, particularmente en el caso de los *teenek*.

En el siguiente apartado se presenta una propuesta la cual profundiza en el peso que ejercen otras variables relacionadas con la identidad, organización social y parentesco. Se mostrará cómo los tipos de asentamiento de los *teenek* han sido explorados de forma más puntual en trabajos relativos a sus modos de vida y cultura en sus lugares de origen, al interior de la Huasteca Potosina.

1.3.1 Los asentamientos *teenek* en la Huasteca Potosina

Como hemos anunciado desde un principio, el abordaje que se plantea en este estudio implica comparar el modo de asentamiento de los *teenek* en el AMM con el de la Huasteca Potosina, particularmente en las comunidades *teenek* de Tanlajás, así como la conformación de redes como modo de organización social. Esto requiere mantener una visión amplia para abarcar la continuidad de tales aspectos en el marco de un contexto migratorio.

Respecto al asentamiento de los *teenek* en la Huasteca, varios autores han mostrado, desde la etnohistoria y la arqueología, que se caracteriza por un patrón disperso o semidisperso. Así, los primeros huastecos, antecesores de los actuales *teenek* (Ávila, Barthas, & Cervantes, 1995, pág. 11), vivirían “diseminados en pequeñas aldeas dispersas, formadas por unas cuantas casas” (Ochoa, 1989, pág. 30) durante el periodo preclásico. Posteriormente, entre los años 200 y 500 d.C., que corresponden al periodo Clásico, aparecen consolidados centros político-religiosos con poca extensión y pocos habitantes en patrón semidisperso, en

contraste con los grandes centros considerados ciudades en otras partes de Mesoamérica (Ochoa, 1989, pág. 32).

El mismo autor refuerza esta idea explicando que en este periodo y el posterior Posclásico, particularmente durante el contacto que se dio con las incursiones de conquista mexica y luego española, la región Huasteca parecía habitada por varios grupos distintos. Esto se debía a su organización política y social de señoríos independientes y en conflicto o alianza constante. En realidad, pertenecían a un solo grupo desde el punto de vista cultural, situación un tanto similar a la de los pueblos del área maya en el sureste mexicano (Ochoa, 1989, pág. 135).

Estos aportes, junto a los de Meade (1942) y Stresser-Péan (1989), son algunos de los primeros en tratar aspectos relativos a los asentamientos de los antiguos pobladores originarios de esta región, acercándose a la situación en tiempos más recientes desde mediados del siglo pasado. Es evidente un manejo de la noción de asentamiento desde la perspectiva arqueológica, considerándolo como un factor cultural de caracterización y distinción al momento de contrastar los estudios de la Huasteca con los de otras áreas culturales de Mesoamérica. Esto nos llevará a una exploración teórica posterior sobre dicho concepto y sus posibles acepciones y usos. Por ahora, partamos de estos primeros acercamientos y continuemos con las aportaciones de especialistas en tiempos más recientes.

La situación actual de la región Huasteca, en particular de los municipios con población *teenek* para el año de 1995, es descrita como zona rural con asentamientos disgregados, localidades que siguen un patrón disperso y que, debido a esto, sufren de un profundo aislamiento, éste acarrea problemas políticos como cacicazgos, económicos y

sociales entre los que destacan un bajo ingreso para las familias y niveles de analfabetismo elevados (Ávila, Barthas, & Cervantes, 1995, págs. 17-18).

Gallardo Arias (2004, págs. 23-24) plantea la misma situación, esta vez haciendo referencia concretamente a que los *teenek* viven principalmente en la sierra, en un entorno rural, de aislamiento y asentamientos dispersos. La primera aseveración es imprecisa, pues lo que describe no se aplica para los casos específicos de los municipios de Ciudad Valles, Tamuín, Ébano y parte de Tanlajás, en donde existen localidades *teenek* no asentadas en las estribaciones de la sierra madre oriental.

Por su parte, Castillo Hernández (2007, págs. 46, 85) muestra no solo el asentamiento semidiserso y disperso de las localidades, sino también su promedio de entre 300 a 800 habitantes. Explica además que, si bien la patrilocalidad es la forma de residencia más común tras el matrimonio de los hijos varones, en los últimos años ha aparecido la residencia neolocal debido al incremento de densidad poblacional que genera mayor concentración habitacional, aunque ambas circunstancias son únicamente relativas a la comunidad de Tanleab en Huehuetlán, que el autor documentó y analizó.

La misma observación respecto a la patrilocalidad como norma común de residencia tras el matrimonio la da Aquiles (2008, págs. 15-17). Este autor centra su atención en los mecanismos de herencia de derechos agrarios que incluyen tanto a los hijos varones en primer término, como a las mujeres, distintos del caso nahua donde los derechos agrarios son restringidos solo a los varones. Respecto al asentamiento se repite la misma observación: lo describe como semidiserso o disperso y se refiere a ello con el término hábitat.

Acotando esta revisión en el lugar de interés, Tanlajás ha sido objeto de estudio en el trabajo de Hernández Cendejas (2007) respecto a las relaciones que guardan la etnicidad y las transformaciones agrarias en el ejido de La Concepción, donde se exploran los cambios en los tipos de tenencia de la tierra. Cabe considerar el trabajo de Aguirre Mendoza (2011), que consiste en una investigación dirigida a conocer la relación del espacio con la cosmovisión de una comunidad *teenek* en la Sierra Gorda de Querétaro.

La revisión bibliográfica revela que los autores coinciden al demostrar que la dispersión de las comunidades *teenek* de la Huasteca es la forma más común de patrón de asentamiento entre este grupo indígena, y que se encuentra relacionada con la estructura del sistema agrario y la heredad de las tierras y derechos ejidales, así como a relaciones de parentesco. Distinto es el caso cuando se compara con la situación de los *teenek* en el AMM, como se verá a continuación.

1.3.2 El asentamiento *teenek* en el AMM desde sus actores

Mientras que en los casos de migración congregada de mixtecos, otomíes y mazahuas resulta evidente la preponderancia del comercio formal e informal como principal fuente de ingresos, el caso de los *teenek* se caracteriza por una amplia gama de actividades, comenzando por el sector doméstico. El trabajo “puertas adentro” para las mujeres solteras inclina la balanza a favor del asentamiento disgregado, pues ellas residen permanentemente en las casas de sus patrones, principalmente en zonas residenciales de los municipios de San Pedro Garza García, San Nicolás de los Garza, Monterrey y Guadalupe.

Los varones también desarrollan actividades domésticas, aunque distintas a las de las mujeres. Mientras que ellas son contratadas para el cuidado de los niños y mantenimiento interno de la casa, los varones lo son como mozos, jardineros y choferes, evidenciando relaciones entre el género y el empleo doméstico (Durin, 2013). Sin embargo, en estos trabajos suele pasarse por alto, a menudo difuminado por las cifras en expresiones porcentuales, el hecho de que los migrantes *teenek* también desempeñan otros tipos de actividades en el comercio formal e informal. Existen igualmente profesionistas trabajando en el sector educativo público y privado y en el área industrial como operadores, incluso en organizaciones no gubernamentales (Reyes Gallifa, 2020).

El caso de los hermanos Pérez Santiago muestra adecuadamente la situación de inserción laboral de los *teenek* en el AMM. Yasmín es soltera y tiene 20 años, Diana tiene 29 años y un hijo llamado Jesús, de 4 años, que vive con sus abuelos en Tanlajás. Diana vive permanentemente con una familia en San Pedro Garza García y Yasmín con una familia de la colonia Cumbres 2do sector en Monterrey, las dos dedicándose al empleo doméstico puertas adentro. Durante la primera mitad del año 2021, han tenido problemas para salir y tener fines de semana de esparcimiento, para ver a su familia en la ciudad o para visitar a la que aún vive en Tanlajás, ya que sus patrones han decidido que sería riesgoso debido a la posibilidad de un contagio de SARS-CoV-2 que ponga en peligro a la familia.

Julieta tiene 32 años y un hijo, Brayan, de 7 años, quien vive con sus abuelos en Tanlajás. Julieta se dedica al empleo doméstico con una familia distinta en la colonia Cumbres Elite y aunque igualmente le sugerían que no se expusiera mucho, sus patrones son más flexibles y le han permitido realizar visitas a Tanlajás para vacacionar, convivir con su familia y ver a su hijo.

Bacilio y Leobardo tienen 28 y 31 años respectivamente. Ambos se dedican a la industria, Leobardo como obrero en una planta de ensamblado de partes automotrices (aunque hasta hace dos años aún era militar en activo) y Bacilio como almacenista en una planta de procesamiento de alimentos, además de realizar asesoramiento jurídico por su cuenta a personas que soliciten su servicio, ya que es licenciado en derecho. Ha brindado incluso servicios como intérprete y asesor para la asociación civil Zihuakali¹, con cuyos miembros mantuvo gran cercanía entre los años 2017 y 2019 para después retirarse tras un cambio en la dirección de dicha asociación.

Ambos hermanos son solteros y viven aislados en el municipio de García, ya que hay al menos una hora y media de traslado separándolos de Monterrey, en donde viven sus hermanas. Vivir en García les resulta conveniente porque el costo de la renta es mucho menor que en las zonas urbanizadas que se encuentran más cerca del centro del AMM. Las actividades cotidianas de los hermanos giran en torno a su trabajo: ambos suelen despertar temprano por la mañana, alrededor de las 06:00 y se disponen a trasladarse a sus centros de trabajo mediante los transportes de sus respectivas empresas. Trabajan a tiempo completo, así que vuelven por la noche si están en el turno diurno, pero estos turnos se intercalan y también laboran en el turno nocturno.

Puede observarse, en concordancia con Castillo Hernández (2017), que el lugar de residencia y el asentamiento no congregado de los hermanos Pérez Santiago ha sido resultado de su inserción laboral y favorece justamente este factor. Este patrón se encuentra presente y de manera extendida en los *teenek* asentados por al menos 20 años en el AMM. Es el caso de

¹ Zihuakali, Casa de la mujer Indígena A.C., se ubica en la calle Julián Villagrán 116, frente a la Alameda Mariano Escobedo en el Centro de Monterrey. Brinda asesoría legal y atención psicológica a mujeres indígenas en situación de violencia.

José Asunción Bautista de 41 años, otro de mis interlocutores, originario de la localidad de Ojox, Tanlajás. José es empleado administrativo de una empresa bancaria en Juárez, municipio al oriente del AMM. Él explicó que cada persona, según sus objetivos y estudios, busca la manera de independizarse para conseguir su patrimonio, apoyándose primero en sus contactos previamente asentados en el AMM, también pudiendo realizar el proceso solos.

El caso de José es otro más para validar la inserción laboral como factor determinante del asentamiento, sin embargo, tanto en los casos de asentamiento de menos de veinte años como en los de más de veinte, el tiempo viviendo en la ciudad no ha generado procesos de congregación. Tampoco se ha consolidado un solo tipo de trabajo entre los *teenek*, que les permita organizarse de manera colectiva para desempeñarlo, exceptuando el caso de las trabajadoras del hogar que, sin embargo, tampoco es exclusivo de los *teenek*.

Llama la atención que, en más de 30 años de migración indígena al AMM, el segundo grupo etnolingüístico más numeroso continúe pasando desapercibido. Con esto no pretendo decir que exista un modo de organización comunitaria y colectiva inherente a los grupos indígenas, sino que el factor de inserción laboral no puede consolidarse como única vía explicativa para dicho patrón de asentamiento. Ya que se observa su validez para los casos de mixtecos, mazahuas y otomíes, pero no para los casos de nahuas y *teenek*, a continuación se explora otra alternativa para comprender con mayor profundidad esta dispersión.

1.4 Etnografía de un grupo indígena en la ciudad sobremoderna: reflexiones teóricas y metodológicas

En el desarrollo de esta tesis se ha recurrido a la propuesta de investigación multilocal siguiendo a George E. Marcus: “esta etnografía móvil toma trayectorias inesperadas al seguir formaciones culturales a través y dentro de múltiples sitios de actividad” (Marcus, 2001, pág. 111).

La etnografía permite una postura abierta y exploratoria a los diferentes factores del fenómeno, entre los cuales destaca la multiplicidad de sitios en los que radican los actores por las propias condiciones de asentamiento disperso y de movilidad hacia los lugares de origen.

En el caso de los *teenek* en el AMM, estas consideraciones metodológicas fueron la base para la resolución de realizar traslados entre Tanlajás y Monterrey siguiendo la estrategia empleada por los migrantes indígenas; particularmente me acerqué a una de las empresas de transporte privado, Viajes Platinum, que ofrecen viajes desde la Huasteca hacia Monterrey y viajé con algunos migrantes indígenas hacia uno y otro lugar, constatando que Ciudad Valles en San Luis Potosí es un punto de transición desde el cual se parte hacia el AMM y a la vez una ciudad que atrae a la población indígena de la región por su producción cañera y una mayor presencia de actividades económicas secundarias y terciarias.

Los migrantes *teenek* pasan por lugares de transición desde el momento en que salen de Tanlajás. Ciudad Valles es un punto obligatorio de paso dentro de la región, pues es la zona urbana más grande y con mayor cantidad de servicios, por lo que realizar el viaje de salida desde una comunidad como, por ejemplo, San Nicolás, lugar de origen de Bacilio Pérez Santiago, importante interlocutor para esta tesis y amigo de años, implica recurrir primero al

apoyo de los vecinos de su comunidad que tienen vehículo, con el cual hace el recorrido de 30 minutos desde San Nicolás hasta Tanlajás.

En la plaza principal de Tanlajás se encuentra la oficina del Grupo Vencedor, una importante empresa de transportes en la región Huasteca. Desde ahí se puede salir hacia Ciudad Valles en un trayecto aproximado de una hora por un costo de \$70 pesos. Una vez en Ciudad Valles se toma otro autobús hacia Monterrey, que ronda los \$500 y \$600 pesos actualmente; estos costos son los mismos de ida y de vuelta.

En este caso realicé el trayecto inverso, de Monterrey a Ciudad Valles y luego de ahí a Tanlajás, realizando escalas en las ciudades de Linares, Nuevo León, Ciudad Victoria, Tamaulipas y Ciudad Mante, Tamaulipas antes de llegar finalmente a Ciudad Valles, San Luis Potosí. El trayecto es un recorrido interesante de norte a sur por los dos estados más al noreste de México hasta llegar a la Huasteca potosina donde paisaje, comida, música, danzas y tradiciones son distintas.

Tal diferencia se relaciona con la presencia de los *teenek* al oriente de la sierra madre en la llanura costera del golfo de México, que ha creado una región donde su cultura se entretejió con la europea, mientras que el noreste de México se caracterizó por un proceso de poblamiento de familias españolas, mestizas e indígenas conquistados y adoctrinados provenientes del centro de México tras la primera etapa de la Conquista y que, a la par de un proceso de “pacificación” militar y religiosa, sometieron a los indígenas de dicho territorio hasta el exterminio (Cavazos Garza, 1994)

El migrante puede percatarse de la forma en la que el paisaje va cambiando y comienza a alejarse de su tierra natal, un rito de paso que dura aproximadamente 10 horas.

Al salir del autobús, se está en un lugar distinto, con expresiones distintas en el léxico y variantes fonéticas enfrentadas, un entorno más urbanizado con grandes avenidas, una concentración mayor de personas y un ritmo agitado.

Existe otra opción, acudir a empresas más pequeñas de transporte que tienen sus oficinas junto a la central de autobuses de Monterrey y la cabecera municipal de Tamuín, San Luis Potosí (ver Fig. 3), desde donde autobuses de la empresa Viajes Platinum realizan el mismo trayecto, pero a un costo aproximadamente \$100 pesos menor. Los puntos de arribo en este caso son las calles aledañas a la Alameda Mariano Escobedo en Monterrey, desde donde, una vez bajando del autobús, se tiene contacto inmediato con otros migrantes recién llegados que caminando por la Alameda se informan por volantes pegados en los postes de luz sobre posibles trabajos como jardineros, albañiles, empleadas domésticas y guardias de seguridad.

La experiencia es distinta en esta última forma de viajar, ya que el autobús está principalmente ocupado por otros migrantes *teenek*, mientras que en las líneas de autobuses reconocidas viajan personas de varios orígenes étnicos. Viajar con los *teenek* da la pauta para notar conductas particulares: formas de amabilidad y solidaridad con los paisanos, compartiendo su comida para el viaje, hablando de las motivaciones para migrar y de sus planes de vida y compartiendo, en algunos casos, datos de contacto, lugar de origen, historia familiar y personal entre otros detalles.

Al enfrentarse a un contexto urbano cabe cuestionarse respecto a las relaciones de lo local con lo global al momento de estudiar a poblaciones provenientes del ámbito rural. Sin embargo, “para la etnografía [...] no existe lo global en el contraste local-global tan frecuentemente evocado en estos tiempos. Lo global es una dimensión emergente en la

discusión sobre la conexión entre lugares en la etnografía multilocal” (Marcus, 2001, pág. 113).

Este método, a pesar de que consiste concretamente en la descripción de grupos sociales, “no es obstáculo para el análisis de la cultura en términos de identidad, totalidad, eficacia; por lo que, como resultado de la acción etnográfica, estamos en condiciones de conocer la identidad étnica de la comunidad” (Aguirre Baztán, 1997, pág. 3). Al incluir la noción de multilocalidad, Marcus (2001, págs. 118-121) destaca la posibilidad de seguir las alegorías y contenidos simbólicos de discursos e ideologías, los objetos materiales, las narrativas personales y colectivas de los actores sociales y sus propias historias de vida.

El proceso etnográfico se ha llevado a cabo mediante la observación participante como principal técnica, la cual “consiste en dos actividades principales: observar sistemática y controladamente todo lo que acontece entorno del investigador, y participar en una o varias actividades de la población” (Guber, 2011, pág. 57). Esta observación y participación sistemáticas permiten un acercamiento a la cotidianidad de los colaboradores ya que “apela a la experiencia directa del investigador para la generación de información relevante en el marco del trabajo de campo” (Restrepo, 2018, pág. 56).

Por lo anterior se ha elegido la observación participante considerando que los objetivos de esta tesis plantean identificar las prácticas culturales relativas a las relaciones con el espacio y la sociedad, prácticas que “hablan más de nuestra vida cotidiana que del panteón de los consagrados de cualquier museo de arte” (Itchard & Donati, 2014, pág. 18).

Para recabar la información relativa a las prácticas de la cotidianidad y el sentido que estas guardan para los actores sociales, se ha elegido el registro de testimonios sobre las

experiencias de las personas *teenek* en la ciudad y en sus lugares de origen, tomando en cuenta que un testimonio es un relato puntual sobre los sucesos de los que ha sido testigo una persona, narrado en sus propias palabras (Restrepo, 2018, pág. 87). Para realizarlos se recurrió a la creación de una guía temática (anexo 1) a la cual los participantes tienen acceso y que contiene los principales tópicos indagados.

No se deja de lado la utilización del diario de campo como principal herramienta de la etnografía clásica, que permite el registro constante de los hechos en los que el investigador toma parte, así como sus impresiones respecto a ellos (Restrepo, 2018, pág. 66). Esta herramienta logra que tanto observación como ordenamiento y redacción de información sean sistemáticas, además de permitir que se plasmen aspectos de la realidad que pueden tener un valor significativo a posteriori como información serendipia.

Las anteriores consideraciones metodológicas están sujetas al deseo libre de participación de los candidatos a colaboradores. Estas personas, originarias del municipio de Tanlajás, S.L.P. y asentados en el AMM, se encuentran propiamente en su vida cotidiana y habitual, por lo que, con respecto a su posible participación en esta investigación, dicho método implica acercarse a ellos y seguirles en sus actividades diarias. Este acercamiento se realizó mediante la herramienta de guía de información para el participante que se muestra en el anexo 1, en la cual se presentan algunas de las situaciones más comunes, basadas en experiencias previas de campo, que podrían llegar a tener los participantes. Para cada pregunta se ha planteado una respuesta haciendo siempre hincapié en el hecho de que no existe un compromiso con agentes externos que les obligue a participar, salvo el que, moralmente, se contrae con el investigador.

Otros detalles como el guion básico de temas para la recopilación de testimonios y lo relativo a cuestiones económicas, como gastos de traslados, insumos o la no retribución por colaborar, también se muestran en el anexo 1. Sobre todo, la garantía de confidencialidad de la información recabada y plasmada como resultado del proceso de investigación, basado en un acuerdo con los colaboradores, es uno de los aspectos más importantes y asegurados en el marco de consideraciones éticas.

1.4.1 Un proceso de adaptación cultural a la vida urbana

Parto del cuestionamiento con el que cerré la sección 1.3.2 respecto a la posibilidad de incluir los aspectos culturales de los grupos indígenas, en particular de los *teenek*, como elementos susceptibles de interpretación que nos proporcionen detalles de su patrón de asentamiento en el AMM. Se trata de ampliar nuestra mirada sobre el tema y explorarlo sin reducir las explicaciones al ámbito de lo infraestructural en la forma en que lo entiende Harris (2016, pág. 39).

Un acercamiento particularmente pertinente para entender el papel de los aspectos de la cultura *teenek* en su proceso migratorio muestra que

[...] no son solamente actores manipulados, sometidos a cambios, ni objetos de las imágenes que se les han asignado a través de los tiempos, sino que ellos también manejan, de manera complementaria, una teoría propia de su historia y de su diferencia (Ariel de Vidas, 2003, pág. 30).

En este sentido, los migrantes *teenek* practican un ajuste constante de sus límites étnicos antes de salir de sus lugares de origen y una vez asentados en los de destino. Esta

autopercepción y autorrepresentación de sí mismos se ajusta en el entorno urbano del AMM, en un proceso dinámico que define también su relación con los otros, indígenas y no indígenas. Por lo tanto, los límites étnicos son un elemento presente en la construcción metodológica de esta tesis.

El AMM, caracterizada por la transitoriedad de múltiples espacios, su conexión con otras grandes ciudades del sistema planetario, la superabundancia de información y la amplia percepción de individualidad en sus habitantes, refleja las tres figuras del exceso del mundo contemporáneo a las que se refiere Marc Augé para definir la sobremodernidad: las transformaciones de a) nuestra percepción sobre el tiempo, b) sobre el espacio, su exceso y paradójico achicamiento y c) sobre el individuo que se cree un mundo en sí mismo (Augé, 2000, págs. 30-45).

En este contexto, sin embargo, los migrantes indígenas se han apropiado y han resignificado los espacios, como la Alameda Mariano Escobedo en Monterrey, volviéndolos lugares (Díaz Meléndez, 2008) y han establecido redes como formas de organización social que les facilita el proceso de inserción y asentamiento. Estas redes, fundadas principalmente en el paisanaje y en el parentesco consanguíneo en el caso de los *teenek*, pueden verse como una manifestación de las prácticas culturales propias, reflejo de un sentido de comunitarismo presente en su lugar de origen (Adler de Lomnitz, 1975).

Sin embargo, a diferencia de la categorización propuesta por Adler de Lomnitz para el caso de los mazahuas en la Ciudad de México, similar al caso de mixtecos, otomíes y mazahuas en el AMM con un asentamiento congregado en relación con familias extensas, compuestas y mixtas, la red social establecida por los *teenek* no se consolida en dicho patrón de asentamiento. Cuando ocurre el caso de parientes consanguíneos o no consanguíneos

viviendo en la misma residencia, a menudo es por breves periodos de tiempo mientras se consigue un lugar propio o se establece una vida independiente, lo que no implica abandonar el contacto con los parientes o amigos.

En el desarrollo del proceso etnográfico para esta tesis, no se observó la formación de familias extensas, compuestas o mixtas en el caso de los *teenek*, pues predomina la acción de independizarse y hacer su propia vida. Por esta razón, coincido con la postura de Ariel de Vidas, quien asevera que “la situación de este grupo cuestionaba algunos presupuestos sobre la etnicidad — definida [...] escuetamente como la construcción social de la pertenencia a un grupo étnico —, y de la aculturación” (Ariel de Vidas, 2003, pág. 22).

En el dinámico proceso de adaptación de los *teenek* al contexto urbano del AMM se genera una mayor similitud con los procesos de significación de la individualidad y la singularidad de su cultura (Augé, 2000, págs. 42-46). En el caso de la sociedad occidental, este fenómeno se asocia con la búsqueda de sentido en un pasado caracterizado por los localismos, comunitarismos y etnicismos, “como si estos les hablaran a nuestros contemporáneos de lo que son mostrándoles lo que ya no son” (*ibid.*, pág. 32).

Para los *teenek*, esta búsqueda de sentido sería el mecanismo mediante el cual definen su diferencia como grupo étnico en contraste con la sociedad regiomontana mestiza y otros grupos indígenas. Sin embargo, no se lleva a cabo mediante la demostración a los otros de aspectos culturales evidentes como el uso de sus vestimentas tradicionales, la ejecución de danzas o elementos de su visión del mundo. Por lo tanto, buscar evidencias de su sentido de pertenencia en las formas conocidas de organización social sería insuficiente, sin que ello implique que tales formas no existan y tomando en cuenta, como se verá a detalle en el

capítulo 3, que muchos aspectos de la cultura *teenek* a menudo no son revelados de manera explícita a los individuos ajenos a ella.

Por dichas razones, el planteamiento metodológico de esta tesis resultó ser un reto que incluso generó cuestionamientos de orden emocional. Fue particularmente difícil acceder a los sentidos implícitos en la cotidianidad de la familia Pérez Santiago viviendo con ellos durante la Semana Santa del 28 de marzo al 3 de abril del año 2021. En este breve periodo abandoné en buena medida mis gratos recuerdos de una primera experiencia etnográfica para mi tesis de licenciatura entre los años 2017 y 2018 debido a lo que considero una ruptura de mis propias preconociones sobre los valores y modos de conducta de mis interlocutores *teenek*. Me refiero a la antigua idea de un modo de vida casi idílico que no solo había cuestionado poco, sino que además se ha visto trastocado por sucesos recientes que alteran este contexto huasteco y de los que hablaré a continuación.

1.4.2 Más allá de la distancia física

Las referencias previas de la vida en las comunidades *teenek* de Tanlajás, sus códigos de conducta y sus aparentemente evidentes prácticas culturales fueron desplazadas en un contexto de inseguridad constante ya que, durante el año 2021, se vivió una ola de violencia a causa de la lucha entre grupos rivales de crimen organizado que trataban de obtener el control de tierras mediante el despojo en algunos ejidos del municipio.

Otro elemento de inseguridad que incidió en la experiencia etnográfica fue el que provocó la pandemia del virus SARS-CoV 2, tanto en el lugar de origen como en el de destino. Esta situación de crisis sanitaria implicó un obstáculo particularmente en el AMM

pues, tanto en los casos de las hermanas Pérez Santiago como en el de José Asunción Bautista, existieron negativas a reunirnos personalmente con el fin de evitar el riesgo de contagios, aun garantizando las medidas sanitarias reguladas de distanciamiento físico mínimo, uso regular de desinfectantes y de mascarillas.

Estas condiciones adversas convergieron para provocar la cancelación de las fiestas de la Semana Santa en el ejido La Concepción, sumado al hecho de que, en casa de mis anfitriones, se encontraban tres niños a quienes procurábamos la menor exposición a los factores de riesgo: la menor de los hermanos Pérez Santiago, Esmeralda, de 7 años, el hijo de Diana, Jesús, de 4 años y el hijo de Julieta, Brayan, de 7 años.

En esa semana experimenté un fuerte sentimiento de frustración, derivado del hecho de saberme consciente de mi lento progreso con la obtención de información etnográfica que yo consideraba de valor: evidencias de prácticas culturales que revelaran el sentido de comunidad entre los *teenek* de San Nicolás. No ayudó que los repentinos cambios de clima trajeran dos noches de lluvia y frío, las del martes 30 y miércoles 31 de marzo, que hicieron difícil tanto dormir como bañarse a la intemperie, pues la casa de mis anfitriones no cuenta con un baño con regadera y todos los miembros de la familia e invitados se duchan de esa forma con el agua que, aproximadamente cada 3 días, acarreamos con una *pick up* en un tinaco de 2500 litros desde un arroyo cercano a la comunidad de Agualoja (ver Fig. 4).

Las conversaciones casuales con los señores Evencio Pérez y Francisca Santiago, así como con Yaneli y Julieta Pérez, no se desarrollaron en la forma en que hubiera deseado, de modo que lograra percibir detalles importantes sobre el tipo de residencia tras el matrimonio o el nacimiento de los hijos y el trabajo comunal de la tierra. Llegué a sentir un verdadero desánimo que solo se acrecentó con la presencia diaria de los niños en el cuarto en el que

realizaba mi trabajo de redacción e investigación, todo esto complementado por una variedad de problemas de índole personal que me esperaban en Monterrey y que intenté dejar en pausa sin mucho éxito.

Al volver a Monterrey y redirigir mis esfuerzos de investigación hacia los miembros de la familia que se encontraban ahí, después de poco más de un mes de haber visitado a Bacilio y Leobardo Pérez en su casa de Villas de Álcali en García el 23 de febrero del 2021, consideré que el proceso etnográfico podría mejorar si me acercaba a las hermanas Pérez Santiago, quienes son trabajadoras domésticas, a la asociación civil Zihuakali y a la oficina en Monterrey del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) para que me permitieran organizar grupos focales con personas de origen *teenek* de Tanlajás. Lamentablemente, esta estrategia tampoco estuvo libre de complicaciones pues, además de lo que consideré como actitudes esquivas de mis interlocutoras a participar en conversaciones o entrevistas, me enfrenté también a lo que me parecieron los efectos de la burocracia.

Pasaron semanas sin recibir confirmación de las autoridades de dichas instancias para realizar las actividades propuestas, lo cual implicó una pérdida de tiempo valioso para la investigación, provocando importantes retrasos en la obtención de material etnográfico y por lo tanto del proceso de estandarización y redacción de la tesis. Por añadidura, más conflictos personales que se prolongaron durante los meses de julio a septiembre dieron a mi proceso etnográfico la categoría de “calamitoso” o “accidentado” como mínimo.

La situación cobró mejor aspecto cuando, inscritas en el marco de mi tercer semestre de la maestría en antropología social, unas reuniones obligatorias con la Dra. Olivia Kindl, directora de esta tesis, favorecieron mi acercamiento a textos no revisados con anterioridad.

Entre estos, el de Ariel de Vidas (2003) me permitió reinterpretar toda mi experiencia etnográfica.

¿Por qué consideraba hasta ese momento como irrelevante y escasa la información que había podido recabar? De forma abrupta noté que, envuelto en las tensiones del trabajo de investigación y mi vida personal, así como de la búsqueda de comunitarismos de mi parte frente a la búsqueda de individualidad de mis interlocutores, me había olvidado de considerar las negativas y las actitudes esquivas como una fuente importante de reflexión que podría decir mucho más de lo que yo mismo creía posible respecto a la identidad individual y colectiva de los *teenek*, su cultura, su percepción de sí mismos y de las instituciones de asuntos indígenas sobre ellos.

Estas reflexiones inciden sobre la percepción que mis interlocutores han tenido de mí según el tipo de relación que previamente establecimos. Así, con Bacilio la conversación es fluida y abierta, ralentizándose y haciéndose un poco incómoda en temas como la brujería practicada en las localidades de Tanlajás o sus opiniones sobre religión, cosmovisión y sobre la gente y la ciudad de Monterrey, con cierta cautela de no revelar la totalidad de sus opiniones al respecto.

Por otra parte, con sus hermanas Yazmín y Julieta, así como con Francisca, su madre, a quienes he tratado por mucho menos tiempo y con menos temas en común, la conversación no progresaba a un punto de cotidianidad y se volvía lenta, marcada por protocolos de etiqueta que actuaban a favor de que no me sintiera del todo excluido de la dinámica familiar. Sin embargo, no se lograba y de hecho se acentuaba con la distancia lingüística entre ellas y yo, sin olvidar que las relaciones de género jugaban aquí un papel importante que me impedían tomar parte en actividades como preparar la comida o ayudar a lavar la ropa.

Esa conversación fluida la obtenía en cambio con Evencio, con quien incluso compartí momentos de esparcimiento por las tardes. Me contó sobre la pérdida de las danzas en San Nicolás, evocando un pasado en el que se realizaban gracias a una menor presencia de congregaciones religiosas como las que ahora se han asentado ahí, las denominaciones protestantes mormona y adventista. También comentaba respecto a la forma en la que realiza su trabajo en la milpa, chapuleando el zacate², tendiendo cercas y atendiendo a sus animales.

Por consiguiente, me pareció que un factor constante de alteración en las interacciones, a pesar de lo obvio que ahora resulte, era yo mismo como agente externo y la percepción que se tenía de mí en virtud de las representaciones sociales que me eran asignadas a partir de categorías como el género, edad y etnicidad. Si bien José Bautista explica que estos modos de conducta regulados se encuentran presentes principalmente en los adultos mayores y que en la actualidad existe una gran libertad en las interacciones sociales, tales conductas ocurren realmente al interior de las comunidades *teenek* y entre individuos que se autoadscriben como tal.

Ninguno de mis interlocutores haría evidente la distancia entre ellos y yo, formada por la delimitación de nuestra etnicidad. Esta delimitación se ajusta constantemente a partir de representaciones sociales y logra reducirse gracias a la interacción constante y la coincidencia gradual de nuestros esquemas de valores, que asegure que los suyos propios no se encuentren en una situación desventajosa de dominación, juzgados de algún modo como inadecuados o negativos.

² Los *teenek* llaman chapulear o chapolear al acto de cortar con machete las malezas de un terreno de uso agrícola, principalmente sus milpas y traspatios.

1.4.3 Perspectivas sobre estudios de la migración

La principal tendencia de investigación y explicación sobre el tipo de asentamiento de los *teenek* en el AMM considera el factor laboral como determinante en el asentamiento no congregado o disgregado. Esta postura nos permite ver que los estudios sobre migración indígena, y en particular sobre asentamientos *teenek* en la ciudad, mantienen un enfoque económico-político. Esta tesis, en cambio se sitúa en un enfoque sociocultural (Giménez, 1996, pág. 19). De este modo, consideramos lo siguiente: si la cultura, manifestada a través de la identidad y los modos de organización social es, como dice Giménez, condicionada y condicionante para influir en todas las dimensiones de la vida social (2016, pág. 142), ¿puede explicarse el asentamiento no congregado de los *teenek* en el AMM a partir de formas objetivadas y subjetivadas de su cultura?

Considero que incluir el enfoque cultural en los estudios sobre migración daría la pauta para entender este fenómeno de una manera más profunda y compleja, en la que los deseos y las motivaciones emocionales relacionadas con la historia personal y colectiva influyen más en las causas de la migración y asentamiento de lo que hasta ahora se ha mostrado.

Por lo tanto, la noción de migración que se sigue aquí trata de no centrarse en posicionamientos económicos, políticos y sociológicos que la reduzcan y a sus referidas posibles causas y consecuencias. Hablar de migración en la forma habitual, como un fenómeno que resulta de las múltiples relaciones del proceso de globalización, sin duda ha permitido reconocer problemáticas difíciles de llevar por aquellos a quienes se denomina migrantes, promoviendo una característica postura politizada al ser observadas desde la perspectiva de los derechos humanos.

No existe aquí una intención de minimizar estos problemas que sin duda los actores migrantes enfrentan, entre los cuales se encuentra, principalmente, el señalamiento y discriminación hacia ellos debido a criterios raciales y clasistas. Buscamos evidenciar que abordar la migración predominantemente desde dicha perspectiva genera una postura sensacionalista y judicialista hacia ella (Schaffhauser Mizzi, 2017, pág. 235), lo que constituye un sesgo importante al momento de estudiarla.

Por dicha razón y tomando cierta distancia con una definición que redunde en hechos sociológicos, políticos y económicos, así como una de corte estadístico al modo de los censos de población, se ha optado por considerar que

[...] las migraciones (nacionales o internacionales) son la relación entre dos variables, siendo la primera, el espacio transformado en territorio con “zonas atractivas” y “otras deprimidas” (con la presencia eventual de zonas intermedias) y, la segunda, una población determinada, es decir, con características heteronómicas específicas no esenciales sino coyunturales, que representa siempre un sector minoritario de la población total y cuyo desplazamiento, es decir, su ir y venir, se realiza entre ambas regiones. Dicha relación es una correlación a nivel estadístico y una interacción situada a nivel empírico por lo que no se puede inferir que una variable cause estrictamente el comportamiento de la otra (Schaffhauser Mizzi, 2017, págs. 255, 256).

Esta será la definición que guiará el resto de la tesis respecto al tema puntual de la migración. Cabe recalcar que Schaffhauser (2017, pág. 239) advierte sobre el riesgo metodológico de no percibir la totalidad del fenómeno migratorio al establecer puntos de

observación fijos en los lugares de origen y destino de los migrantes. Esta tesis considera el caso particular dentro del marco temático de la migración indígena, pero se interesa puntualmente por el tipo de asentamiento de los actores, es decir, justamente por otro fenómeno asociado que está directamente relacionado con estos puntos de observación fijos antes dichos.

1.4.4 Explorando el concepto de identidad

El concepto de identidad se encuentra presente en las ciencias sociales desde principios del siglo pasado, es posible que aún unas décadas más atrás, a finales del siglo XIX. Gilberto Giménez (2016, pág. 54) afirma reconocerlo en las obras de Marx, Durkheim y Weber bajo otra terminología o de forma implícita. En sus propias palabras, “en realidad siempre estuvo presente incluso en los clásicos” (*ibid.*), pero su inclusión evidente y gran protagonismo se generan en la década de los 1980.

Ha de reconocerse que comúnmente se establece una distinción entre la identidad individual y la identidad colectiva, lo que podríamos considerar como un primer orden de categorización. Desde el punto de vista de los sujetos individuales, se puede definir como:

un proceso subjetivo (y frecuentemente autorreflexivo) por el que los sujetos definen su diferencia de otros sujetos (y de su entorno social) mediante la auto asignación de un repertorio de atributos culturales frecuentemente valorizados y relativamente estables en el tiempo (Giménez, 2016, pág. 61).

La adecuación de este concepto para su entendimiento desde una perspectiva colectiva se logra al considerar que, a pesar de la autoasignación y autodefinición de los

sujetos, la existencia social de dicha identidad requiere del reconocimiento de la propia colectividad (*ibidem*). Berger y Luckman (2003, pág. 214) hablaron del peligro potencial que existe en referirse a las identidades colectivas, debido al riesgo de reificación y psicologización que puede inferir sobre el concepto, esto último en un sentido muy cercano al de Durkheim y su teoría de conciencia colectiva. Es decir, debe recordarse que las colectividades no poseen una mente propia o consciencia como sí la tienen los individuos. Sin embargo, Giménez apuesta por la posibilidad de utilizar el concepto sin caer en la reificación.

Por otra parte, en su obra *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fredrik Barth (1976) plantea una crítica a los apriorismos de la corriente anterior, que no permitían comprender el lugar exacto de los grupos étnicos en la sociedad al conferirles características preconcebidas basadas en “modelos empíricos recurrentes” (*ibid.*, págs. 11-12). De la obra de Barth se desprende la idea de que los grupos étnicos poseen cualidades que resultan útiles para su identificación, pero no son definidas por los sujetos externos sino por las propias valoraciones de los integrantes de dicha colectividad, lo que se entiende como autoadscripción.

Para ello, los miembros del grupo establecen, basados en tales valoraciones, límites a partir de los cuales se identifican y diferencian de otros grupos. La relevancia de este aporte a la teoría de la identidad radica en dichos límites pues, en su interacción con otros son susceptibles al cambio. Así surgió una concepción dinámica de la identidad que, sin embargo, debe mantener cierta estabilidad y que el propio Barth identifica como los contenidos culturales inamovibles, aquellos que permanecen aún en la interacción.

El caso de los migrantes *teenek* de Tanlajás implica pensar una identidad colectiva centrada en la categoría de etnicidad. Por otra parte, cabe pensar también en una identidad

construida; esto recuerda lo que otros autores (Castillo Hernández, 2007) han manifestado acerca de la “identidad indígena” como algo impuesto por los “otros”, es decir, grupos de poder ajenos al grupo étnico que le asignan características desde afuera. Ambas se relacionarían con posiciones etnocentristas, por no considerar el valor de la autorrepresentación y autoadscripción³.

1.5 El asentamiento *teenek* desde las prácticas culturales

En la perspectiva de Bourdieu (2007, págs. 85-86), las prácticas son las formas o productos objetivados de la cultura, *opus operatum*, que deben entrar en relación dialéctica con las formas interiorizadas, *modus operandi* o *habitus*, a fin de reconocer la lógica de los individuos y del grupo, ligada a su historia. Metodológicamente, esto se traduciría en la búsqueda de esas formas objetivadas y subjetivadas de la cultura entre los migrantes *teenek* de Tanlajás mediante la etnografía y considerando tanto criterios de autoadscripción colectiva y subjetiva como un análisis de fuentes históricas sobre los pobladores de la Huasteca.

Al centrarse en lo anterior, quedará la pauta para relacionar estas formas con sus manifestaciones sobre el espacio urbano con fines habitacionales, esta vez de dos formas, tanto material como simbólicamente. El caso de las mujeres que laboran en el empleo doméstico “puertas adentro” cobra ahora una relevancia distinta para permitirnos un acercamiento a diferentes usos del espacio en que residen y se desenvuelven. En tal situación

³ La variable de autoadscripción se incluyó por primera vez, como parte de la metodología de identificación de pueblos indígenas en México, en el censo de 1921 para después ser descartada y retomada en el censo del año 2000. Tal implementación está en consonancia con los artículos 1.2 y 33.1 del Convenio 169 de la OIT, sin que por ello sea infalible en el proceso de identificación, cuando la identidad puede ser asumida o negada a conveniencia según el contexto social (Ibarra López, Calleros, & Cortés Moreno, 2020).

entrarían en juego más factores que solo la diversidad laboral que los *teenek* desempeñan en el AMM, la cercanía de sus hogares con sus centros de trabajo o la misma oferta inmobiliaria. Reitero, sin dejar estas variables de lado, sino integrándolas en una perspectiva más holística.

Si asumimos que el asentamiento de los *teenek* en el AMM puede ser abordado desde los aspectos culturales que conforman parte de su identidad étnica, se puede partir de una concepción sobre los asentamientos humanos que los define no solo como un fenómeno dirigido a satisfacer las necesidades de subsistencia, sino también como formas de reproducción cultural y social. El patrón de asentamiento no congregado de los *teenek* en el AMM aun presenta puntos de reflexión desde la perspectiva planteada en esta tesis. Cuestionar la ausencia de estrategias que favorecen la congregación de estos migrantes indígenas, aun siendo el segundo grupo etnolingüístico más numeroso del AMM y después de al menos tres décadas de haber sido registrada su migración, es uno de estos puntos.

Más aun, la reflexión no se detiene en las causas de su patrón de asentamiento, para la cual no se abandonan las que anteponen al proceso de inserción laboral como la principal, sino que se profundiza en las implicaciones que los patrones de asentamiento y migratorio tienen sobre la demarcación étnica de los *teenek* con respecto a los otros, indígenas y no indígenas. Así construyen una imagen de sí mismos que se encuentra en constante interacción con las representaciones que la sociedad mestiza regiomontana les impone.

En este proceso dinámico de construcción y reconfiguración de su identidad, los elementos superabundantes del contexto urbano en una megalópolis que es parte del “sistema planetario” (Augé, 2000, pág. 35) interactúan y son apropiados por los *teenek*, quienes se adaptan a los procesos de la sobremodernidad mediante teorías propias de su diferencia y no como actores manipulados (Ariel de Vidas, 2003, pág. 30).

Por lo anterior, el planteamiento de una investigación etnográfica entre los *teenek* en su lugar de origen y en el de destino debe ser también sometido a la reflexión ya que, inscrito en el proceso de reconfiguración y construcción de su identidad antes mencionado, las representaciones que tienen sobre los otros condicionan sus modos de conducta e interacción.

Así se evidencian las insuficiencias de asumir el proceso etnográfico como un hecho lineal y progresivo en el que solo mediante el contacto constante con los interlocutores se accede, inevitablemente, a los sentidos y valores compartidos al interior de su sociedad. El investigador interesado en acceder a estas formas interiorizadas de la cultura *teenek* deberá ser consciente de que, mucho más a menudo de lo esperado, el descubrimiento espontáneo, evidente y bien demarcado de estos significados de valor es la excepción más que la norma.

Una posible estrategia para acceder a ellos implica este proceso de reflexión del “yo etnográfico”, en el cual puedan sortearse las barreras de las representaciones sociales mutuas mediante actitudes que evidencien la desestigmatización de sus prácticas, valores y creencias.

Este capítulo cierra con una exploración de los conceptos con los que se profundizará en el proceso de inserción y asentamiento de los *teenek* en el AMM. Las tensiones internas del corpus teórico de identidad y cultura, así como las que se generan por su interacción con las principales perspectivas de estudio de la migración indígena proporcionan, sobre todo, otra oportunidad para reflexionar sobre el modo de generar conocimiento, integrando diversas perspectivas de análisis. No debe olvidarse que “el uso de cualquier tipo de metodología sea cuantitativa o cualitativa, debe supeditarse a la búsqueda de una concepción globalista, característica de la antropología” (Adler de Lomnitz, 1975, pág. 13).

Capítulo 2. Relaciones interculturales de los *teenek* en el AMM

Resulta difícil plantear el panorama de las relaciones sociales entre los *teenek* y los otros grupos indígenas o no indígenas en el AMM. Igualmente es difícil plantearlo para el lugar de origen, las localidades *teenek* de Tanlajás. Esta dificultad se debe a que, como se revisó en el capítulo 1, existen prácticas que favorecen su ocultamiento o invisibilización ante las instituciones y la población en general, generadas por estos mismos actores sociales como por los propios migrantes *teenek*.

No debe olvidarse, sin embargo, que los *teenek* definen su propia diferencia de los otros, a la par de que actúan sobre concepciones y representaciones de lo indígena de parte de la sociedad mestiza sobre ellos y otros grupos. En este entramado de representaciones bilaterales entre varios grupos, ¿cómo se desenvuelven los *teenek* en su cotidianidad con otros individuos que se autoadscriben como indígenas y con quienes no lo hacen?

Las formas en las que los migrantes *teenek* se relacionan con la otredad nos hablan de cómo ellos mismos delimitan su etnicidad. En el AMM esto se consolida como una serie de estrategias que les permiten adaptarse al modo de vida urbano. Si bien se ha propuesto (Durin, 2003; Castillo Hernández, 2007) que la situación de los *teenek* en Monterrey es la de un grupo indígena invisibilizado, alejado de la mirada de las instituciones y la sociedad en general, debe evaluarse si dicha situación corresponde exclusivamente a un fenómeno estructural que tiene su origen en paradigmas antiguos sobre los grupos indígenas o se trata de un conjunto complejo de factores. Me refiero a tensiones entre la invisibilización desde agentes externos al grupo y un esfuerzo propio por invisibilizarse como forma de adaptación y resistencia.

La intención de este capítulo es plantear una reflexión con respecto a la noción de interculturalidad a partir de la consideración previa sobre los *teenek* como un grupo indígena que va más allá de la noción, aun presente en la antropología, de cultura dominada y a la merced de los cambios estructurales del mundo globalizado.

2.1 Articulación de la otredad en la Huasteca

Los *teenek* son considerados los descendientes de los antiguos pobladores que habitaron la Huasteca (Ávila, Barthas, & Cervantes, 1995) antes y durante la conquista de esta región por parte de la triple alianza Tenochtitlan-Texcoco-Tacubaya durante el siglo XV y, posteriormente, de los conquistadores españoles en el XVI. Debido al contacto con los grupos nahuas del Valle de México y al posterior proceso de Conquista europea, los antiguos pobladores de la Huasteca pasaron a los registros y crónicas de Bernardino de Sahagún y Bernal Díaz del Castillo con la denominación de Cuexteca, que posiblemente hiciera referencia a un líder mítico de este pueblo.

Ariel de Vidas (2003, pág. 30) propone al respecto que el estudio de este grupo equivale al estudio de su aculturación constante, debido a dichos procesos históricos en los cuales han interactuado con diversos grupos étnicos (nahuas, españoles y mestizos). Por esta razón, tanto al interior de la Huasteca Potosina como del AMM, es común encontrar ideas diversas sobre los *teenek* desde diferentes grupos sociales.

A menudo pesan sobre ellos representaciones negativas que pueden rastrearse hasta la época prehispánica (ver fig. 4). La mayor parte del conocimiento sobre el origen de los antiguos pobladores de la Huasteca, incluyendo buena parte de esas representaciones, es una

construcción fundada sobre la otredad desde la perspectiva de los antiguos nahuas. Las opiniones de Bernal Díaz del Castillo respecto de los huastecos no fueron más benevolentes que las de los propios nahuas, pues se les consideró vulgares, brujos y beodos (Ariel de Vidas, 2009).



Figura 5. Escultura de origen mexicana que representa a un sacerdote huasteco, localizada en el Museo Nacional de Antropología e Historia. La antigua religión huasteca, sus ritos fálicos y la costumbre de andar desnudos constituyeron el motivo para las representaciones de esta cultura desde la otredad. Autor: Carlos Aarón Reyes Gallifa 20/08/20

Las relaciones entre comunidades *teenek* y nahuas continúan siendo escasas al interior de la Huasteca y existen percepciones negativas de parte de este mismo grupo y de los mestizos hacia los *teenek*, considerados, según algunas fuentes (Flores Pacheco, 1997; Gallardo Arias, 2004; de Vidas, 2009), como alcohólicos, flojos y poco respetuosos. Estas representaciones se dan en un contexto multicultural, que aquí entendemos como un concepto que expresa la presencia de grupos segmentados y diversos como componentes de una

sociedad (Dietz, 2017, pág. 193) y surgen de las relaciones sociales que ocurren en dicho contexto.

En municipios como Ciudad Valles y Tamuín, la población es predominantemente mestiza con una gran presencia de los *teenek* quienes, sin embargo, no están necesariamente asentados en la zona. Su presencia consiste más en el tránsito cotidiano con fines comerciales o laborales, pues en ambos municipios se concentra buena parte de la producción cañera de la región; aquí surgen relaciones de patrón-empleado en las cuales lo común es que el mestizo cumpla con el primero de estos roles.

Por otra parte, en Huehuetlán, otro municipio de la zona *teenek* en la Huasteca Potosina (ver fig. 5), la población es más equilibrada entre los nahuas y los *teenek* con cierta presencia mestiza, minoritaria en términos de cantidad. En este contexto, las relaciones entre nahuas y *teenek* están bien delimitadas y es posible percibir la endogamia, aunque esta no sea una forma de matrimonio prescrita, en sus comunidades y con sus excepciones.

Tanto en el caso anterior como en este, la población mestiza se concentra en las cabeceras municipales, algo que también se repite en municipios de población predominantemente *teenek*, como Aquismón y Tanlajás (ver Fig. 3). Las relaciones sociales en estos municipios son de carácter multiétnico. Las interacciones entre grupos, en este caso a través de prácticas como el aislamiento de los *teenek*, los nahuas y los mestizos en comunidades homogéneas, el matrimonio endogámico y la prevalencia de sistemas de creencias propios de cada grupo, favorecen el establecimiento de los límites étnicos para cada uno, a partir de características que imponen y asumen de forma bilateral y que pueden corresponder o no con los valores de grupo.

No deja de haber excepciones en dichas formas de relaciones sociales y debe tomarse en cuenta el intercambio cultural derivado del proceso de aculturación. De ahí que las comunidades *teenek* muestren pocos rasgos de prácticas asociadas a lo indígena por los mestizos, como el uso de vestimenta tradicional, por ejemplo, y en su lugar adoptan otras más acordes a las de la sociedad nacional, como el gusto por la música popular en múltiples géneros y la ropa de moda.

La configuración actual de relaciones multiétnicas en la región Huasteca está condicionada por los procesos históricos que transformaron a los grupos humanos asentados en esta región. De ahí la importancia de considerar dichas transformaciones, que muestran discontinuidades en la historia particular de los antiguos huastecos a partir del proceso de aculturación debido al contacto con los mexicas del centro de México y, sobre todo, tras la llegada de los europeos quienes desestructuraron su sociedad creando instituciones y formas de organización coloniales.

En el devenir histórico de los *teenek* están presentes, de forma constante, tensiones entre grupos étnicos que constituyen parte del proceso de delimitación étnica entre ellos y los otros. Sin embargo, no se trata de un hecho terminado, sino de un permanente ajuste de esos límites que se articulan a partir de representaciones sociales, que a su vez surgen en la interacción cotidiana entre grupos.

Lo anterior guarda relación con la interpretación propuesta del proceso dominical que detalladamente realizó Gonzalo Aguirre Beltrán (1967, págs. 11-17). Se ajusta particularmente bien a dos mecanismos descritos por él: la segregación racial y el mantenimiento de la distancia social, los cuales generan una separación entre los grupos étnicos que componen una sociedad con características coloniales a partir del reconocimiento

de un origen racial distinto, a la par que refuerzan esta separación mediante la simbolización de pautas de comportamiento estereotipadas para cada grupo

Otros atisbos de la presencia de más componentes del proceso dominical pueden observarse en la vida social entre mestizos y *teenek* en Tanlajás. Sucede con las actividades que revelan formas de dependencia económica, pues los *teenek* se desempeñan en trabajos que, principalmente, consisten en actividades de subsistencia o como asalariados de la agroindustria regional. Cuando salen de estas actividades primarias desde sus comunidades hacia las otras cabeceras municipales de la región para integrarse al sector terciario, a menudo es en posición de subordinación a una clase dominante mestiza o blanca. Esto es visible en Tanquián de Escobedo, donde residen familias de origen europeo, principalmente español, que contratan a mujeres y hombres *teenek* como trabajadoras domésticas, jardineros y mozos, o como ayudantes en general y vendedores en negocios locales.

Por otra parte, el control político, el tratamiento desigual y la acción evangélica están menos presentes, pues no se observa claramente una corriente política encaminada a la integración de los grupos indígenas y mestizos y de hecho el partidismo político diversifica las ideologías y se beneficia de la militancia activa de los *teenek*, mientras que el acceso a la educación y la libertad de culto son una garantía. Lo anterior tiene matices, pues debe reconocerse que, ante la necesidad de subsistencia de las familias, puede darse prioridad a que los niños trabajen en lugar de estudiar. Por otra parte, si bien existen varias organizaciones religiosas de distinta denominación, algunas han mostrado una clara oposición a las formas religiosas propias de los *teenek*, sus rituales del ciclo agrícola o terapéuticos.

2.2 Entre lo propio y lo ajeno

En las comunidades *teenek* de Tanlajás, las relaciones sociales se ven directamente influenciadas por aspectos como la militancia política y religiosa. Existe un entorno de conflicto derivado de las diferencias ideológicas y los intereses de los militantes de cada partido político. Esto se percibe al interior de las comunidades en donde constantemente hay esfuerzos conjuntos de los candidatos y dirigentes políticos con las autoridades agrarias y tradicionales de los *teenek* para conseguir firmas, copias de credenciales de elector y compromisos de palabra con los miembros de la comunidad que aseguren mayores registros en época de elecciones. A menudo, dicha militancia genera división durante las asambleas de las autoridades agrarias con las comunidades y se discuten temas de importancia sobre el destino y manejo de los ejidos y sus recursos

Dentro de las comunidades de cada ejido, las principales autoridades son de tipo agrario: el comisario ejidal y sus vocales, el juez y el policía. Estos cargos están íntimamente entrelazados con los usos y costumbres de cada comunidad, de modo que los funcionarios a menudo intervienen en asuntos que no se relacionan directamente con la administración y gobierno de las tierras, sino que se extienden para incluirlas en actos cívicos y religiosos. Por esta razón, participan de la organización y doctrina de las fiestas religiosas importantes como las de Semana Santa, a menudo junto a los “principales”, ancianos venerables de gran conocimiento y experiencia que conforman un consejo en cada comunidad al cual recurrir ante asuntos diversos de importancia para todos.

En general, las comunidades *teenek* de Tanlajás mantienen una estructura similar entre ellas en cuanto a su organización social, modos de gobierno, usos y costumbres, pautas de conducta, pensamiento mágico, prácticas religiosas y visión del mundo. Sin embargo, es

evidente que procesos como el arribo de nuevas congregaciones religiosas, la migración de los jóvenes hacia el AMM, la intensa militancia política y la presencia del crimen organizado han incidido sobre estos aspectos de su cultura, generando en estas comunidades una percepción de pérdida de sus costumbres y valores que lamentan. Así lo expresó el profesor Dionisio Gómez, originario de la cabecera municipal de Tanlajás:

[...] si se platica de las culturas que hay en los pueblos nos damos cuenta que en la ciudad pues casi no, no se ve y los que van de las comunidades pues no desarrollan las actividades que saben, no se desarrollan, aunque las sepan. O sea no se puede desarrollar y por ejemplo ahí a los jóvenes, pues existe mucha distracción, se distraen con los medios de comunicación. Más ahorita, antes yo creo que no, pero ahorita yo creo que sí, este... sí hay una comunicación por parte de los mayores, o sea de los padres de familia en este caso pues este y todavía si se lleva al lugar de donde es pues esa plática o de donde es esa, donde se desarrolla esa actividad. Yo creo que le nace el interés también, todo está en esa importancia y es como se va, va surgiendo la pertenencia (José Dionisio Gómez, Entrevista 28/03/2021, domicilio particular cabecera municipal de Tanlajás).



Figura 6. Jefes de barro. Los alumnos del profesor Dionisio Gómez realizan en su taller estas representaciones inspiradas en vestigios auténticos, la forma en la que ellos creen que fueron los antiguos “jefes” huastecos. Autor: Carlos Aarón Reyes Gallifa 28/03/18

A pesar de dicha percepción de pérdida de sus costumbres, precisamente quienes migran tanto como los que permanecen en Tanlajás mantienen un contacto entre ellos y hacia el interior de sus comunidades gracias a la reciente introducción del internet en el municipio. Pudiera parecer que el contacto con las costumbres urbanas se asocia con la pérdida de las propias, en una interpretación bastante llana del proceso de aculturación.

Ciertamente, la masificación de los medios de comunicación ha puesto bajo revisión algunas prácticas como los roles de género, la tenencia de la tierra y las formas religiosas por parte de los *teenek*, pero paradójicamente han reafirmado su identidad y establecido redes sociales de ayuda y divulgación de temas referentes a su lugar de origen a través de los

medios electrónicos. Este contacto también ha incidido en las aspiraciones de los jóvenes por salir y buscar otros modos de vida que después les permitan volver y ser agentes en sus comunidades.

No se trata de algo generalizable, pero se comprende que las circunstancias de rezago social y marginalidad en que viven hacen de la migración y la movilidad casi un paso obligado para obtener una mejor calidad de vida, si es que se quiere tener algo más que lo básico para su subsistencia:

[...] si tú quieres comprar un auto, comprar una casa o mejorar, pues no ¿verdad? Es nada más así como subsistir, nada más para pasártela más o menos con tu familia, pero si tú piensas disfrutar con la familia, va a estar muy difícil porque de lo que es la producción del pilón pues no es ventaja ¿verdad? Llegan temporadas en que no se puede producir, o hay sequía... o a veces los precios bajan muy drásticamente ¿verdad? Y a veces no alcanza ni para comer bien (José Asunción Bautista, Entrevista 13/11/21, domicilio particular en Juárez, N.L.).

La información etnográfica presentada muestra que el contacto entre las comunidades *teenek* y mestizas al interior de Tanlajás es un factor de articulación de sus autorrepresentaciones y, por lo tanto, un elemento constitutivo de su diferenciación étnica. Sus relaciones con los mestizos en Tanlajás, quedan establecidas por estos contactos y revelan a las comunidades *teenek* como grupos sociales que adaptan la otredad a su propia interpretación del mundo. Esta adaptación e integración de la otredad en los esquemas propios de interpretación del mundo y el orden social tienen una manifestación en los sujetos individuales como parte de su identidad, pero bien pueden tener su origen en la colectividad,

en las interacciones existentes entre las categorías de diferenciación social que generan pautas de comportamiento *ad hoc*.

Con esto quiero decir que, si bien la dimensión individual y subjetiva de las interacciones entre los mestizos y los *teenek* tiene un gran peso en el mantenimiento de estas, las pautas de interacción en general están constituidas por las diferencias notables entre el nosotros y los otros, por los límites étnicos (Barth, 1976) que se consolidan como categorías de pertenencia (Giménez, 2016, pág. 64). Estas categorías, dice Charles Tilly, tienden a oponerse en pares de los cuales surgen interacciones asimétricas entre grupos sociales y que persisten en el tiempo mediante una serie de mecanismos que las crean y las refuerzan, generando desigualdades (Tilly, 2000, pág. 22). Cabe preguntarse si estos mecanismos están presentes en el caso *teenek*, tanto en la Huasteca como en el AMM.



Figura 7. Formas del mal: los Diablos en Tanlajás (cabecera municipal) recorren las calles en Semana Santa dispuestos al “juego” del toreador y el diablo, aceptando el reto de quien quiera intentar soportar los azotes del chirrión del diablo solo con un palo como escudo. Los hombres que mantienen viva esta práctica son mestizos, aunque hay algunos practicantes teenek entre ellos. Autor: Carlos Aarón Reyes Gallifa 28/03/18



Figura 8. Formas del mal 2: los diablos del Ejido La Concepción no azotan a nadie, hacen tronar sus chirriones mientras danzan frente a la iglesia acosando a Jesucristo (representado por un miembro de la comunidad), quien espera a ser crucificado en la representación del Vía Crucis el Viernes Santo. Autor: Carlos Aarón Reyes Gallifa 30/03/18

2.3 La construcción de las representaciones sociales entre *teenek* y mestizos en el AMM

El AMM, refiriéndome aquí, sobre todo, a la parte que abarca esta tesis, está integrada por doce centros urbanos en situación de conurbación física. Se puede circular entre cada uno de ellos de forma continua sin cruzar zonas despobladas o no urbanizadas, es decir, una de sus principales características es la interconexión de dichos centros urbanos revisados en el capítulo 1. Vale la pena detenerse a comparar la organización de esta zona metropolitana con la de las comunidades *teenek* de Tanlajás, municipio en donde se encuentran separadas unas de otras por varios kilómetros, aunque interconectadas por carreteras que a menudo son

difíciles de circular, tanto por lo abrupto del terreno que surca entre lomeríos y llanos, como por su escueta infraestructura, lo anterior se debe a la lejanía de Tanlajás respecto a la capital del estado que le mantiene en cierto aislamiento de los programas de obras públicas.

Esta situación de relativo aislamiento y difícil acceso se constituye como un factor que opera a favor de las relaciones sociales que se cierran sobre mismas en cada comunidad. Con esto me refiero a que cada una se organiza y regula con la participación de sus propios habitantes que mantienen gran cercanía. Se trata, como explicó Redfield (1942), de una característica de las sociedades “folk”, compuestas por pocos individuos de forma que es posible conocerse entre todos, y aisladas respecto de otras dentro de un territorio común en el que mantienen gran movilidad (Redfield, 1942, págs. 17-18).

Estas características, si bien no necesariamente interpretadas a la manera de Redfield, son conocidas también por parte de la sociedad regiomontana y reconocidas como distintivas de los grupos indígenas, de manera que es una parte de las representaciones en torno a ellos en el AMM. Se trata de la idea del indígena que, de manera casi esencial o inherente a sí mismo, vive aislado, en condiciones de marginación, en el ámbito rural y opuesto al urbano, en un estado de subdesarrollo o pobreza y con prácticas culturales que reflejan un modo de pensamiento ajeno al de la cultura occidental.

Algunas de las conceptualizaciones propuestas por Arizpe (1978, pág. 236) respecto a los migrantes mazahuas en la Ciudad de México pueden tener cabida en el caso de las relaciones entre *teenek* y mestizos en el AMM. Particularmente aplican a las que se refieren a los indígenas como explotados e impotentes ante los cambios estructurales en el contexto urbano del mundo global, así como la de los indígenas como seres carentes de educación y preparación, pero en igualdad con la sociedad dominante.

Esta conceptualización puede estar presente, sobre todo, en las relaciones entre patrones y trabajadoras del hogar, pues los primeros reconocen y asumen que el trabajo doméstico es una forma de apoyo temporal que se da a las y los jóvenes indígenas en el marco de un proceso de movilidad social que les permita tener una mejor calidad de vida por medio de su preparación académica y profesional.

De esta forma se crean representaciones sobre los regiomontanos que viven en las zonas adineradas del AMM, principalmente en San Pedro, Garza García. Así, los patrones son buenos cuando ayudan dando trabajo y permitiendo que los *teenek*, principalmente las mujeres dedicadas al trabajo doméstico estudien y se preparen para salir adelante mientras realizan sus labores puertas adentro del hogar de sus patrones, en actividades como la atención de los hijos, preparación de alimentos y la limpieza y mantenimiento.

También se acepta como un buen patrón o patrona a quienes tratan con respeto y cordialidad a las trabajadoras domésticas, procurando no hacer distinciones de clase entre ambos. En el caso de los varones, a menudo los patrones pueden recomendar al trabajador, quien desempeña tareas como jardinería, mantenimiento de la casa y chofer, con otras personas, amigos o conocidos, incluso con contactos en empresas privadas para ingresar a un empleo mejor pagado:

[...] trabajé directamente con los dueños de Famsa, mantenimiento general, por eso le digo, antes de entrar aquí estuve ahí, 11 años... ¡no! 14 años con ellos [...]. Haz de cuenta que yo regresé con él porque me hablaron; catorce años trabajando con ellos, les gustó mi trabajo y no pus véngase. Siempre han estado hablando, pero yo no voy, pus esta vez ya le tomé la palabra. Tan solo que ahí tienes que abrirte paso por ejemplo cuando va una gente como un gobernador o los que traen guarura, que se pasen ellos y tú tienes que hacerte

un lado. ¿Por qué?, porque al final de cuentas sales perdiendo como quiera, si tú te le atraviesas ellos te cierran, te pegan y se van, no te van a dejar y no pierden nada porque ellos se van como quiera y te dejan a ti con el seguro y todo eso. Ellos no se van a entretener, hablan a otra persona de la misma empresa “ve y arréglame esa cosa” y ya, se van, ese tipo de prepotencia (Cornelio Martínez Odón, Entrevista 23/06/21, Escuela Tomás Dávila Radich, Monterrey, N.L.).

Como puede entenderse en el fragmento de entrevista con Cornelio Martínez Odón, las experiencias individuales crean en buena medida la percepción que se tiene del otro, del no indígena, ya sea como buena persona que los trata con respeto y les ayuda a obtener mejores trabajos, ingresos y movilidad social, o como mala persona que los discrimina, es prepotente por su posición socioeconómica o abusa de ellos exigiéndoles mucho trabajo mal pagado.

Estas representaciones que se construyen sobre uno y otro grupo conforman el entramado de interacciones entre los *teenek* y los no indígenas en el AMM. No se trata simplemente del establecimiento unilateral de una identidad impuesta desde un grupo dominante hacia otro dominado. Si bien no significa que estas relaciones en el plano laboral no estén condicionadas por la relación patrón-empleado, en sentido estricto, la identidad impuesta es colocada sobre ambos grupos de parte del otro. Por tal razón coincido con la postura de que esta dinámica de procesos culturales e históricos compone un “complejo juego de espejos” (Ariel de Vidas, 2003, pág. 33).

2.3.1 La imagen construida del indígena en la ciudad

Existen otros ámbitos en los cuales las representaciones sociales entre *teenek* y mestizos regiomontanos cobran forma. Es el caso de la alameda Mariano Escobedo en Monterrey, que se ha analizado como un espacio público de apropiación y resignificación por parte de los migrantes indígenas (Díaz Meléndez, 2008). Actualmente esta zona es asociada por los vecinos de las colonias aledañas con factores de riesgo y mala imagen debido a la presencia de los migrantes indígenas, quienes pasan horas y días en esta plaza pública por ser el sitio al cual llegan los autobuses de viajes privados que los trasladan por un menor costo desde la Huasteca hasta el AMM.

En las jardineras de la alameda, los migrantes indígenas pasan el tiempo descansando, conversando con compañeros de viaje o paisanos y poniéndose en contacto por vía telefónica con sus familias mientras resuelven su situación inmediata o afianzan oportunidades laborales y de vivienda. Esto ha sido tomado con desagrado por parte de los vecinos de la zona, quienes consideran que los migrantes dan mala imagen, sensación de inseguridad y que, a raíz de su llegada, se han incrementado actividades ilícitas como el robo, consumo de drogas, violencia entre migrantes indígenas y faltas a la moral; si bien se han registrado casos que posteriormente son publicados en la prensa local, no puede establecerse con certeza que estas actividades son inherentes a los migrantes indígenas.

En contraste, los migrantes indígenas se forman una imagen del regiomontano como alguien que los discrimina y se opone a su llegada, que correspondería con una estrategia ineludible para el mejoramiento de las condiciones de vida propia y de sus familias. Sin embargo, estas representaciones sobre los regiomontanos también son diversas y tienen un

importante componente subjetivo determinado por las experiencias individuales de cada uno de los actores sociales que las experimentan.



Figura 9. Migrantes indígenas en la Alameda Mariano Escobedo. Una representación común sobre los migrantes indígenas desde la sociedad mestiza regiomontana, es que son drogadictos y delincuentes en potencia. Fotografía publicada el 12 de julio del 2017 con la nota de Leonardo García en el diario El Norte, que circula en la ciudad de Monterrey, N.L. Acerca de no criminalizar a los migrantes indígenas en la alameda Mariano Escobedo. Autor: Julio Salazar

Al final de la sección anterior mostré cómo las categorías pareadas entre grupos sociales permiten el establecimiento de mecanismos que generan y refuerzan la desigualdad. Las imágenes construidas entre mestizos regiomontanos y migrantes indígenas tendrían su causa en estos pares categoriales y, particularmente en el caso de los *teenek*, se pueden percibir las relaciones resultantes de estos mecanismos de desigualdad. Los dos primeros son: a) explotación y b) acaparamiento de oportunidades.

En el primero se establece una relación de dominación sobre un grupo social por parte de otro que tiene el control de algún recurso estratégico y que obtiene no solo el acceso a dicho recurso, sino también los excedentes y valor agregado del trabajo del grupo explotado.

El acaparamiento de oportunidades, por su parte, no implica esto último sino que, en tal caso, un grupo social u organización logra hacerse con el control de un recurso y excluye a otros grupos del acceso a él (Tilly, 2000, págs. 98, 103). Este último mecanismo se encontraría presente en el fenómeno migratorio, cuando los grupos de migrantes establecen nichos laborales que perpetúan mediante prácticas culturales, creencias, estereotipos, etc.

Considero que es el caso de los migrantes mixtecos en el AMM quienes, habiéndose asentado primero de forma irregular, lograron acaparar el comercio de artesanías y alimentos. Estas fuentes de ingreso se reforzaron con el mantenimiento de las prácticas culturales de su lugar de origen, entre las que destacan sus formas de organización social, parentesco y religiosidad (Farfán Morales & Castillo Hernández, 2001).

En el caso *teenek*, por su parte, no se revela que una sola fuente de empleo o recurso particular destaque por encima de otros siendo acaparado por estos migrantes indígenas. Antes bien, se ha insistido en la diversificación de fuentes de trabajo a las que los *teenek* acuden (Castillo Hernández, 2017). Sin embargo, recurriendo nuevamente a las categorías pareadas que estudia Tilly, debe considerarse que existe más de una dinámica actuando sobre esta cuestión del trabajo de los *teenek* migrantes.

No solo está presente y actuante la distinción entre mestizos e indígenas en la ciudad, sino que otros pares categoriales como hombre-mujer, local-foráneo, ricos-pobres, urbano-rural, etc., permiten el establecimiento y perpetuación de relaciones asimétricas entre los grupos sociales que se inscriben en estas categorías. Cabe aclarar que estas que no deben entenderse como formas materializadas y esenciales de cada grupo, sino como abstracciones analíticas.

Considero igualmente que al interior de cada grupo algunas de estas categorías se mantienen activas y favorecen el acceso de sus miembros a fuentes de trabajo específicas. Esto podría suceder en el caso de las mujeres en el empleo doméstico, en donde una forma de explotación por parte del sector adinerado en San Pedro Garza García, Monterrey y Guadalupe permite la relación entre “patrón” y “muchacha”. Interviene también en lo que podría ser una forma de acaparamiento en el caso *teenek*. Me refiero al par hombre-mujer que se revela en la mayor preponderancia de las mujeres en el empleo doméstico, siempre en labores como el aseo de la casa, elaboración de alimentos y cuidado de los niños, mientras que los varones, como una minoría, realizan actividades de mantenimiento exterior que requerirían de mayor fortaleza física.

Los dos mecanismos anteriores se ven reforzados por los de: c) emulación y d) adaptación. Los modelos organizacionales presentes en otros lugares se replican en un caso particular, como la relación entre patrón y muchacha que está presente no solo en San Pedro Garza García, sino también en el empleo doméstico en la colonia Polanco en la Ciudad de México o incluso en ciudades de los Estados Unidos. En cuanto a la adaptación, los grupos sociales crean estrategias como tradiciones, mitologías y prácticas que, si bien pueden cuestionar y criticar su estatus de subordinación, a la vez dan sentido y perpetúan el mismo (Tilly, 2000, págs. 107-109).

Este último mecanismo podría constituir una parte importante del mantenimiento de los roles de género en el empleo doméstico de los *teenek* en el AMM y explicar por qué se asume que las mujeres son más aptas para desempeñar actividades relacionadas tradicionalmente con la maternidad y el mantenimiento del hogar, mientras que los hombres lo son para los trabajos que implican esfuerzo físico constante y de mayor impacto.

Uniéndose el par categorial hombre-mujer con los pares ricos-pobres, patrón-empleado, local-foraneo y mestizo-indígena, encontraríamos las relaciones que determinan la preponderancia de las mujeres indígenas en el empleo doméstico.

2.3.2 ¿Relaciones multiculturales o interculturales?

Ante la situación de asentamiento no congregado de los *teenek* en el AMM, el primer factor descrito que los relacionaría con el tipo ideal de sociedad folk (me refiero a la clara delimitación y aislamiento de sus asentamientos como comunidad) no es algo que pueda constatarse fácilmente desde la otredad, pues los *teenek* no han implementado estrategias de visibilización de sí mismos como colectivo ante las instituciones gubernamentales o ante la sociedad regiomontana. La identificación que se hace de ellos como indígenas responde a otros factores, entre los que destacan las características fenotípicas y lingüísticas, en asociación con el reconocimiento de sus lugares de origen como ámbitos de ruralidad, una vez que se logran establecer vínculos entre individuos de grupos étnicos distintos.

Consolidadas las relaciones entre indígenas y no indígenas, operan prenociones presentes en cada grupo. En este caso, en una sociedad como la regiomontana, el trabajo doméstico se percibe como un medio inicial para alcanzar un objetivo que se presupone compartido por los indígenas migrantes: desarrollo personal y una mejor calidad de vida. Sin embargo, cabe preguntarse ¿en qué medida esta prenoción es compartida por ambos grupos?

Considerando que la migración *teenek* está compuesta principalmente por jóvenes en edad productiva, entre 18 y 25 años, con un claro referente del modo de vida urbano, sus valores y aspiraciones, como se muestra en el testimonio de José Asunción Bautista, cabría cuestionar nuevamente la unilateralidad de la identidad impuesta.

Debe considerarse que, debido al proceso de aculturación que mantiene en contacto e intercambio constante a las comunidades *teenek* en su lugar de origen con elementos del contexto urbano, existe también un conjunto de conceptualizaciones de los migrantes *teenek* hacia la sociedad mestiza regiomontana, distintas de las que existen hacia los mestizos y otros grupos indígenas en la Huasteca.

Un conjunto de factores determinan que el AMM sea el principal destino de la migración *teenek* y que el proceso de inserción-asentamiento perpetúe condiciones de aislamiento que no se concretan. Mientras que en el caso mazahua, mixteco u otomí, se trata de asentamientos congregados de familias extensas y compuestas en situación de vecindad, en el caso *teenek* interactúan jóvenes solteros con relaciones de amistad o consanguineidad, laborando en múltiples espacios y a menudo estudiando, para después conformar familias nucleares que tampoco se congregan entre ellas. Bajo esta perspectiva, tanto la migración como el asentamiento *teenek* en el AMM resultan ser fenómenos sociales que se enriquecen con la inclusión de reflexiones en torno a las representaciones sociales multilaterales entre grupos de dos entornos multiculturales, la Huasteca Potosina y el AMM.

Sobre todo, en el contexto urbano, las relaciones que surgen entre ambos grupos, *teenek* y “regios”, se acercan a una dinámica de interculturalismo (Dietz, 2017, pág. 193). Son promovidas, principalmente, por actores institucionales como asociaciones civiles dedicadas a tratar problemáticas indígenas, tal es el caso de Zihuakali A.C., Casa de la mujer indígena. Tales relaciones interculturales también las estimulan los propios individuos miembros de la sociedad mestiza regiomontana que siguen conceptualizaciones de los indígenas como víctimas impotentes ante las desventajas de la globalidad, pero iguales a ellos en términos jurídicos, en proceso de crecimiento económico y desarrollo individual.

Sin embargo, llama la atención que esta misma perspectiva de interculturalidad no puede ser afirmada desde la posición de los *teenek* asentados en el AMM, pues la ausencia de estrategias para su reconocimiento ante la sociedad regiomontana, tanto si respondiese a un fenómeno de discriminación hacia los indígenas como por uno de revalorización, revela para ambos casos la posibilidad de que los *teenek* no se perciban a sí mismos como actores desfavorecidos en el AMM. Expresado en las palabras de Martha Martínez de 35 años, mujer *teenek* que se dedicó al trabajo doméstico:

Si, casi todos los que vienen es por eso, porque escuchan: “Ay allá no pagan renta, ya no... y pagan por hacer limpieza” Y que para nosotros no era nada porque allá, las cosas que se hacen no es lo mismo que aquí. Me refiero a que allá no hay lavadoras, allá uno lava en la piedra, va al arroyo, este, allá no hay, este, ¿cómo se dice? de los drenajes, las tazas de baño, allá es un pozo entonces, este, y allá los quehaceres de la casa es demasiado, allá no es poco [...]. Si, cargando agua, trayendo leña, cargando los niños atrás, si no es hijo propio, hermanitos, porque allá son muchos niños, moliendo, ir a limpiar monte. O sea que allá si uno se viene para acá, aquí no es nada, aquí uno lava en lavadora, barre, trapea y no es nada para nosotros porque pos venimos de tanto trabajo allá y luego ganando dinero y poco trabajo, bueno para nosotros era poco trabajo y así, por eso (Martha Eufracia Martínez, Entrevista 03/03/21, Zihuakali casa de la mujer indígena A.C., Monterrey, N.L.).

Caso distinto es su autopercepción en Tanlajás, donde las relaciones multiculturales y condiciones socioeconómicas les impiden acceder a modos de vida que consideren mejores, con mayores salarios, menor explotación laboral y mayor acceso a servicios y comodidades.

2.4 Reflejos mutuos en una ciudad multicultural

En un área metropolitana como la de Monterrey, los fenómenos sociales de la migración y el asentamiento de los *teenek* cobran matices que revelan su complejidad. Particularmente, salta a la vista la situación de multiculturalidad del AMM, ya que en ella habitan distintos grupos étnicos con sus propias delimitaciones de sí mismos y de los otros.

En el caso de los *teenek* de Tanlajás, debe considerarse que su propia delimitación étnica no incluye algunos aspectos culturales comúnmente asociados a otros grupos indígenas. Se consolida no solo como una percepción y representación desde la sociedad no indígena hacia ellos, sino que se trata además de una característica propia de este grupo que, mediante las prácticas, se mantiene en una situación de dispersión y relativo aislamiento sin recurrir a instancias de gobierno o asociaciones no gubernamentales para obtener beneficios y atenciones a sus problemas sociales.

Esta actitud ante la sociedad en general difiere del comportamiento individual de los *teenek* quienes, de hecho, valoran en buena medida la perspectiva que la sociedad regiomontana tiene del desarrollo personal, la búsqueda de éxito y mejores condiciones de vida por medios individuales. Además, en esta práctica dinámica de discernimiento entre los aspectos convenientes de la sociedad regiomontana y los propios, se observa el proceso de delimitación y reconocimiento que los *teenek* hacen de la otredad.

Así, es posible vislumbrar que las identidades impuestas mantienen una articulación bilateral, pues un grupo que comúnmente consideraríamos sometido a grupos de poder y a los procesos de la globalidad también construye y sobrepone al grupo mayoritario un filtro de representaciones a partir del cual se relacionan con él. Esto reafirma el hecho de que los *teenek* no son un grupo completamente a merced de los fenómenos estructurales y que,

posiblemente, no consideran necesario implementar prácticas dirigidas a preservar su cultura cuando en el proceso de inserción-asentamiento en el AMM se establecen actitudes subjetivas de revalorización de la identidad.

Si, por el contrario, en el lugar de origen dentro de la región Huasteca de San Luis Potosí se percibe la pérdida de la cultura propia y se encuentran a menudo posicionamientos dirigidos a rescatarla retomando prácticas que han sido gradualmente abandonadas, bien podría estar relacionado con las relaciones interétnicas en la región. Históricamente los *teenek* se han mantenido más en contacto con un proceso de aculturación de características opresivas que sí genera en ellos la percepción de que su cultura está amenazada.

A pesar del peso que tienen en lo individual las formas de concebir al otro mestizo, miembro de la sociedad dominante en el AMM, debe considerarse que la construcción de estas formas es un proceso colectivo de dotación de sentido. Se establece y refuerza mediante mecanismos organizacionales a partir de categorías con las cuales los miembros de los grupos sociales se pueden identificar. De este modo también se establecen los límites que actúan sobre el proceso de inserción laboral y asentamiento.

En el siguiente capítulo la conformación de límites étnicos y el concepto de aculturación se vuelven un punto de partida para pensar en el proceso de inserción-asentamiento de los *teenek* en el AMM.

Capítulo 3. *Tee' inik*: “Los hombres de aquí”. Una perspectiva cultural sobre el asentamiento *teenek*

En una conversación informal con Rosalba Mauricio Pérez de Tanlajás, quien ha sido de mis principales colaboradores para esta tesis, volvió a mi mente una duda que hacía tiempo tenía: ¿qué significa *teenek*? Considero que mi duda era legítima debido a que buena parte de la literatura que había revisado proponía cosas y sentidos diferentes, que desglosaré a continuación.

Ávila, Barthas y Cervantes (1995, pág. 11), por ejemplo, dicen que “se desconoce el significado de este nombre. Una de las últimas hipótesis al respecto hace referencia a una antigua deidad o ancestro fundador cuyo nombre deformaron los misioneros agustinos” (pág. 11). Por otra parte, para Gallardo Arias, “no existe una definición literal del término *teenek*; según los hablantes significa “los que viven en el campo, con su lengua, y comparten ‘el costumbre’” (Gallardo Arias, 2004, pág. 6).

En esa conversación, Rosalba me explicó que uno de sus maestros hace años, siendo ella adolescente y viviendo en Tanlajás, le dijo que *Té'* o *Tee* (aquí) e *inik* (hombre) significa “Hombres de aquí” o “Los de aquí”. Más allá de corroborar la precisión lingüística y etimológica, me dejó satisfecho por considerar que era una respuesta dada por personas que se autoadscriben como tal y había sido reflexionada desde su pertenencia a este grupo.

Sin embargo, esto me llevó a pensar en dos cosas: 1) me resultó interesante que el nombre con el que se autodenominan haga referencia a lo que consideré un sentido de pertenencia socioterritorial y conciencia de sí en el mundo; y 2) me hizo preguntarme si, efectivamente, este saber sobre el nombre había venido desde su propia reflexión o había sido motivada desde actores de diferentes grupos étnicos presentes en la Huasteca. ¿Existe

un interés de los *teenek* por dilucidar los detalles de su propio pasado? Por supuesto que estas dudas incipientes tenían que ajustarse y depurarse para mostrar que entre ellas esperaban reflexiones sobre aspectos como la identidad, la cultura, la pertenencia y las relaciones interétnicas.

En este capítulo se parte del concepto de cultura, tan ampliamente criticado desde la escuela británica de la antropología que adquiriría un interés mayor por el estudio de la estructura social y las instituciones. La cultura como concepto ha sido muy cuestionada, motivando reflexiones acerca de si es una labor útil definirla y no se trata, más bien, de una empresa trivial.

Con la finalidad de motivar otras perspectivas de análisis antropológico a temas como el que aquí se trata sobre el asentamiento *teenek* en el Área Metropolitana de Monterrey (AMM), resulta necesario reconocer las ventajas y desventajas de este concepto y las adecuaciones que se han hecho al respecto. Por esta razón, se revisarán los aportes de Fredrik Barth (1976) al concepto de etnicidad, que se relaciona con el de cultura en la medida que esta última, expresada en ciertos rasgos primordiales que perduran como evidencia de un pasado o ancestría en común, se vuelve un demarcador de los límites de cada grupo étnico (Giménez, 2006, págs. 133-138).

Se plantea una reflexión desde la etnografía y la literatura sobre la pertinencia en el manejo de conceptos como “aculturación”, “continuidad”, “comunidad” y “grupo étnico”; sobre todo se revisa si estos conceptos pueden dar explicaciones válidas tras décadas de haber sido formulados y criticados por corrientes como el posmodernismo en la antropología.

Finalmente, se da un posicionamiento respecto al caso del asentamiento no congregado de los *teenek* de Tanlajás en el AMM desde este enfoque, centrado en un análisis de las formas simbólicas de su cultura, entendidas aquí como abstracciones de ideas,

“representaciones concretas de ideas, de actitudes, de juicios, de anhelos o de creencias” (Geertz, 2003 [1973], pág. 90) que son hechos sociales en sí mismas, sin detrimento de análisis enfocados en las dinámicas sociales, económicas y políticas que explican los patrones de asentamiento desde el proceso de inserción laboral y las relaciones interculturales asimétricas en la ciudad.

3.1 Entre continuidad y aculturación

Como eje conductor de una reflexión de gran importancia en la antropología y de la mano con el caso aquí tratado, comienzo por abordar algunos de los aportes más destacables y paradigmáticos del tema en cuestión, que es la de las múltiples acepciones del concepto de cultura y su pertinencia en el análisis del asentamiento de los *teenek* en el AMM. Dicho esto, partamos del hecho de que no existe una sola definición de este concepto, sino múltiples, todas ellas enmarcadas en contextos históricos y sociales. Quienes las propusieron y adecuaron propiciaron enfoques epistemológicos diversos en la disciplina antropológica a lo largo del siglo XX, de los cuales se continúa abrevando.

La primera definición a la que es necesario remitirse, aunque brevemente, es la propuesta por Edward B. Tylor (1976 [1871], pág. 64), quien caracterizó a la cultura como un “complejo total que incluye conocimiento, creencia, arte, moral, ley, costumbre y otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad” (pág. 64). Esta definición describe la cultura como algo inherente al ser humano; su formulación resultó polémica en el seno de una sociedad británica de la segunda mitad del siglo XIX, que no consideraba las creencias y costumbres como parte de la cultura, por la afinidad del término con el de civilización (Giménez, 2016, pág. 20).

Por su amplitud, esta definición parecía sugerir, para su implementación operativa, la realización de registros o “inventarios” de elementos materiales y no materiales, evidencias de la cultura de los pueblos estudiados por los primeros antropólogos. Particularmente tuvo presencia en la escuela norteamericana cuando, en las primeras décadas del siglo XX, se distinguió enfáticamente de la escuela británica, la primera centrando su interés en el “análisis de los hechos de cultura” (Bonte & Izard, 1996, pág. 201) y la segunda en el de la estructura social.

No ha existido intención por catalogar una serie de elementos culturales en el proceso de inserción y asentamiento de los *teenek* en Monterrey, puesto que dicha práctica quedaría enmarcada en un posicionamiento como el antes descrito, ampliamente criticado debido a su trivialidad e incapacidad para dar respuestas concretas a los hechos. Tampoco se busca el enfoque opuesto, que se centraría en reconocer la causa misma de su existencia en las funciones de la estructura social de los *teenek* y sus instituciones.

Aconteció, sin embargo, una discusión que se ha constituido como adecuación y aporte al concepto de cultura canónico de Tylor y que retomaré a continuación por considerarla pertinente. Parto de las reflexiones de Fredrik Barth (1976) en torno al concepto de etnicidad y a análisis recientes de Gilberto Giménez (2016) sobre este giro desarrollado en la segunda mitad de la década de 1970.

Habiendo contextualizado y denotado la línea a seguir, hay que decir que los *teenek*, así como otros grupos indígenas establecidos en el AMM, viven un proceso de contacto con los modos de vida de la ciudad, particular por sus propios referentes interpretativos tanto subjetivos como colectivos, pero que puede encontrarse también en otros grupos étnicos, incluidos los que no se conciben a sí mismos como indígenas.

Este contacto con otras formas de ver el mundo, valores y prácticas, que consiste en el intercambio de formas culturales entre grupos étnicos distintos, es lo que se ha denominado aculturación, concepto definido por Herskovits, Linton y Redfield (1936). Es distinto del de cambio cultural y los autores explican que el primero es una etapa del segundo. Aparece seguido de un memorándum para su implementación teórico-metodológica, en el que se incluye el análisis del proceso de aculturación en los grupos étnicos a partir de la recopilación de documentos y materiales contemporáneos y prehistóricos de dichos grupos, a fin de establecer un panorama de los cambios en los patrones culturales (Herskovits, Linton, & Redfield, 1936, págs. 149-150).

En el caso de los *teenek* en el AMM, como mencioné, el contacto con elementos culturales externos es evidente, incluso en sus lugares de origen. Con esto quiero decir que el proceso de globalización ha favorecido el intercambio entre elementos materiales y no materiales de la cultura occidental y la cultura *teenek*, no necesariamente de forma simétrica, en sus lugares de origen como grupo étnico y en Monterrey, principal destino de su migración.

Vale la pena una reflexión respecto a las condiciones iniciales del contacto entre grupos étnicos, en este caso los *teenek* y la sociedad mestiza regiomontana, ya que difícilmente puede asegurarse que, en el mundo globalizado, caracterizado por una mayor interdependencia de individuos, grupos y naciones (Giddens, 2014, pág. 148), existan grupos prístinos sin contacto previo con los elementos culturales de las sociedades urbanas actuales.

En efecto, concebir a los *teenek* como un grupo étnico antes y después de su proceso de movilidad desde sus lugares de origen en Tanlajás hacia los de destino en el AMM, implica comprenderlo bajo la lógica de unidad cultural discreta bien delimitada que, previa a migrar,

no presenta cambios en el tiempo. Por supuesto que las localidades como San Nicolás, La Concepción, entre otras (ver Fig. 3), han experimentado los cambios derivados de los procesos sociales, políticos y económicos de los siglos XX y XXI a nivel nacional, particularmente en las reformas agrarias que en buena medida impactaron la estructura social de los pueblos indígenas.

Considerar un pasado remoto y asociar a las actuales comunidades *teenek* como los descendientes de los antiguos pobladores de la Región Huasteca antes y después del contacto con los europeos (Ávila, Barthas, & Cervantes, Los Huastecos de San Luis Potosí, 1995), al menos desde una perspectiva ajena al grupo en cuestión, permitiría un estudio como el que en 1936 proponían Herskovits, Linton y Redfield (1936), pero nos enfrentaría a una serie de dilemas de lógica que se expondrán a continuación.

En San Nicolás están presentes los elementos propios del ámbito urbano: servicios de alumbrado, pavimentación, telefonía e internet, acceso a bienes de consumo y transporte. Sin embargo, como es habitual en este contexto de ruralidad, dichos bienes y servicios no están asegurados por el Estado en la práctica. Así, algunas familias gozan de drenaje y agua potable gracias a que, por sus propios medios, han podido proveérselos; lo mismo ocurre con los demás servicios.

Sin embargo y a pesar de esta desigualdad, el Estado mantiene el acceso a la educación y promueve programas de apoyo, como Sembrando Vida, a los pequeños productores agrícolas, a sus familias y a las comunidades en general mediante la entrega de despensas, televisores, semillas para la siembra, acondicionamiento de terrenos comunales para dicha actividad, pavimentado, entre otras. Estos beneficios, distintos y acordes a los proyectos e ideologías de cada administración de gobierno nacional, estatal y municipal, no

siempre son otorgados por iniciativa de dichas administraciones, sino que la organización social al interior de las comunidades *teenek*, a través de sus autoridades agrarias, funge como estructura de gestión para acceder a estos bienes y servicios.

Pues son gestiones que se hacen de la carretera, la escuela, y te digo también tienen que tener la facilidad de hablar o de gestionar para que sean escuchados porque si te das cuenta, son un montón de comunidades que hay y no hay para todos. Entonces si tú te pones más vivo vas con el presidente municipal o hasta con el gobernador, dependiendo de tus influencias o que tanto te hayas relacionado con otras autoridades, escuchan a esas personas, entre más movido seas te vuelven a elegir al otro trienio, por decirlo así, y van a permanecer por más tiempo en su cargo, pero prácticamente son esas las gestiones que se hacen con la presidencia municipal, que les arreglen el camino, que ahora quiero esta calle, que viviendas, en cuestión del arreglo de escuelas, los proyectos forestales, las hortalizas...O sea, son pequeños apoyos que llegan a la comunidad pero eso lo va a gestionar el intermediario, el juez, el comisariado [...]. La gente ve que si tú estás obteniendo cosas buenas para la comunidad, te apoyan o te pasa algo no sé, un familiar se te murió, la gente también te apoya, es recíproco (Rosalba Mauricio Pérez, Entrevista, 30/09/21, Sanborn's Morelos, Monterrey, N.L.).

El ingreso y cada vez mayor presencia de la globalidad en las comunidades indígenas de México ha sido un proceso difícilmente contenible a lo largo del siglo XX debido a los propios mecanismos del Estado mexicano que, tras la Revolución de 1910, retomó su proyecto inconcluso de modernización e integración de la sociedad, siguiendo la búsqueda

de una identidad nacional. No es necesario ir más atrás en el tiempo para evidenciar que los cambios culturales existen y son parte del devenir histórico de las sociedades.

El dilema surge si consideramos a los grupos sociales como las antes mencionadas unidades discretas bien delimitadas para su análisis. Aceptar que los *teenek* son un grupo étnico descendiente de los antiguos pobladores huastecos nos remite a pensar en la continuidad de su cultura. Según esta perspectiva, se trataría del mismo grupo sometido por Nuño Beltrán de Guzmán desde 1522 y antes por los mexicas de Tenochtitlán.

Sin embargo, es evidente que el cambio ocurre y se manifiesta en los sistemas de creencias, valoraciones y prácticas, por lo cual surge la siguiente pregunta: ¿cómo podemos hablar de la existencia de un grupo étnico *teenek* que tiene un pasado ancestral si claramente los *teenek* actuales no siguen las mismas prácticas que sus antepasados de hace 500 años? La clave para resolver este problema radica en reconocer el establecimiento de ese pasado en común, el origen ancestral que planteo en la pregunta anterior.

No es posible entender a los *teenek* como unidad social discreta con un conjunto de elementos culturales “inventariables”, pues de serlo afirmaríamos que el cambio no ocurre en las sociedades humanas, pero como mostraré en los siguientes párrafos, es posible identificar elementos culturales particulares y significativos para los miembros del grupo *teenek* mediante los cuales se vinculan con dicho origen común, permitiéndonos entenderlos como un grupo étnico.

El concepto canónico de cultura enfrenta un problema teórico y práctico. Emplearlo como guía en la búsqueda y catalogación de elementos culturales de un grupo social, solo mediante una actitud etnográfica pero poco reflexiva, nos hará notar que existe un proceso

diacrónico de cambio en la cultura de un asumido mismo grupo social. Así, los *teenek* pueden considerarse, interna o externamente, herederos de los antiguos pobladores de la Huasteca, pero su cultura ha cambiado de forma que, a la vez, no son el mismo grupo.

La cultura sería entonces lo que según Tilly (2000) constituye los hechos sociales que pasan por la dimensión subjetiva, simbólica, axiológica y conductual de los mecanismos que generan y perpetúan las relaciones sociales, incluidas las desigualdades. Las mitologías, las narrativas, las estrategias de inserción y asentamiento en el caso de los grupos migrantes, las formas de ordenamiento social, de religiosidad y ritualidad que los miembros de un grupo social manifiestan, desde sus propios límites, fungen como modelos explicativos de la realidad.

En la reflexión desarrollada por Barth a partir del concepto de etnicidad, se observa que, para antes de 1976, los antropólogos se centraban más en entender a los grupos étnicos como “portadores de cultura”, unidades en las cuales los rasgos culturales eran contenidos y claramente definidos, susceptibles de ser catalogados (Barth, 1976, págs. 11-14). Barth resuelve el problema lógico sobre el cambio o continuidad cultural centrándose en otra característica propuesta para el grupo étnico: la de ser un tipo de organización social en la cual adquieren protagonismo las nociones y prácticas de autoadscripción.

Desde esta perspectiva, los miembros de un grupo social designan los rasgos culturales que son de importancia para ellos y no una serie de rasgos “objetivos” propuestos desde fuera del grupo. Pasan por el proceso de reconocimiento desde otros grupos (Barth, 1976, págs. 15-17). En este punto cabe considerar otra definición del concepto de cultura propuesta por Lévi-Strauss, quien plantea que

Una cultura consiste en una multiplicidad de rasgos, algunos le son comunes, otros, en grados diversos, lo son con culturas vecinas o alejadas, en tanto que otros las separan de manera más o menos marcada. Esos rasgos se equilibran en el seno de un sistema que, en uno y otro caso, debe ser viable, so pena de verse progresivamente eliminado por otros sistemas más aptos a propagarse o reproducirse [...]. Para desarrollar diferencias, para que los umbrales que permiten distinguir una cultura de sus vecinas sean lo bastante marcados, las condiciones son *grosso modo* las mismas que las que favorecen la diferenciación biológica entre los pueblos: aislamiento relativo durante un tiempo prolongado, intercambios limitados, sean de orden cultural o genético (Lévi-Strauss, 1983, pág. 62).

Estos rasgos a los que se refiere Lévi-Strauss no se limitan, por supuesto, a elementos meramente tangibles, sino que abarcan las formas en las que los miembros de un grupo étnico otorgan sentido al mundo, a sus códigos de significados y conductas expresados en normativas explícitas, mitos, etc. Se trata de un “conjunto de diferencias significativas cuyos límites coinciden aproximándose” (Bonte & Izard, 1996, pág. 202).

A partir de estos rasgos significativos, los individuos denotan su pertenencia al grupo y su diferencia con respecto a otros; en esta lógica sí es posible hablar de continuidad si los propios integrantes del grupo étnico remiten a ella, lo cual a menudo se hace desde el establecimiento de un pasado común y vínculos de parentesco sanguíneo o imaginario (Giménez, 2006, págs. 137-139). Los rasgos que dan particularidad a una cultura, siguiendo a Lévi-Strauss, deben desarrollarse en un tiempo prolongado y en una situación de relativo aislamiento del grupo social, pero ha de considerarse que, como el mismo autor explica,

dichos rasgos conforman un sistema que debe tener viabilidad, es decir, debe permitir la reproducción social y biológica de los miembros.

Ante esa búsqueda constante por la viabilidad de la cultura, los miembros de un grupo social pueden adaptar los sentidos propios ante situaciones de contacto con otros. En este sentido, podemos afirmar que los interlocutores que han participado en esta tesis aluden claramente a la existencia de un pasado y origen común, aunque ambiguo y no ubicado de forma precisa en una temporalidad específica que les permita definirse explícitamente como descendientes de los antiguos *teenek*. No se trata entonces de una categoría específica que designe a un grupo en particular.

Este sentido de pertenencia se vislumbra notoriamente en su propia concepción del proceso de inserción y asentamiento en el AMM, del cual se ha expresado más un reconocimiento de los procesos individuales en casos de familias consanguíneas viviendo en distintas partes de la ciudad. Ocurre con los hermanos Pérez Santiago:

A pesar de su vínculo sanguíneo, el parentesco no repercutió en favor de una residencia juntos, y aunque una de las explicaciones a esto es la diversidad laboral y división sexual del trabajo que impide que Bacilio y Leobardo puedan estar cerca de sus hermanas, cabe decir que los cinco son conscientes de que sus hermanos y hermanas tienen sus propias vidas y que no es necesario vivir todos juntos para mantenerse a disposición (*Diario de campo*, 23/02/21, Monterrey, N.L.).

Los interlocutores *teenek* que se autoadscriben a dicho origen reconocen también un vínculo con su pasado cuando, a menudo, comparan prácticas actuales con otras de años atrás, como sus interacciones entre hombres y mujeres o el trabajo colectivo de la tierra,

cuyos cambios ellos mismos han presenciado o conocido por conducto de las historias de sus padres y abuelos. Para aquellas prácticas, saberes, costumbres, valores y creencias que no tienen un tiempo de origen tan claro, los *teenek* explican: “era lo que decían los abuelos” (José Dionisio Gómez, Entrevista, 02/03/21,), expresión a menudo recurrida y que refiere siempre a hechos que se difuminan en el pasado de forma inespecífica. Por ejemplo, así se refieren a la relación entre los *teenek* y la naturaleza en el caso de las especies que cultivaban en el pasado, o sobre la interpretación de la conducta de los animales para predecir el clima.

Puede afirmarse, para concluir este apartado, que se da un claro proceso de autoadscripción entre los *teenek* que se asientan en el AMM, pues expresan vínculos de parentesco consanguíneo y la noción de un origen común, no solo fundado en el lugar de origen sino también en un pasado que por momentos cobra matices míticos. Dicho proceso tiene manifestaciones en lo individual, pues cada interlocutor o sus familias actúa en consecuencia con sus propios esquemas de valores. Sin embargo, es justo en estos esquemas en donde se manifiesta la acción colectiva de la propia cultura, pues han sido creados por años de adaptaciones a distintos contextos.

3.2 ¿Cómo se manifiesta la cultura *teenek* en el AMM?

Desde mi experiencia y la de otras personas que se autoadscriben como indígenas, con las que he entablado acercamientos breves o relaciones prolongadas en el desarrollo de esta tesis, ocurre un proceso de distinción entre la propia forma de ver la vida y la de los residentes locales. Muchas de estas personas locales, sin embargo, pueden identificar un pasado familiar asociado a otro lugar de origen en la región noreste de México.

Monterrey, siendo una ciudad conformada y construida por múltiples flujos migratorios como el de migrantes del Altiplano potosino, Coahuila, Tamaulipas y más recientemente los grupos indígenas de la Huasteca, conserva en las historias personales y familiares los restos de las identidades locales, de los comunitarismos; remontándolos hacia el pasado se encuentran las relaciones de parentesco, la territorialidad como identidad ligada al territorio (Giménez, 2016) y las autoadscripciones con un lugar de origen de los ancestros. Pero en esta ciudad también se consolida una nueva identidad fundada sobre el progreso individual y, en algunos aspectos, colectivo. El “*Semper ascendens*” del escudo de Nuevo León lo refleja bien, así como los cuadrantes de éste, donde aparecen las actividades económicas agrícolas e industriales.

En el caso de mis interlocutores y entrevistados *teenek* ocurren ajustes en su identidad étnica: la autoadscripción se manifiesta a través de diversas prácticas de la cotidianidad de sus lugares de origen ejecutadas en el AMM, tales como el uso de su lengua, sus prácticas culinarias y su concepción del mundo. Mientras tanto, también se incorporan prácticas regiomontanas como el gusto por la música regional nortea y la carne asada los fines de semana, sin que implique la desaparición de las propias.

Los *teenek* que migran hacia el AMM mantienen un contacto entre ellos y hacia el interior de sus comunidades de origen gracias a la reciente introducción de servicios de telefonía e internet en el municipio. Puede parecer que la influencia de las costumbres urbanas se asocia con la pérdida de las propias en tanto que ha dado la pauta para cuestionar los roles de género, la tenencia de la tierra y el pensamiento religioso, pero paradójicamente han reafirmado la identidad *teenek* y establecido redes sociales de ayuda y divulgación a través de los medios electrónicos.

A través de estos, principalmente los jóvenes reivindican el valor de las prácticas tradicionales como las danzas, música, gastronomía y atuendo *teenek*. El contacto con los *teenek* que ya se encuentran en proceso de asentamiento en el AMM, también ha incidido en las aspiraciones de los jóvenes por salir y buscar otros modos de vida que después les permitan volver y ser agentes de desarrollo económico en sus comunidades, aunque no se trata de algo generalizable. Comprenden que las circunstancias de rezago social y marginalidad en que viven hacen de la migración y la movilidad una necesidad dirigida a obtener mejores ingresos.

Al establecerse en el AMM, los esfuerzos están principalmente dirigidos a la búsqueda de empleo. De hecho, hay quienes opinan que “¡aquí te vienes a trabajar, a trabajar!” (Cornelio Martínez Odón, Entrevista, 23/06/21, Escuela Tomás Dávila Radich, Monterrey, N.L.). Esto revela en los interlocutores una visión bastante clara y compartida de la ciudad de Monterrey como un lugar que se encuentra en constante crecimiento y por lo cual siempre hay oportunidades laborales.

Esta percepción coincide con los datos oficiales resultado de los censos nacionales que muestran al AMM como una de las zonas metropolitanas con mayor crecimiento entre los años 2000 y 2020, pasando de una población total de 3,426,352 habitantes a una de 5,341,177 habitantes, respectivamente. Estas cifras superan las de la zona metropolitana de Guadalajara que actualmente registra una población de 5,268,642 habitantes. Así, Monterrey se posiciona como la segunda zona metropolitana más poblada del país solo después de la del Valle de México.

A la cuestión poblacional se une el hecho de que el carácter urbano del AMM es notorio para los propios *teenek*, si bien no necesariamente desde los indicadores de “Población ocupada en actividades no primarias” (PO_{NP}) y “Densidad Media Urbana” (DMU) que componen este índice (SEDATU, CONAPO, INEGI, 2018, pág. 46) y que expresan justamente la urbanidad como resultado del distanciamiento de una población de las actividades económicas primarias.

Los *teenek* son conscientes de la abundancia de trabajos de los sectores secundario y terciario que implican, como mínimo, jornadas laborales de ocho horas, tiempos de traslado de una hora o más desde su domicilio a los centros de trabajo y poca posibilidad de esparcimiento durante los días hábiles. Estas experiencias se suman a las percepciones recibidas desde los medios de comunicación nacionales que muestran a Monterrey, junto con Ciudad de México y Guadalajara, entre otras, como las ciudades más desarrolladas urbanística y económicamente. Esto fomenta esa concepción del AMM como ciudad en constante crecimiento donde siempre existen oportunidades de vivir mejor.

Además, entre los *teenek* surgen perspectivas sobre la ciudad que hablan de un proceso constante de diálogo entre la propia identidad y la identidad regiomontana, no solo entorno a la oferta laboral. Los *teenek* son actores sociales dinámicos que constantemente manifiestan su intención por vivir en este contexto urbano agitado y un tanto caótico, sin dejar de apelar a la memoria de sus lugares de origen y de modos de vida más apacibles:

¡Nombre es totalmente diferente el ambiente, música en vivo, toda la gente bien tranquila! Cosa que aquí en Nuevo León... sí, hay ciertos lugares, pero no es tanto como allá ¿verdad? Sí hay mucha libertad y aquí pues no, si llegas a ciertas horas te encuentran ahí en la calle pues...te bolsean. Sí está muy

diferente allá; sí es que es otro ambiente, es otra vida (José Asunción Bautista, Entrevista, 13/11/21, domicilio particular en Juárez, N.L.).

Durante el proceso de llegada al AMM y para ciertos casos como el de las mujeres indígenas en el empleo doméstico, algunas estrategias particulares para mantener el contacto con los elementos culturales propios que delimitan su identidad étnica se manifiestan de forma más evidente. Este es el caso que presenta Díaz Meléndez sobre la Alameda Mariano Escobedo en el centro de Monterrey, un lugar apropiado por los migrantes indígenas como punto de llegada, encuentro, inserción laboral y esparcimiento. (Díaz Meléndez, 2009).

Pero en el caso particular de los *teenek* asentados en la ciudad, se ha visto cómo el mantenimiento de estas fronteras étnicas no siempre puede realizarse mediante la práctica en un contexto social amplio y predominantemente no indígena. El caso de José Asunción Bautista, por ejemplo, muestra que una vez ubicados en un empleo estable y una vivienda propia, habiendo consolidado una familia, resulta difícil mantener algunas prácticas culturales, como se verá a continuación.

José Asunción llegó de la localidad de Ojox, Tanlajás y conoció en Monterrey a su pareja originaria de Veracruz, con quien se casó y tuvieron dos hijas. Su esposa no habla *teenek*, solo español, razón por la cual resultó complicado criar a sus hijas de forma bilingüe cuando no han estado inscritas en escuelas públicas multiculturales.

José se ha esforzado para que sus hijas aprendan algunas nociones de lengua *teenek* con el fin de poder comunicarse de forma fluida con su familia en Tanlajás, los padres de José. Sin embargo, él mismo explica que en la mayoría de las comunidades *teenek* las personas hablan también el español, salvo en los casos de los adultos mayores a quienes por

lo general debe hablárseles en *teenek* debido a que la mayoría no habla español y a que tratar de establecer una conversación con ellos en dicha lengua, aunque la hablen, genera desconfianza.

Las relaciones con los adultos mayores entre los *teenek* están regidas por códigos de conducta particulares que tienen como base el respeto a su experiencia de vida, más que entre otros grupos de edad. De hecho, José explica que las relaciones entre hombres y mujeres se han vuelto mucho más abiertas en la actualidad, sobre todo entre los jóvenes que tienen más contacto con las redes sociales electrónicas:

Hace mucho tiempo cuando... pues si te veían, así como medio platicando como que había tabú todavía, de que pues “no pues aquel... ya anda platicando, ya anda viendo donde va... buscar novia”, o sea como que un poquito más reservadito... No sé si me puedo entender ¿verdad? Pero pues... yo veo actualmente ya no, puedes platicar tranquilamente con una señorita, con una persona de edad, siempre y cuando con respeto ¿verdad? No hay ningún de que “ay pues está ahí platicando”... malos pensamientos ¿verdad? Pero antes era muy muy reservadito [...] tenías que ser algo muy formal para establecer una plática, orita ya no, como que existe un poquito más de libertad (José Asunción Bautista, Entrevista, 13/11/21, domicilio particular en Juárez, N.L.).

Los códigos de conducta en las comunidades de origen de los *teenek* de Tanlajás se han vuelto entonces más similares a los códigos de conducta propios del contexto urbano. Considero esto una muestra del proceso de aculturación en tanto que se observan intercambios culturales entre grupos étnicos distintos, *teenek* y mestizos, sin que por ello

signifique que han dejado de existir códigos bien definidos para interactuar con las personas en la calle, en la milpa o en la cocina. Algunas prácticas incluso están relacionadas directamente con la cosmología (Bonte & Izard, 1996, pág. 189), en particular con el pensamiento mágico-religioso. Las interacciones sociales entre hombres y mujeres o niños y adultos, en contextos como la milpa, la casa o el monte, se desprenden de una serie de efectos sobre estos mismos contextos y sobre el cuerpo, que pueden derivar en enfermedades, buenas o malas cosechas entre otras (López Millán, 2019).

En resumen, las prácticas de los *teenek* recién llegados, o en condición previa a su establecimiento en un empleo formal y hogar propio, se manifiestan en forma distinta en comparación con quienes se han establecido. Si a esto sumamos el constante proceso de aculturación y factores desfavorables de parte de la sociedad local regiomontana, como la discriminación hacia ellos por la imagen pública que proyectan en los espacios apropiados como el caso de la alameda Mariano Escobedo (Díaz Meléndez, 2009), nos encontramos con una dificultad considerable para pretender catalogar un repertorio de elementos culturales vigentes e inherentes a su grupo étnico.

Por esta razón resulta más adecuado buscar los límites que propician su diferenciación de los otros. Entre estos elementos de distinción cabe prestar atención a lo que los actores definen como importante y significativo para ellos: la lengua continúa siendo un elemento de gran importancia, a menudo referida. También la gran valoración hacia una vida “menos correteada”, lo que no significa necesariamente una predilección por de la vida en el entorno rural, pues también son conscientes de las enormes desventajas que enfrentan sobre todo en la dimensión económica.

La frontera entre los *teenek* y los otros, indígenas y mestizos, tiene como característica fundamental justamente ese carácter ambiguo y transicional. Más que un conjunto de elementos, la cultura se asemeja a una serie de actitudes ante la otredad, un proceso constante de ajustes que no termina por decantarse hacia uno u otro grupo.

3.3 ¿Comunidad *teenek* en el AMM?

Es una empresa complicada identificar a las “personas de aquí”, pues muchas vienen al AMM desde las entidades federativas aledañas, entre las cuales San Luis Potosí es un referente histórico en la consolidación del AMM a lo largo del siglo XX. Me refiero al proceso de migración que conecta a la región Altiplano y Huasteca, esta última más recientemente (acentuada al inicio de la década de 1980), con la urbe regiomontana (Castillo Hernández, 2017, pág. 69). Este proceso de conformación de comunidades, fundado en los ya revisados aportes de Barth, se articula con el proceso de inserción-asentamiento que, como describe Castillo Hernández, puede diferenciarse en dos tipos: a) quienes viven dentro del lugar de trabajo y b) quienes viven fuera de él (2017, pág. 76).

Los diagnósticos previos de otros grupos étnicos, principalmente mixtecos, muestran sociedades que se han establecido primero de forma irregular para después recibir atención de las instancias de gobierno, reconocimiento de instituciones dedicadas a las problemáticas que enfrentan los grupos indígenas y reubicación de su asentamiento (Anguiano, 1997; Farfán Morales & Castillo Hernández, 2001). Particularmente las comunidades mixteca y otomí se distinguen por su situación de congregación, definiéndose por consistir en 20 o más familias en situación de vecindad (Durin, 2003).

Para Castillo Hernández, la causa principal del patrón de asentamiento continúa siendo el factor laboral y añade que incluso las comunidades indígenas que actualmente viven congregadas en el AMM, al inicio de sus respectivos procesos de inserción-asentamiento, también experimentaron una situación de dispersión (Castillo Hernández, 2017). En efecto, los informantes que han participado de esta tesis han expresado que la causa primordial para dejar Tanlajás e ir a Monterrey es la búsqueda de empleos mejor pagados, en segundo lugar oportunidades de estudio. Sin embargo, y aunque la inserción laboral explique por sí misma el asentamiento no congregado, han de reconocerse los aspectos culturales que se articulan con este fenómeno.

Para esto cabe explorar las características de un caso de asentamiento congregado, el de la comunidad mixteca en el AMM descrito ampliamente por los autores recién señalados. Se trata de una comunidad proveniente de la Mixteca oaxaqueña, particularmente de San Andrés Montaña y localidades cercanas, en el municipio de Silacayoapam. Los estudios de Anguiano, Farfán y Castillo mostraron que, entre 1997 y 2001, los migrantes mixtecos se asentaron de forma congregada en el AMM después de vivir de forma disgregada entre 1970 y 1995 en colonias de Monterrey y Guadalupe como Independencia, Central, Talleres, entre otras (Farfán Morales & Castillo Hernández, 2001, pág. 176).

Esta congregación se dio después de que un grupo de ellos se asentara irregularmente, es decir, sin permiso de autoridades y sin compra de terrenos para la construcción de sus viviendas, a orillas del Río La Silla en el municipio de Guadalupe. Desde ahí corrieron la voz a sus paisanos sobre las ventajas del asentamiento que después sería notado y reubicado en la colonia Héctor Caballero en el municipio de Juárez.

Los mismos autores reconocen que entre los factores significativos para la comunidad, que favorecieron este asentamiento congregado, se encuentran la conservación de los modos de organización social y religiosa de los mixtecos de San Andrés y el establecimiento de su red social migratoria, aspectos todos que les permiten acrecentar su ingreso económico a partir de sus actividades comerciales en el AMM y mantener los derechos comunitarios en su lugar de origen (*ibid.* pág. 179).

Como mencioné en el capítulo anterior, el caso mixteco sería un ejemplo muy claro de acaparamiento de oportunidades reforzado por el mecanismo de adaptación que producen las narrativas y creencias del grupo social. De esta forma, aspectos comúnmente considerados culturales, como la religiosidad mixteca, se vuelven parte importante de su asentamiento congregado y por ende de la constitución y perpetuación de su nicho laboral.

Es mediante la institución del sistema de cargos, que incluye a la figura de las mayordomías de los Santos Patronos, que los mixtecos externalizan la obligatoriedad del trabajo y servicio comunitario. A su vez, este permite la conservación de derechos comunitarios, entre los que se encuentra el de la tenencia de la tierra. En otro estudio (Rieger, 2015) se reflexiona también sobre el tequio, una institución mixteca que promueve la realización de trabajo comunitario y colectivo no remunerado. El cargo, las mayordomías y el tequio son instituciones que pueden relacionarse con el sentido de pertenencia entre los mixtecos de San Andrés Montaña y San Juan Mixtepec, en el sentido de que refuerzan los vínculos comunitarios (*ibid.*).

Entre los *teenek* de Tanlajás en el AMM, se pueden encontrar algunas similitudes con el caso mixteco que, sin embargo, quedan matizadas por la propia práctica de los actores sociales. Entre estas, cabe mencionar la importancia otorgada a los vínculos de parentesco y

la existencia de instituciones con funciones entremezadas en las cuales la administración política del sistema federativo y agrario, el gobierno y prestigio indígena y las ordenanzas religiosas se entremezclan. También guardan similitud con la comunidad mixteca en la asociación que se hace de los santos católicos con seres sobrenaturales de la propia concepción del mundo de los *teenek*.

Así, para los mixtecos de San Juan Mixtepec, San Juan Bautista, por su asociación con el agua, es merecedor de la “despescuezada de gallos”, cuya sangre (líquido vital) alimenta la tierra (Rieger, 2015). Entre los *teenek*, los santos ocupan un lugar en los altares donde se practican las limpias contra la brujería y habitan también en el mundo natural, donde rigen junto a otras entidades sobre las aguas, la tierra, etc. (Aguirre Mendoza, 2011).

Más allá de estas similitudes generales, entre los *teenek* los vínculos de parentesco no trascienden hacia un tipo de organización social que favorezca la residencia contigua en el lugar de origen o en el de destino como patrón dominante. En el Ejido La Concepción, Tanlajás, están presentes varias formas de residencia, incluida la neolocal (Hernández Cendejas, 2007, pág. 152) y no existe una predilección específica por vivir congregados.

Las figuras de autoridad instituidas, como el juez auxiliar y el comisariado ejidal, si bien adquieren prestigio y reconocimiento de la comunidad tras su periodo de funciones debido a su experiencia, no ratifican para sí un conjunto de derechos comunitarios que les permitan mantener su tierra. Hasta donde se ha constatado en el proceso etnográfico de esta tesis entre el 25 de enero y el 9 de diciembre del año 2021 en el AMM y en Tanlajás, estos derechos no existen como parte de la propia organización *teenek*, en la cual los asuntos de tenencia se regulan por la propia ley agraria.

Respecto a la dimensión religiosa, al no existir un sistema de cargos propio que conlleve obligaciones comunitarias, las autoridades agrarias participan en cierta medida de las fiestas religiosas, ellos mismos, así como las personas que no ostentan algún cargo, participan de la vida religiosa de forma asequible a todos. La religión católica se encuentra profundamente entrelazada con la concepción del mundo *teenek* que incluye seres que gobiernan sobre los lugares, las aguas, la tierra, las milpas, la comunidad y el monte.

Hay seres de naturaleza ambivalente que provocan cambios naturales como la lluvia y el trueno (*Maamlab*) y que se relacionan con los santos católicos, lo cual habla de una integración de los elementos religiosos externos en su concepción del mundo, estando presentes en sus mitos de origen. Con estos seres se puede establecer relaciones por distintos medios e intencionalidades: se acude a ellos para curarse a uno mismo o a otros, para pedir protección contra el mal en forma de envidias o contactos no intencionales que enferman, para proteger las tierras y hogares y pedir que las primeras produzcan en abundancia.

También, quienes poseen el don de la brujería acuden a seres capaces de hacer daño, de enfermar, destruir y matar. Con esto quiero decir que la vida mágica-religiosa en las comunidades *teenek* de Tanlajás es de carácter ampliamente secular en tanto que cualquier persona puede acceder a sus beneficios, aunque los brujos, miembros de la comunidad *teenek* que podríamos considerar como especialistas intermediarios con un don nato para interactuar con seres malignos del *alte'* (monte) (Aguirre Mendoza, 2011, pág. 9), mantienen ciertas prácticas y saberes en el ámbito privado.

En resumen, el pensamiento mágico-religioso de los *teenek* no conlleva una serie de obligaciones comunitarias, a diferencia del caso mixteco, en el que operen a favor de una exteriorización evidente de su pertenencia y autoadscripción al grupo étnico. Lo anterior no

significa que no existan entre los *teenek* códigos específicos de conducta y sus significados asociados socialmente compartidos. Hablar desde la posición social del antropólogo sobre brujería, por ejemplo, con miembros de las comunidades *teenek* e incluso con personas mestizas de la cabecera municipal genera siempre cierta incomodidad porque se hacen evidentes algunos de estos códigos: los mestizos tienen cuidado de hablar prudentemente de estos temas, no afirman o niegan rotundamente la existencia de las prácticas de brujería y hablan sobre todo remitiéndose a experiencias ajenas.

Los *teenek* también hablan del tema de forma escasa y desde la experiencia ajena. A menudo sonríen con algo de nerviosismo o incomodidad cuando se toca el tema, aunque sea de forma superficial. Entre mis interlocutores, Bacilio Pérez del Ejido San Nicolás me habló de la brujería con la primera actitud que acabo de describir, para después con cierta confianza, revelarme que en su ejido los brujos eran famosos y la gente de muchas partes de la región, incluso otros estados, los buscaba para tratar enfermedades imposibles de curar para la medicina occidental o para dañar la salud y propiedades de otros. Concluyó con alguna experiencia personal o muy cercana: él mismo ha sido víctima de algunas envidias de las que pudo librarse gracias a la ayuda de un señor que “barre”. Pero un primo no tuvo la misma suerte y una semana entera antes de fallecer de una enfermedad que apareció repentinamente, se vio a un tecolote parado sobre su casa, lo que Bacilio interpreta como un signo de desgracia.

La forma tan repentina en que apareció el mal responsable de la muerte de su primo le hace sospechar de un acto de brujería. Este ejemplo muestra cómo los signos naturales, los cambios de conducta repentinos, las prácticas médicas y la percepción general de los miembros de la comunidad apuntan hacia la existencia de la brujería, que se revela como un

saber amplio, cercano y cotidiano al que las personas pueden acceder y que se relaciona estrechamente en la práctica con la dimensión individual, aunque sus códigos sean socialmente compartidos.

Las diferencias que se han abordado hasta ahora entre la comunidad mixteca y la comunidad *teenek* muestran para la segunda que sus prácticas, visión del mundo desde el pensamiento mágico-religioso y desde sus relaciones interétnicas, están entrelazadas en un complejo coherente en el que cada grupo étnico distinto al propio, cada santo católico y cada elemento del mundo occidental, tiene un lugar o puede tenerlo en la cultura *teenek*.

En este punto, cabe preguntarse si el proceso migratorio y el de inserción-aseguramiento en el AMM cambian en alguna medida esta interpretación del mundo. Aquí propongo que, al igual que en otras de sus prácticas como las culinarias y el uso de la lengua, entre los *teenek* esto pasa por un proceso bilateral de adaptación al nuevo entorno urbano y de mantenimiento del vínculo con su lugar de origen que les permite seguir siendo parte de él, a pesar de que pueda más o menos cambiar la opinión colectiva sobre cada individuo.

En algunos casos, los *teenek* migrantes sí se desvinculan casi por completo de sus comunidades de origen. Así ha ocurrido con Julieta Martínez quien salió de Altamira en el municipio de San Antonio, S.L.P. para trabajar en San Pedro Garza García como empleada doméstica, estudiar al mismo tiempo y después comenzar con una ascendente carrera como académica y defensora de los derechos de las mujeres indígenas en el AMM. Julieta expresa claramente que ya no se siente parte de su comunidad y que cuando vuelve a visitar a su familia nota la forma distinta en que sus antiguos vecinos y conocidos la tratan, denotando cierta distancia. Además, reconoce que no tiene intenciones de volver a establecerse en San Antonio porque en Monterrey hay trabajo y actualmente dedica todos sus esfuerzos a su

carrera, por la cual recién ha recibido el Premio al Mérito Cívico de Nuevo León 2019 en la categoría de Solidaridad Social.

Ante estas diversas estrategias de inserción y asentamiento en la ciudad, que pasan por la dimensión individual, no se revelan elementos que, a la vista de los otros, puedan asociarse con un tipo de comunitarismo. En efecto, los *teenek* del AMM no reivindican su presencia y su cultura mediante la práctica evidente o visible de sus ritos, fiestas o congregación... ¿Podemos entonces afirmar que existe una comunidad *teenek* en el AMM?

Si consideramos que el concepto de comunidad se mantiene cercano a la definición clásica de Redfield, quien expresó que el tipo ideal de comunidad refiere a un grupo humano relativamente cerrado y endógamo, espacialmente aislado, que comparte modos de conducta y pensamiento distintivos y propios y que, en resumen, se caracteriza por tener una cultura entendida esta como “una organización o integración de entendimientos convencionales [...] los hechos y los objetos que mantienen estos entendimientos, en tanto que representan el tipo característico de tal sociedad” (Redfield, 1942, pág. 22), es posible deducir que los mixtecos en el AMM son una comunidad por evidenciar varias de estas características.

Los *teenek*, por su parte, contando con menos de estos factores, se alejan del tipo ideal planteado por Redfield. ¿Se debe esto a que no son una comunidad aun cuando los funcionarios de organizaciones no gubernamentales se refieren a ellos como “comunidad *teenek* de Monterrey”?

La propuesta aquí es que esta concepción de comunidad no permite considerar a grupos humanos que constantemente se mueven entre elementos culturales propios y ajenos, que integran los de tipo externo a su propia visión del mundo y que parecen mostrar en

general una gran ambigüedad derivada del constante proceso de aculturación en el que viven (Ariel de Vidas, 2003) con otros grupos étnicos en la región Huasteca y en el AMM. Los *teenek* se autoadscriben como tales, se diferencian de otros grupos, pero no de forma que podamos identificarlo mediante una serie de elementos culturales de contenido.

Pasar de esta forma de interpretación a la propuesta dada por Barth y analizar las fronteras del grupo étnico a partir de los elementos de diferenciación significativos para ellos es un punto de partida que, sin embargo, para este caso se complejiza si la propia característica común al grupo consiste en no distinguirse mediante prácticas evidentes. En este sentido, cabe preguntarse si colocar a este grupo étnico en la categoría de comunidad es pertinente, sobre todo cuando se realiza desde actores externos como las instituciones del Estado Mexicano y las Organizaciones No Gubernamentales.

Desde una perspectiva operativa, el término “comunidad” parece insuficiente y poco funcional para caracterizar a los *teenek* en el AMM, ya que no se identifican elementos culturales catalogables en su colectividad, al mismo tiempo dicho concepto no contempla el factor de autoadscripción o lo deduce erróneamente de un grupo étnico que integra también la noción de comunidad a su discurso identitario.

La pregunta inicial ¿podemos hablar de una comunidad *teenek* en el AMM? no tiene entonces una respuesta simple, pues para responderla es necesario indagar más allá de lo evidente en la cultura de los *teenek*. Esto nos lleva a través de capas de relaciones interétnicas históricas que los han configurado como una sociedad en permanente proceso de aculturación, no necesariamente con la pérdida total de sus prácticas, estructuras y significados, pero sí marcados por relaciones asimétricas y de dominación que los han

llevado a percibirse en su propia visión del mundo como marginados en perpetua resistencia (Ariel de Vidas, 2003, págs. 28-31).

3.4 De aquí y de allá: continuidad cultural y aculturación en el asentamiento no congregado

A lo largo de este capítulo, se han explorado diversas formas en las que los *teenek* de Tanlajás viven y expresan su cultura e identidad en el AMM desde una concepción clásica hacia una simbólica de la cultura como concepto analítico. A partir de la propuesta de Barth se consideró el valor que tiene el factor de autoadscripción de los individuos al momento de dilucidar los límites de sus grupos étnicos, propuesta que, a pesar de sus más de 40 años de existencia, continúa siendo vigente y operativa.

De esta revisión de prácticas, elementos interiorizados y objetivados de la cultura *teenek*, de sus modos de conducta y códigos sociales, se ha podido comprender que el caso *teenek* tiene particularidades que no permiten comprenderlo bajo las mismas nociones que a otros casos de migración indígena en el AMM. Lo anterior se debe no solo a las complejas relaciones entre factores sociales, políticos y económicos que, sin embargo, determinan el proceso de inserción-asentamiento, sino también a una serie de factores culturales que no resultan evidentes y que son difícilmente observables sin una serie de ajustes teórico-metodológicos para ello (Ariel de Vidas, 2003, pág. 28).

La existencia de una comunidad *teenek* en el AMM es difícil de comprobar, ya que ellos permanentemente llevan a cabo prácticas culturales encaminadas a no evidenciar el carácter de colectividad, aislamiento, congregación y apoyo mutuo que se les asigna desde

este concepto. Ocurre que son actores externos, como las instituciones dedicadas a las temáticas indígenas, quienes a menudo los designan como tal, lo que no impide que puedan ser considerados como un grupo étnico con fronteras autodeterminadas que los distinguen de los otros.

Sería lógico considerar esta imposición de un carácter comunitario como parte de un proceso de control cultural (Bonfil Batalla, 1997). Pero, al observar que los *teenek* como grupo étnico practican activamente la inclusión o exclusión de elementos culturales propios y ajenos en una dinámica de aculturación constante, tenemos una visión de ellos como agentes menos sometidos a los procesos de control.

También se distingue que el mismo proceso de aculturación, si bien como concepto posee connotaciones negativas de dominación de un grupo cultural sobre otro y de una supuesta pureza cultura previa, permite entender este intercambio activo permanente de elementos culturales en un análisis histórico. No se descarta el hecho de que las comunidades *teenek* en Tanlajás, donde parece más adecuado hablar de ellas, han experimentado relaciones asimétricas con otros grupos que los han puesto en una clara condición de marginalidad.

Sin embargo, al migrar al AMM, los *teenek* se disgregan y experimentan el proceso de aculturación como intercambio de cultura, establecen redes sociales de apoyo mutuo sin la necesidad de congregarse y bajo el entendimiento de la necesidad de crear esquemas de vida propios en la dimensión individual. Las relaciones asimétricas y de clase persisten en la ciudad de Monterrey y Zona Metropolitana pero, en contraste con la Huasteca Potosina, en la ciudad los *teenek* pueden aumentar sus oportunidades de acceder a un mayor capital económico, social y cultural (Bourdieu, 2001) que no se reduce a su grupo étnico.

Conclusiones

A lo largo de esta investigación he desarrollado una serie de discusiones en torno a conceptos, algunos de ellos clásicos y canónicos, en la antropología. Particularmente es el caso de las definiciones mostradas en el capítulo 3 sobre cultura, comunidad y etnicidad, así como las reflexiones sobre aculturación y continuidad cultural. La intención ha sido encontrar un posible corpus teórico que permita explicar las particularidades del caso en cuestión, la migración *teenek* hacia el AMM y su proceso de inserción-asentamiento, explicado no solo desde los factores económicos y sociales que lo condicionan y que lo reducen a un efecto de las desigualdades del sistema mundo.

Me refiero al avance de lo urbano sobre lo no urbano, un mundo interconectado e interdependiente, con exceso de acontecimientos susceptibles de ser constantemente significados por quienes lo habitamos (Augé, 2000). Un mundo de urbanidad en el que, debido a las desigualdades económicas y sociales que provoca, se disuelven las identidades étnicas para formar parte de una sociedad masificada aparentemente homogénea. Sin embargo, en esta sociedad masificada se conservan elementos de las identidades de los grupos que la conforman. La identidad se reconfigura, pero permanece en la medida en que es practicada y reivindicada por los grupos étnicos cuando definen sus fronteras desde su propia experiencia (Barth, 1976).

En el caso de los *teenek* en el AMM, esta autodeterminación se manifiesta a través de las particularidades del proceso de inserción-asentamiento. Recordemos que el patrón de asentamiento humano no satisface únicamente necesidades de subsistencia, sino también el proceso de reproducción cultural y social. El hecho de que los migrantes *teenek* se encuentren asentados de forma no congregada permite plantear una interrogante: ¿depende la

reproducción cultural y social de un grupo de la congregación física de los individuos que lo componen?

Las redes sociales de apoyo fundadas en las relaciones de parentesco que permiten a los *teenek* insertarse y asentarse en la ciudad también son el soporte de prácticas culturales como la continuidad en el uso de la lengua propia, las costumbres alimenticias y la cosmología del grupo, pero si no son dirigidas hacia el establecimiento de una congregación en el AMM, se debe a que los propios *teenek* no han resuelto que sea una estrategia necesaria.

Puede haber diversas causas para la determinación de vivir de forma no congregada, cabe considerar, por ejemplo, las representaciones sociales que les son impuestas a los indígenas en Monterrey, entre las cuales existen percepciones negativas y discriminatorias que los colocan como grupos desfavorecidos y marginales que recurren a la migración y, para algunos, a la criminalidad para poder subsistir. También debe contemplarse que otra causa de su dispersión radique en la inexistente necesidad de recurrir al asentamiento congregado para consolidar sus proyectos independientes de vida, por lo cual tiene cabida la hipótesis que plantea que los *teenek* no se ven realmente amenazados y su reproducción social y cultural se encuentra asegurada (Ariel de Vidas, 2003, pág. 32).

En el contexto urbano de la segunda zona metropolitana más poblada de México, una ciudad del “sistema planetario” (Augé, 2000), la continuidad de la cultura *teenek* queda constatada en la conformación y sostenimiento de los límites construidos por ellos mismos, que los afirman como un grupo étnico diferente de los otros grupos indígenas del AMM: mixtecos, mazahuas, nahuas y otomíes, así como los mestizos.

Esta continuidad cultural no implica que, en el devenir histórico del grupo étnico en cuestión, no ocurra la pérdida de significantes que en el pasado estaban presentes en la sociedad *teenek*, como el trabajo colectivo de sus tierras en Tanlajás o las danzas y fiestas rituales. Si la coexistencia entre continuidad y aculturación como parte del proceso de cambio cultural parece paradójica, se debe en buena medida a un problema semiótico, es decir, debe explorarse si lo que cambia y lo que permanece son de la misma naturaleza.

En el capítulo 1 se consideraron las nociones de formas objetivadas y subjetivadas de la cultura desde las propuestas de Bourdieu (2007) y Giménez (2016). Las formas objetivadas, lo que los actores sociales hacen y la forma en que lo hacen, guardan correspondencia con los significantes, formas materializadas en objetos y conductas que pueden ser percibidas mediante los sentidos fisiológicos, mientras que las formas subjetivadas son más difíciles de percibir por mantenerse en el ámbito individual y correspondiente con los significados.

La propuesta consiste entonces en dar cabida a la semiótica para conocer mejor la naturaleza del cambio y continuidad cultural. Aquí propongo que en realidad son dos componentes de un mismo proceso, equiparables a la relación dialéctica entre significado y significante retomada de Saussure (1916), por lo cual debemos preguntarnos si tanto significantes como significados cambian y, de ser así, en qué medida lo hacen.

Para comprender mejor lo anterior, no debe dejarse de lado el hecho de que esta tesis explora el cambio y continuidad cultural en sus dimensiones colectiva e individual. La definición de identidad retomada de Giménez (2016, pág. 61) la explica como un proceso subjetivo y autorreflexivo, razón por la cual considero que se torna complicado explicar el caso *teenek*, pues mientras contamos con los elementos teóricos y etnográficos para entender

su asentamiento no congregado como una búsqueda de sentido individual que es parte de las tensiones del mundo sobremoderno (Augé, 2000), los elementos etnográficos como formas objetivadas de su cultura que revelen lo contrario (una valorización de la vida comunitaria), son escasos.

La identidad colectiva como elementos de pertenencia al grupo compartidos socialmente nos permitiría entender mejor que esta búsqueda de independencia individual de los *teenek* en el AMM y en sus comunidades de la Huasteca cobra un sentido ampliamente compartido por el grupo étnico.

Considero que, si en el AMM los *teenek* revalorizan algunas de las prácticas de su lugar de origen, esto se relaciona con la nostalgia por los modos de vida en la Huasteca y que surge ante la propia situación de multiculturalidad y sobremodernidad que se experimentan en la ciudad. De este modo, incluso ante el establecimiento y mantenimiento de las redes de reciprocidad, el proceso se vive principalmente de manera subjetiva, aunque ciertas instituciones como las ONG's, se consolidan, junto con espacios apropiados de la ciudad, como la Alameda Mariano Escobedo (Díaz Meléndez, 2008), en lugares para la interacción donde se comparten opiniones, valores, metas individuales y en común.

La misma situación de multiculturalidad se vuelve un componente importante del proceso de delimitación étnica, pues a partir de las interacciones con los otros grupos étnicos en el AMM, los *teenek* afirman su diferencia y, por lo tanto, mantienen su modo de vida asociado con el patrón de asentamiento no congregado. En este punto cabe decir que, en relación con los objetivos y preguntas iniciales de esta tesis, los factores culturales explorados a través de las formas objetivadas y subjetivadas de la cultura *teenek* sí permiten entender mejor el panorama de su migración y asentamiento en el AMM, mostrando los matices que

escapan a las explicaciones basadas en la migración e inserción como fenómenos que responden a la cobertura de necesidades de subsistencia.

También propongo que resulta pertinente comprender la inserción laboral y habitacional de las que habla Castillo Hernández (2017) como etapas de un mismo proceso en el que los migrantes *teenek* realizan distintas estrategias para asegurarse la cobertura de necesidades de subsistencia y de reproducción cultural y social. Así, en la primera etapa del proceso de inserción-asentamiento, que compondría desde la decisión de migrar al AMM hasta la obtención de un lugar, generalmente temporal para vivir y una primera opción laboral, las redes sociales de reciprocidad y los vínculos de parentesco consanguíneo son fundamentales.

En la segunda etapa, la de asentamiento, los *teenek*, siguiendo los significados socialmente compartidos al interior de su grupo étnico y con la sociedad mestiza regiomontana, en ocasiones aun apoyándose en las redes de reciprocidad y los vínculos de parentesco, tratan de acceder a una residencia permanente que les permita realizar sus proyectos individuales de vida, no solo enfocados a la subsistencia, etapa en la cual la consanguineidad y la reciprocidad pierden cierta relevancia sin desaparecer.

Por lo anterior concluyo que el caso de los *teenek* es un buen punto de partida para el cuestionamiento del concepto de comunidad (Redfield, 1942) y de la situación de los grupos indígenas en el AMM como actores sociales que solo se encuentran oprimidos por las relaciones asimétricas entre este y otros grupos étnicos, sin olvidar que en la Huasteca dichas relaciones no solo surgen desde la sociedad mestiza sino también desde los nahuas.

Resulta más preciso hablar de “comunidad *teenek*” en sus lugares de origen, donde se viven con mayor claridad algunas formas de comunitarismo sin que sean la norma. El asentamiento congregado en Tanlajás existe por la propia condición demográfica del municipio, de población predominantemente *teenek*, aun así, cada comunidad mantiene cierto aislamiento e independencia con respecto a las otras, lo que no impide el establecimiento de relaciones sociales entre miembros de comunidades distintas.

Los vínculos que surgen de estas interacciones entre individuos de comunidades diferentes, particularmente las alianzas matrimoniales, en la práctica no consolidan de manera general el surgimiento de tipos de residencia patrilocal o matrilocal, si bien existen; tampoco se generan a menudo familias extensas. Este fenómeno se observa también en el AMM, donde la residencia, antes y después del matrimonio, es neolocal y no congregada.

El estudio de los patrones de asentamientos humanos puede revelarnos significados profundos y socialmente compartidos por los grupos étnicos en tanto que se definan a sí mismos. Por ello me parece pertinente decir que el análisis de dicho fenómeno, incluso en las ciudades sobremodernas de la primera mitad del siglo XXI, es una veta de conocimiento para profundizar en las discusiones sobre la cultura como fenómeno de la experiencia humana.

Por su parte, el estudio de las migraciones como un fenómeno de movilidad que guarda relación con aspectos culturales debe tomarse mucho más en cuenta, no en detrimento del estudio de sus causas y consecuencias estructurales, sino en favor de este. Del mismo modo, esta actitud reflexiva debe extenderse hacia la noción y definición de grupos étnicos, así como la situación de multiculturalidad del AMM, contexto en el cual debe primar una actitud de equidad en el establecimiento de las relaciones sociales de los grupos que la

conforman y la viven, bajo la óptica de que esta ciudad se ha articulado a través del tiempo con las múltiples identidades del noreste de México.

Anexo 1



GUIÓN PARA GRUPO FOCAL

HOJA DE DATOS GENERALES

Los datos recabados **son con fines expresamente académicos.**

Entrevista diseñada y aplicada por: Carlos Aarón Reyes Gallifa (CARG).

Aplicada a:

Nombre (INICIALES)

Ocupación

Lugar de Origen

Lugar de Residencia

Edad

Sexo

Género

Lugar de la entrevista:

Fecha:

Hora:

CUERPO DE LA ENTREVISTA

- 1.- ¿A qué actividades se dedica y cuál es su principal fuente de ingresos?
- 2.- En la ciudad...
 - a) ¿Ha vivido en más de un lugar? Mencione cuántos y cuáles.
 - b) Exprese qué lugar de aquellos en donde ha vivido le ha gustado más y por qué.
- 3.- ¿Cuánto tiempo lleva viviendo en la ciudad?
- 4.- ¿Por qué causas se trasladó de su lugar de nacimiento a esta ciudad?
- 5.- Explique libremente el modo en que se dio su proceso de traslado y las estrategias que siguió para vivir en la ciudad.
- 6.- Mencione todas las causas por las cuales eligió vivir en esta ciudad.
- 7.- ¿Qué es para usted la comunidad?
- 8.- ¿Vive solo o con más personas de su comunidad? Explique por qué y en caso de que su respuesta sea sí, diga cuántas.
- 9.- ¿Puede pensar en otro lugar mejor para vivir? ¿Por qué?
- 10.- Hable libremente sobre la vida en su lugar de origen respecto a los siguientes temas:
 - a) Tipos de trabajo
 - b) Familia
 - c) Religión
 - d) Costumbres y tradiciones
 - e) Vida cotidiana
 - f) Agregue algo que considere importante y que no ha sido tratado en la pregunta
- 11.- ¿En qué formas ha cambiado su vida, comparando su lugar de origen con el lugar donde actualmente vive, en los siguientes temas?

- 12.- ¿Qué tiene la ciudad que sea de su agrado?
- 13.- ¿Qué tiene la ciudad que sea menos de su agrado o definitivamente no le guste?
- 14.- ¿Cómo es su relación con la gente originaria de la ciudad? Exprese su opinión
- 15.- ¿Mantiene contacto con gente originaria de su comunidad? ¿Cómo es su relación con ellos?
- 16.- ¿En su lugar de origen realizan actividades donde participe toda la comunidad? ¿Con qué frecuencia?
- 17.- En su comunidad, ¿puede elegir el lugar en el que quiere vivir? ¿Cómo se elige y por cuáles razones?
- 18.- ¿Cuáles son las autoridades de su comunidad? ¿Qué funciones desempeñan? ¿Son elegidas y por cuáles razones?

NOTA: Si tiene dudas sobre las preguntas, siéntase con libertad y confianza de preguntar su significado o declarar su opinión.

¡Muchas gracias por su colaboración!

Anexo 2



GUION

Proyecto: Aspectos culturales en el asentamiento no congregado de los *teenek* de Tanlajás en el AMM

Diseñado y Aplicado por: Lic. Carlos Aarón Reyes Gallifa

Tutora de investigación: Dra. Olivia Selena Kindl

Objetivo

Registrar las prácticas culturales que los *teenek* de Tanlajás realizan en su vida en el AMM y en su lugar de origen.

Variables por observar

- a) Prácticas cotidianas. - Actividades que se realizan de forma común en el día a día.
- b) Prácticas no cotidianas. – Actividades que se realizan en ocasiones especiales, como las fiestas, rituales y ceremonias.
- c) Modos de acción. - Formas en las cuales las prácticas son realizadas por los actores sociales.
- d) Relaciones humanas interpersonales. - Interacciones entre actores sociales humanos.
- e) Relaciones humanas con otros seres. - Interacciones entre seres humanos y otros seres.
- f) Relaciones humanas con el espacio. - Interacciones entre seres humanos y el entorno.
- g) Infraestructura. - Elementos que conforman el soporte material del entorno.
- h) Temporalidad. – Relaciones entre los hechos sociales y el momento en que son llevados a cabo.

Las variables anteriores deben cruzarse con tópicos presentes en la vida de los *teenek* en la ciudad y en Tanlajás. Estos son:

- a) Organización social
- b) Parentesco
- c) Grupos de edad
- d) Relaciones de género
- e) Religión
- f) Producción económica
- g) Organización política

Directrices

Preguntas principales para trabajo en el AMM

Organización social, familia y parentesco.

- ¿Se conciben los *teenek* a sí mismos como una comunidad en el AMM?
- ¿Cómo se organizan las comunidades *teenek* en el AMM?
- ¿Quiénes son los actores sociales que participan de estas formas?
- ¿Qué acciones realizan para organizarse socialmente en cada caso?
- ¿Hay continuidad en su organización social y prácticas respecto a su lugar de origen?
- ¿Qué tipos de parentesco practican?
- ¿Cuáles son las formas de asentamiento de los *teenek* en el AMM?
- ¿Quiénes son los actores sociales que participan de estas formas de asentamiento?
- ¿Por qué motivos se asientan de estas formas?

Relaciones sociales por edad y género

- ¿Qué tipos de relaciones establecen con los habitantes locales del AMM?
- ¿Cómo se relacionan los *teenek* con ellos mismos y con los locales en función del género?
- ¿Cómo se relacionan los *teenek* con ellos mismos y los locales en función de su edad?

Inserción laboral y habitacional.

- ¿Qué empleos o actividades desempeñan en el AMM?
- ¿Cuáles son las principales fuentes de ingresos de los *teenek* en el AMM?
- ¿Cómo eligen su lugar de asentamiento en el AMM?
- ¿En dónde viven los *teenek* dentro del AMM?
- ¿Cuáles son las causas materiales y simbólicas de su inserción laboral y habitacional?

Conclusión: Proceso de asentamiento teenek en el AMM

- ¿Cuáles son las causas del asentamiento no congregado de los *teenek* en el AMM?
- ¿Cómo se articulan las formas simbólicas de la cultura *teenek* en su asentamiento?

Preguntas principales para trabajo en Tanlajás

- ¿Cuáles son las formas de organización social *teenek* en Tanlajás?
- ¿Quiénes son los actores sociales que participan de estas formas?
- ¿Qué acciones realizan para organizarse socialmente en cada caso?
- ¿Cuáles son las formas de asentamiento de los *teenek* en Tanlajás?
- ¿Quiénes son los actores sociales que participan de estas formas de asentamiento?
- ¿Por qué motivos se asientan de estas formas?
- ¿Con qué aspectos simbólicos y materiales de su cultura se relacionan las formas de organización social y asentamiento de los *teenek*?
- ¿Qué estructura de gobierno existe dentro de las comunidades?
- ¿Cuáles son las autoridades de las comunidades *teenek* y qué funciones desempeñan?

Bibliografía

- Adler de Lomnitz, L. (1975). *Cómo sobreviven los marginados*. México, D.F.: Siglo XXI editores.
- Aguirre Baztán, Á. (1997). *Etnografía: Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. D.F., México: Alfaomega Grupo Editor.
- Aguirre Beltrán, G. (1957). *El proceso de aculturación*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Aguirre Beltrán, G. (1967). *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*. México, D.F.: Instituto Indigenista Interamericano.
- Aguirre Mendoza, I. (2011). *El poder de los seres. Organización social y jerarquía en el cosmos de los teenek de Tamapatz, San Luis Potosí*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, A.C.
- Anguiano, J. Á. (1997). *Los mixtecos en Nuevo León. Una generación de conquistadores urbanos*. México: Consejo para la Cultura en Nuevo León/Desarrollo Integral de la Familia/Ciudad Benito Juárez.
- Aquiles, M. (2008). *Teenek, huastecos de San Luis Potosí*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Ariel de Vidas, A. (2003). *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*. CIESAS/COLSAN/CEMCA/IRD.

- Ariel de Vidas, A. (2009). *Huastecos a pesar de todo. Breve historia del origen de las comunidades teenek (huastecas) de Tantoyuca, norte de Veracruz*. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones.
- Arizpe, L. (1978). *Migración, etnicismo y cambio económico*. México, D.F.
- Augé, M. (2000). *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Ávila, A., Barthas, B., & Cervantes, A. (1995). Los Huastecos de San Luis Potosí. En *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región Oriental*. (págs. 9-61). D.F., México: Instituto Nacional Indigenista.
- Barth, F. (1976). Introducción. En F. Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras* (págs. 9-49). México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (2003). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bonfil Batalla, G. (1997). *Pensar nuestra cultura*. México, D.F.: Alianza Editorial.
- Bonte, P., & Izard, M. (1996). *Diccionario de etnología y antropología*. Madrid: Akal, S.A.
- Bourdieu, P. (2001). *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- Castillo Hernández, J. A. (2007). *La diversidad vista y oculta en los otros y nosotros. Un estudio sobre la identificación de migrantes tének de la Huasteca Potosina en el Área Metropolitana de Monterrey*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, A.C.

- Castillo Hernández, J. A. (2017). Inserción habitacional y laboral de los tének potosinos en el Área Metropolitana de Monterrey. *Anuario Humanitas*, 65-100.
- Cavazos Garza, I. (1994). *Nuevo León y la colonización de Nuevo Santander*. Monterrey, Nuevo León: Sección 21 del SNTE.
- de Saussure, F. (1916). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada.
- Díaz Meléndez, A. (2008). La Alameda de Monterrey: espacio estratégico de encuentro de los migrantes indígenas de la Huasteca. En S. Durin, *Entre luces y sombras. Miradas sobre los indígenas en el Área Metropolitana de Monterrey* (págs. 139-171). México, D.F.: CIESAS, CDI.
- Díaz Meléndez, A. (2008). La Alameda de Monterrey: espacio estratégico de encuentro de los migrantes indígenas de la Huasteca. En S. D. (Coordinadora), *Entre luces y sombras. Miradas sobre los indígenas en el Área Metropolitana de Monterrey* (págs. 139-171). D.F.: Publicaciones de la Casa Chata.
- Díaz Meléndez, A. (2009). *Migración indígena y apropiación del espacio público en Monterrey. El caso de la alameda*. Monterrey: Universidad de Monterrey/ Universidad Autónoma de Nuevo León/Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Dietz, G. (2017). Interculturalidad: una aproximación antropológica. *Perfiles educativos*, 192-207.
- Durin, S. (2003). Indígenas urbanos en la Zona Metropolitana de Monterrey. *Vetas*(15), 67-85.

- Durin, S. (julio-diciembre de 2013). Varones en el servicio doméstico en el Área Metropolitana de Monterrey: Ideologías de género en la organización del trabajo. *Trayectorias*(37), 53-72.
- Durin, S., & Moreno Zúñiga, R. (2008). Caracterización sociodemográfica de la población hablante de lengua indígena en el área metropolitana de Monterrey. En S. Durin, *Entre luces y sombras. Miradas sobre los indígenas en el Área Metropolitana de Monterrey*. (págs. 81-130). México, D.F.: CIESAS, CDI.
- Farfán Morales, M. O., & Castillo Hernández, J. A. (2001). Migrantes mixtecos. La red social y el sistema de cargos. *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, 169-186.
- Gallardo Arias, P. (2004). *Huastecos de San Luis Potosí*. México, D.F.: CDI/PNUD.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa, S.A.
- Giddens, A. (2014). *Sociología*. Madrid: Alianza.
- Giménez, G. (1996). Territorio y Cultura. *Estudios sobre las culturas contemporaneas*, 9-30.
- Giménez, G. (2006). El debate contemporaneo en torno al concepto de etnicidad. *Cultura y Representaciones Sociales*, 1(1), 129-144.
- Giménez, G. (2016). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. Guadalajara: ITESO.
- Giménez, G. (2016). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. Guadalajara, México: ITESO.

- Guber, R. (2011). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Harris, M. (2016). *Antropología cultural*. Madrid: Alianza.
- Hernández Cendejas, G. A. (2007). *Tenek Lab Teje. Etnicidad y transformaciones agrarias en el ejido de La Concepción, Tanlajás, San Luis Potosí*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, A.C.
- Herskovits, M., Linton, R., & Redfield, R. (1936). Memorandum for the study of acculturation. *American Anthropologist*, 38(1), 149-152.
- Ibarra López, I., Calleros, H., & Cortés Moreno, J. D. (2020). Estimaciones, identidad y la relación entre uso de la lengua y autoadscripción. *Papeles de población*, 26(103), 185-211.
- INEGI. (2021). *Censo de Población y Vivienda 2020. Panorama Sociodemográfico de Nuevo León*. Aguascalientes: INEGI.
- INEGI. (2021). *Censo de Población y Vivienda 2020. Panorama Sociodemográfico de San Luis Potosí*. Aguascalientes: INEGI.
- Itchard, L., & Donati, J. I. (2014). *Prácticas culturales*. Buenos Aires: Universidad Arturo Jauretche.
- Lévi-Strauss, C. (1983). *Raza y Cultura*. París: Titivillus.
- Ley general de asentamientos humanos, ordenamiento territorial y desarrollo urbano. (06 de junio de 2021). *Diario Oficial de la Federación*. México: Cámara de Diputados del Honorable Congreso de la Unión.

- López Millán, M. (2019). El mal "que a todos hace iguales" en una comunidad de Tamuín, San Luis Potosí. En O. Kindl, & D. Dehouve, *El mal. Concepciones y tratamiento social*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, A.C.
- Marcus, G. E. (2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 11(22), 111-127.
- Meade, J. (1942). *La Huasteca. Época antigua*. México, D.F.: Editorial Cossío.
- Ochoa, L. (1989). El origen de los huastecos según las fuentes históricas. En L. Ochoa, *Huastecos y Totonacos* (págs. 135-154). México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Ochoa, L. (1989). La Huasteca. En L. Ochoa, *Huastecos y Totonacos. Una antología histórico-cultural* (págs. 29-38). México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Prieto Rodríguez, M. (2011). Los patrones de asentamiento: una herramienta metodológica para la reconstrucción del pasado. *Boletín Antropológico*, 116-131.
- Redfield, R. (1942). La sociedad folk. *Revista Mexicana de Sociología*, 13-41.
- Restrepo, E. (2018). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Reyes Gallifa, C. A. (2020). *Práctica y reconfiguración de identidades. Los migrantes Tének de la Huasteca Potosina en el Área Metropolitana de Monterrey*. San Luis Potosí: Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

- Rieger, I. A. (2015). *Where the clouds descend: fiestas and the practice of belonging in San Juan Mixtepec, Oaxaca, México*. University of Colorado.
- Schaffhauser Mizzi, P. (2017). La observación de la movilidad en México: dos problemas metodológicos en los estudios migratorios. *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, 231-261.
- SEDATU, CONAPO, INEGI. (2018). *Delimitación de las Zonas Metropolitanas de México 2015*.
- Stresser-Péan, G. (1989). Los indios huastecos. En L. Ochoa, *Huastecos y Totonacos* (págs. 187-205). México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Tilly, C. (2000). *La desigualdad persistente*. Buenos Aires: Manantial.
- Tylor, E. B. (1976). *Cultura primitiva*. Madrid: Ayuso.