



La diversidad vista y oculta entre los *otros* y *nosotros*
Un estudio sobre la identificación de migrantes tenek
de la Huasteca potosina en el Área Metropolitana de Monterrey

TESIS

Que para obtener el grado de

Maestro en Antropología Social

Presenta

Jorge Arturo Castillo Hernández

Directora de tesis

Séverine Durin

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

A
Tate, las Natalias, Daniela y Jorge
La vida va y nosotros con ustedes

AGRADECIMIENTOS

Hay mucho que agradecer. La realización de esta investigación ha sido una tarea personal y colectiva. Agradezco a cada una de las personas e instituciones que me apoyaron y acompañaron durante mis estudios de maestría y en el desarrollo de este trabajo.

Agradezco a El Colegio de San Luis, A.C. (COLSAN), a los profesores del Programa de Estudios de Antropología Social por su profesionalismo académico y su respaldo institucional para la realización de esta investigación. Agradezco a Hortensia Camacho, coordinadora del Programa de Estudios Antropológicos, por facilitarme un espacio en el COLSAN para la redacción de este trabajo. Asimismo agradezco la beca que me brindó el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), sin la cual me hubiera sido difícil continuar con mis estudios de posgrado.

También agradezco a Agustín Ávila y a Horacia Fajardo por permitirme consultar las bases de datos del proyecto *Padrón de Comunidades Indígenas de San Luis Potosí* del COLSAN, cuya información fue de enorme utilidad en las primeras fases de mi anteproyecto de investigación; investigadores que me permitieron acompañarlos en sus recorridos de campo y así conocer mejor la Huasteca potosina. De ellos y de los demás miembros del proyecto, Laura, Felipe y Martín aprendí mucho, pero sobre todo, recibí su amistad e invaluable apoyo pues nos proporcionaron a mi esposa y a mí los contactos, el espacio y el equipo necesarios que facilitaron nuestro arribo y estancia de cuatro meses en la Huasteca.

Agradezco enormemente al Subprograma de Becas para la Elaboración de Tesis Externas, promoción 2006-2007, del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) por la beca que me otorgó durante todo un año para la redacción de este documento. También agradezco al Programa Noreste del CIESAS por

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

Muchas gracias a todos los participantes del seminario por su aprecio, sus reflexiones y trabajos acerca de los indígenas en Monterrey ampliaron enormemente mi perspectiva sobre el tema. Gracias a Cecilia Sheridan, Rebeca Moreno, Adela Díaz, Nydia Prieto, Diana Tello, Verónica Martínez, Efrén Sandoval, Adán Cano y a los queridos compañeros del Centro Regional Nuevo León del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), Olimpia Farfán, Ismael Fernández y Luis Fernando García, quienes siempre han creído en mí.

Asimismo, agradezco a Mauricio Genet Guzmán por su lectura crítica, cuyos conocimientos y amistad, así como la de Ana, enriquecieron mi formación académica en el COLSAN y nuestra estancia en San Luis Potosí. Muy especialmente le doy mi más sincero y profundo agradecimiento a Horacia Fajardo del COLSAN, quien más allá de su brillante asesoría académica, me dio claridad y me brindó su comprensión y calidez humana en uno de los momentos más difíciles de mi vida, sin su respaldo no hubiera llegado hasta aquí.

Mil gracias a todos mis compañeros de la maestría por compartirme sus conocimientos y por darnos, a mi esposa y a mí, su amistad dentro y fuera de las aulas; compañeros que también nos permitieron conocer a más amigos. Gracias Norma por tu amistad y apoyo desde antes de saber que entraría a la maestría y a lo largo de todo este tiempo. Gracias Gerardo, Mónica y Marieta por ayudarme a reconstruir mi espejo roto,

al pegar los pedazos ahora se asoman todos los reflejos que antes no podía ver. Gracias Hugo, Georgina, Vicente, César, Lety, Camila, Juan Manuel, Claudia, Luis, Oscar, Gabriela, Alicia, los Arturos, Liz, Paulina, Memo, Temo y Mónica S. Todos ustedes hicieron de nuestro paso por San Luis una etapa muy feliz y entrañable de nuestras vidas; amistad que llevaremos a donde quiera. Gracias también a todos los amigos y amigas de Monterrey que siempre han estado con nosotros, su apoyo constante nos ha permitido seguir adelante.

Gracias a mi familia, Esperanza, José, Emanuel y Álvaro por su todo su cariño y absoluto apoyo. Y gracias a ti Bere, por tu amor y fortaleza a lo largo de todo este tiempo, tú me has renovado, me has hecho ser otra persona.

También quiero agradecer a Quirino Hernández de la comunidad de San José de las Flores, encargado de Asuntos Indígenas del Ayuntamiento de Huehuetlán (2003-2006) y a su familia, quienes nos dieron su apoyo fraterno durante nuestra estancia en aquel municipio. También agradezco a Carlos, María Eugenia y sus hijos, quienes nos brindaron toda su confianza en Huehuetlán, gracias por su hospedaje, por los frapuccinos y su exquisita comida. Agradezco también al profesor Galdino Morales por sus atenciones y a los chicos del Ciber que me facilitaron la monografía del profesor Galdino y la primera versión de la página electrónica del municipio de Huehuetlán.

Finalmente les doy mi total agradecimiento a las autoridades y a toda la gente de Tanleab (primera y segunda sección), del municipio de Huehuetlán, San Luis Potosí, por permitirnos entrar a su comunidad. Gracias a todos y cada uno por recibirnos en sus casas y dejar que los acompañáramos en sus actividades diarias y así aprender de su vida, su historia y costumbres. En especial le doy las gracias a Lupe, Pedro, Poncho, Silvia, Bella y Domingo por el afecto y los cuidados que nos dieron, y a Fernando por su incansable compañía y amistad.

Pero sobre todo, muchísimas gracias a todas aquellas y aquellos que durante 2006 me permitieron entrar a sus casas y lugares de trabajo en Monterrey, y quienes hicieron posible esta investigación. Evito mencionar sus nombres para guardar su anonimato, pero sepan que en sus experiencias en la ciudad he visto reflejada mi propia vida y la de mi familia, mis intereses, mis frustraciones y éxitos, mis tristezas, alegrías y anhelos; este trabajo también es sobre mi mismo y ha representado un enorme paso en mi vida y un profundo aprendizaje personal; de ustedes *huastecos* he aprendido mucho. Valga pues mi reconocimiento a todos ustedes que con mucho esfuerzo y sacrificio se van a la ciudad para buscar la vida, para procurar un mejor futuro para sus familias. Este trabajo es sobre ustedes y para ustedes.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
I.1. Planteamiento del problema	1
I.2. Objetivos generales y particulares	7
I.3. Antecedentes y justificación	8
I.3.1. Los nuevos residentes del AMM. Una nota histórica sobre la presencia indígena en el noreste de México	8
I.3.2. Los indígenas “visibles”: entre la academia y las instituciones	10
I.4. Contenido	13
1. PERSPECTIVAS PARA EL ESTUDIO DE LA IDENTIDAD EN LA MIGRACIÓN INDÍGENA URBANA	15
1.1. Marco conceptual	15
1.1.1. El cambio sociocultural en la migración rural-urbana	16
1.1.1.1. <i>El proceso de aculturación y el control cultural</i>	17
1.1.1.2. <i>La “sustitución” cultural y la resignificación cultural</i>	19
1.1.2. La identidad étnica y la etnicidad	23
1.1.3. La red social	29
1.2. Los estudios sobre identidad en la migración indígena urbana	30
1.2.1. La migración indígena a las ciudades y la identidad étnica	30
1.2.2. La migración indígena al Área Metropolitana de Monterrey	36
1.2.2.1. <i>Los congregados</i>	36
1.2.2.2. <i>Los dispersos</i>	40
1.2.3. La migración y la identidad de los tenek	46
1.2.3.1. <i>La Huasteca potosina</i>	46
1.2.3.2. <i>Economía huasteca y la emigración tenek</i>	48
1.2.3.3. <i>Cosmovisión e identidad tenek en el espacios social</i>	52
1.2.3.4. <i>Relaciones interétnicas e identidad tenek: entre la diferencia y la desigualdad</i>	54
1.2.3.5. <i>La identidad tenek en torno a la emigración</i>	57
1.3. Metodología	59
1.3.1. La <i>identificación</i> de los tenek. El análisis situacional de la identidad entre migrantes indígenas	59
1.3.2. El punto de partida y el punto de llegada del estudio	62
1.3.2.1. <i>Primera temporada de trabajo de campo en la Huasteca potosina</i>	64
1.3.2.2. <i>Segunda temporada de trabajo de campo en el AMM</i>	68
2. LOS TENEK DE TANLEAB	73
2.1. La comunidad de Tanleab	77
2.1.1. Ubicación y población	77
2.1.2. Historia breve, servicios y organización comunitaria	77
2.1.3. Organización familiar	83
2.1.4. La identidad de los tenek de Tanleab	88
2.2. Algunas etnodenominaciones tenek de los otros	95
2.3. La Prima. El ritual intercomunitario de la diferencia	97
2.4. El ciclo migrante. Entre el trabajo, el ciclo de vida y las festividades	107
2.4.1. Actividades laborales y migración	107
2.4.2. El regreso de los migrantes	109
2.4.2.1. <i>El viaje de Monterrey a Tanleab</i>	110
2.4.2.2. <i>Las celebraciones familiares y el ciclo de vida</i>	112
2.4.2.3. <i>El nicho de la Virgen y Natalia. El nuevo vínculo con Tanleab</i>	114
2.5. Consideraciones finales	117
3. LOS TENEK EN EL ÁREA METROPOLITANA DE MONTERREY. LAS DIFERENTES FORMAS DE ESTAR EN LA CIUDAD	120
3.1. Un vistazo al AMM: inmigración, mercado laboral y contexto habitacional	120
3.2. La presencia tenek en el AMM: desarrollo sociodemográfico y distribución	127

municipal	
3.3. Los tenek de Tanleab en el AMM	132
3.3.1. Perfil de los migrantes tenek de Tanleab en el AMM	132
3.3.2. Localización laboral y residencial de los tenek de Tanleab en el AMM	139
3.3.3. Caracterización de la inserción residencial y laboral de los tenek de Tanleab en el AMM	144
3.4. Las diferentes formas de <i>estar</i> en la ciudad	147
3.4.1. Viviendo en el lugar de trabajo: residencia individual y grupal	147
3.4.1.1. <i>Con los dos pies afuera de la ciudad</i>	147
Armando y Estela	147
Los jóvenes del autolavado	151
3.4.2. Viviendo fuera del lugar de trabajo: residencia entre familia y parientes	153
3.4.2.1. <i>Con un pie afuera y otro adentro de la ciudad</i>	153
Adelaida y Joel	153
Bruno y Andrea	155
3.4.2.2. <i>Con los dos pies adentro de la ciudad</i>	159
Enrique y Violeta	159
Josué y Magda	162
Fernando y Juanita	165
3.5. Reflexiones sobre el afuera, el adentro y entre ambos	168
4. LOS ÁMBITOS DE IDENTIFICACIÓN DE LOS MIGRANTES TENEK. DEFINIENDO LOS LÍMITES ENTRE NOSOTROS Y LOS OTROS EN LA CIUDAD	173
4.1. El ámbito laboral. Entre el heteroreconocimiento y el ocultamiento	174
4.2. El ámbito público en los días de descanso	185
4.2.1. Los tenek en la Alameda. El espacio público de las <i>diferencias</i> y <i>semejanzas</i> entre los diversos <i>otros</i> y <i>nosotros</i>	186
4.2.2. Los paseos y andando en la calle. Los matices de la <i>diferencia</i> y la <i>semejanza</i>	196
4.3. El ámbito doméstico. Viviendo dentro y fuera del trabajo	199
4.3.1. Viviendo en el trabajo: <i>nosotros</i> en el espacio doméstico de los <i>otros</i>	200
4.3.2. Viviendo fuera del trabajo: cercanías y lejanías entre los diversos <i>nosotros</i>	204
4.3.2.1. <i>Las reuniones y las fiestas</i>	206
4.4. El ámbito barrial: reconociendo a los <i>otros</i> y a <i>nosotros</i>	212
4.4.1. El barrio en el lugar de trabajo: entre la <i>diferencia cultural</i> y la <i>desigualdad social</i>	213
4.4.2. El barrio fuera del lugar de trabajo: religión, clase y etnia en torno a las cercanías y lejanías entre los diversos <i>nosotros</i>	216
4.5. El ámbito institucional. La marginalidad y sus asegunes	221
5. PERSISTENCIA Y CAMBIO SOCIOCULTURAL ENTRE LOS TENEK	232
5.1. En el laberinto cultural. Los elementos culturales ¿propios y ajenos?	233
5.2. Nuevas pertenencias entre los tenek de Tanleab	245
5.2.1. El cambio de religión. los nuevos vínculos de una identidad demandante	245
5.2.2. Los matrimonios mixtos. El vínculo que arraiga pero no aleja	250
5.2.3. Las nuevas generaciones “en” y “de” la ciudad. La opción de la identidad	257
5.3. Nuevas identidades entre los jóvenes de Tanleab	264
5.3.1. Los nuevos referentes de identidad: las bandas juveniles	265
CONCLUSIONES	270
BIBLIOGRAFÍA	277
HEMEROGRAFÍA	286
REFERENCIAS ELECTRÓNICAS	286
REFERENCIAS DE ENTREVISTA AUDIOGRABADAS	287
FUENTES	288
ANEXO	289

Grupo 1. Colonia Vista Hermosa	150
Grupo 2. Colonia 10 de Marzo	158
Grupo 3. Colonia Rincón de Huinalá	161
Grupo 4. Colonia Pedregal de Topo Chico	167

ÍNDICE DE MAPAS Y ESQUEMA

Mapa I.1. Estados de origen y de destino de la migración tenek	7
Mapa 1.1. Huasteca potosina	50
Mapa 2.1. Ubicación de Huehuetlán en la Huasteca potosina	74
Mapa 2.2. Huehuetlán	75
Mapa 2.3. Comunidad agraria de Tanleab (secciones 1 y 2)	79
Mapa 3.1. Área Metropolitana de Monterrey	121
Mapa 3.2. Ubicación de los tenek de Tanleab en colonias del AMM	143
Esquema 3.1. Caracterización de la inserción residencial y laboral de los tenek de Tanleab en el AMM	146

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1.1. Regionalización de los sistemas productivos de la Huasteca potosina	49
Tabla 3.1. Población tenek en el AMM de 1970 a 2005	129
Tabla 3.2. Destinos de los tenek de Tanleab en 2005	133
Tabla 3.3. Edad de los tenek de Tanleab en el AMM en 2005	134
Tabla 3.4. Estado civil de los tenek de Tanleab en el AMM en 2005	134
Tabla 3.5. Escolaridad de los tenek de Tanleab en el AMM en 2005	135
Tabla 3.6. Ocupación de los tenek de Tanleab en el AMM en 2005	136
Tabla 3.7. Tipos de remesas de los migrantes de Tanleab	137
Tabla 3.8. Antigüedad de emigración al AMM	138
Tabla 3.9. Distribución de los tenek de Tanleab en el AMM en 2005	139
Tabla 5.1. Lugar de origen del cónyuge de los tenek de Tanleab	251
Tabla 5.2. Lugar donde los tenek de Tanleab conocieron a su cónyuge	252

INTRODUCCIÓN

*La lente identitaria fija la foto,
toma lo inevitablemente provisional por definitivo,
lo temporal por eterno, lo contingente por necesario [...]
No capta ni de dónde viene ni a dónde va eso que le parece «idéntico» o identificador.
Ignora que siempre procede de algo diferente y se encamina a algo diferente,
en intercambio incesante con otros.*
PEDRO GÓMEZ, LAS ILUSIONES DE LA 'IDENTIDAD'...

Desde hace más de treinta años diversos grupos indígenas han arribado constantemente a Nuevo León. Sin embargo, su notable crecimiento en el Área Metropolitana de Monterrey (AMM) durante los últimos quince años, ha influido enormemente para que su estancia en la ciudad se perciba como un hecho reciente y novedoso para una sociedad regional que, incluso hasta hace poco, ignoraba o negaba su presencia en la zona.¹ Pero su creciente número en el AMM los ha convertido paulatinamente en protagonistas de los medios de comunicación locales, así como en sujetos de estudio de académicos y en destinatarios de atención institucional. De esta manera, los indígenas en Monterrey han dejado de pasar “inadvertidos” y lentamente se empieza a reconocer, no sin estereotipos, el lugar que ocupan en la ciudad, a pesar de que algunos de ellos intentan lo contrario, pasar desapercibidos.

I.1. Planteamiento del problema

Entre 1999 y 2002 mi labor académica se dirigió hacia el tema de la migración de indígenas en el AMM al integrarme a un equipo de investigación en el Centro Regional Nuevo León del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Hasta ese último año nuestro trabajo se había enfocado a la experiencia migratoria y reproducción étnica de mixtecos y otomíes, quienes se han concentrado en núcleos residenciales colectivos en diferentes barrios urbanos marginales de la ciudad, y cuyas ocupaciones laborales

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

también se concentran en el comercio ambulante dados sus bajos niveles de educación formal.

En ambos casos concluimos que su tipo de asentamiento en la ciudad fue resultado, entre otros factores sociopolíticos e institucionales, de sus propios procesos migratorios, los cuales han desarrollado en torno a una emigración de tipo familiar y de relaciones de apoyo entre miembros originarios de una misma comunidad respectivamente, lo cual también les permitió la configuración de espacios sociales de vecindad contigua e interacción cotidiana de relaciones solidarias, donde habilitan y adaptan algunos emblemas culturales de su propia tradición étnico-local. Ante esto, consideramos que este tipo de asentamiento, tanto en su composición, formas de organización social, actividades laborales y prácticas sociales y culturales, favorece la preservación de la identidad étnica de estos migrantes indígenas aún entre las nuevas generaciones nacidas en la ciudad (Farfán, Castillo y Fernández, 2003).

Pero como parte de la reflexión sobre su reproducción cultural en la ciudad, también consideramos pertinente abordar la redefinición de sus propios sentidos de identidad en el espacio urbano, de acuerdo a las diferentes formas de interacción social que desarrollan con diversos actores y ámbitos vecinales, laborales, religiosos, rituales, políticos e institucionales; ámbitos y relaciones en las que han adoptado nuevos referentes de identidad colectiva intra e intergrupales, en relación a la imagen que de ellos tiene la sociedad local, adoptando nuevas categorías de autoreferencia colectiva en las cuales asumían nuevamente su propia *diferencia cultural*, marcada por los *otros* y por ellos mismos (Farfán, Castillo y Fernández, 2005).

Así, en estos casos encontramos que estos migrantes indígenas se delimitan como colectividad congregada y organizada ante la sociedad local reconfigurando y manteniendo sus propias *fronteras étnicas*, es decir, asumiendo y marcando

abiertamente su *diferencia* social y cultural ante la sociedad de destino, que constantemente los discrimina y violenta.

Pero la realidad de los indígenas en el AMM es tan diversa como lo es su número. El caso de de los otomíes y el de los mixtecos representa una pequeña parte de las vasta experiencia de otros miles de indígenas, principalmente tenek y nahuas provenientes de la Huasteca, los cuales residen de forma dispersa a todo lo largo y ancho del AMM, tanto en barrios de clase alta como en barrios populares y marginales; población que se inserta de manera diversa en el mercado laboral urbano que demanda mujeres jóvenes, solteras y de mínimos estudios formales para desempeñarse en el empleo doméstico “puertas adentro”, así como de hombres jóvenes que trabajen como albañiles -y que en muchos casos pernoctan en las mismas construcciones- (Durin, Moreno, s/f). Pero en el AMM muchos otros indígenas tenek y nahuas también se desempeñan como empleados (as) de aparador en el comercio formal, como jardineros, taqueros, lavacoches y afanadores, guardias de seguridad privada, y en muchos otros casos como obreros (as) de la industria manufacturera y maquiladora; empleos que obtienen gracias a los mayores niveles de educación formal que han adquirido (Durin, Moreno, s/f) en sus lugares de origen.

Es así que estos *otros indígenas* -nahuas y tenek- en la ciudad contrastan con los típicos indígenas congregados residencialmente (Durin, 2003b) y que se desempeñan como vendedores ambulantes, no sólo por su dispersión residencial y laboral en la ciudad, sino sobre todo porque no se manifiestan explícitamente como *sujetos étnicamente diferentes* como aquellos.

Me empecé a ocupar de estos grupos dispersos, en especial de los tenek originarios de la Huasteca potosina, al integrarme, en octubre de 2004, al seminario de investigación *Migración indígena urbana en el Noreste de México: el caso de Monterrey* del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) con sede en el

Programa Noreste del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).

En esta nueva etapa académica dirigí mi atención hacia estos indígenas “invisibles” (Durin, 2003b), los cuales viven dispersos en la ciudad y quienes se “diluyen” dentro del mercado laboral y el espacio residencial urbanos;² pero cuya “invisibilidad” considero que es aparente, pues es común que se les identifique indistintamente (como indígenas “a secas”) como empleadas domésticas que viven en casa de sus patrones, en el caso de las mujeres, y como mozos de casa u obreros de la construcción, en el caso de los hombres; oficios en los que inclusive ya son representados de forma cómica en programas de televisoras locales.³

Esta suerte de “notoriedad” por los *otros* y de “pasar desapercibidos” por los propios indígenas, se ha posicionado al final de mi investigación como el eje central de mi interés sobre la *identificación étnica* y la persistencia y cambio sociocultural entre indígenas migrantes en el AMM, y en el cual, el asunto de la identidad se muestra como una vía pertinente de abordarlo de acuerdo a estas dinámicas de “notoriedad” e “invisibilidad”, es decir, del contacto e interacción entre la sociedad local y los migrantes tenek.

Es así que la presente investigación se suma a esta creciente “notoriedad” de los indígenas en la ciudad, caracterizada por la clara “visibilidad” de unos cuantos (indígenas congregados) y la aparente “invisibilidad” de muchos otros, como los tenek

² Hasta aquí he considerado la reflexión hecha por Durin (2003b; 2007) acerca de la “visibilidad” de muy pocos indígenas congregados en la ciudad y la “invisibilidad” de muchos otros indígenas dispersos.

³ La posición que ideológicamente ocupa el indígena en la ciudad es proyectada en la televisión de acuerdo a los empleos que estos realizan. Como el personaje de la *India Yuridia* que aparece en el canal 12 de Multimedios Televisión. Este personaje, que recuerda la imagen de la famosa *India María*, es personificado por una cómica en el programa “Visión Elite”, donde representa a la sirvienta (morena) vestida con indumentaria tradicional indígena (mazahua) y quien da el acento “chusco” en los temas de familia, salud, belleza, moda y cocina tratados por la conductora principal del programa, la cual en contraste, proyecta la imagen propia de la señora (blanca) de clase alta, moderna y *fashion* (a la moda y sofisticada) de la sociedad regiomontana. La posición social y laboral que ocupa el indígena en la ciudad también es representada en el programa “Gente Regia” del canal 2 de Televisa Monterrey. Además de los otros conductores, que interactúan representando a los miembros de un hogar regiomontano dentro del espacio de la casa (set), también aparecen dos personajes cómicos, pareja de mujer y hombre, que representan tanto a la criada como al mozo. Ambos personajes portan ciertas características que los identifican como sujetos de origen campesino e indígena, que se expresa mediante la indumentaria folklórica de la mujer y hasta por los rasgos fenotípicos del hombre quien se pinta un escaso bigote y barba.

(dispersos), cuya presencia en la ciudad expresa una *emergente realidad social* que ha sido manifestada por la sociedad de destino, por la misma gente que interactúa cotidianamente con ellos y quienes los identifican como indígenas por los trabajos que desempeñan, por su fisonomía, por sus palabras entrecortadas del español y sus acentos, por las lenguas que hablan, por su vestimenta y costumbres, por los lugares de donde son originarios y hasta por los espacios públicos que usan, como la ya característica Alameda Central Mariano Escobedo, donde los días de descanso (fines de semana), se dan cita una gran cantidad de mujeres y hombres jóvenes pertenecientes a muy diversos grupos etnolingüísticos.

Entonces, en este documento expongo las formas de *identificación* -la identidad en interacción- de migrantes tenek en el contexto urbano, con la preocupación central de analizar cómo se posicionan y se definen ellos mismos dentro de la sociedad de destino, para conocer así, el lugar que ocupa su *identidad étnica* en su constitución como sujetos sociales en la ciudad. Esto mediante el reconocimiento de las formas más significativas de *identificación* social y cultural que los indígenas asumen en el lugar de destino, con el objetivo de situar de manera más objetiva el papel que juegan sus diferentes adscripciones, al pueblo, de parentesco, laborales, de clase, religiosas, de género, de edad y lúdicas en la configuración de sus propios sentidos de pertenencia social y cultural en la ciudad; diferentes pertenencias en las que no sólo entran en juego relaciones sociales interpersonales a un nivel intragrupal, sino también relaciones a un nivel intergrupalo, y en las que en el *ocultamiento* de la propia identidad étnica los tenek asumen su propia *diferencia* y con ello su intento de “diluirse” para no ser señalados.

Inicio de la premisa del indígena migrante que parte de su comunidad –en donde ha aprendido y desarrollado sus propios referentes identitarios- y que llega a al AMM a trabajar, lugar donde interactúa con los diversos actores de la sociedad urbana, los cuales señalan su *diferencia étnica* desde ciertos atributos, con los que el indígena es

señalado y discriminado. Pero este estudio considera tanto el carácter situacional y contextual de la identidad de los tenek, así como también su carácter procesual, es decir, su acomodo, su redefinición o su transformación a lo largo del tiempo, como portadores de una identidad -histórica, cultural y territorial- propia y atribuida;⁴ investigación en la que he considerado tanto a los migrantes de primera generación como a los de segunda generación.

En el presente trabajo analizo la *identificación* social y cultural de migrantes tenek y que se desenvuelven en ambos espacios de su migración, en el lugar de origen - donde su particularidad cultural es considerada “natural”- y en el lugar de destino - donde se les “eticiza”-; procesos que no sólo tienen que ver con todo aquello que los *identifica* internamente como grupo étnico o aquello que los *diferencia* con las sociedades de origen y de destino, sino también con aquello que los *diferencia* internamente y los *asemeja* con ambas sociedades de las que forman parte. Considero que desde del análisis de la identidad, entendida como *semejanza* y *diferencia*, se pueden dilucidar algunos aspectos de su característico *ocultamiento* y “notoriedad”, así como los cambios y continuidades socioculturales de los tenek, tanto en la ciudad como en el lugar de origen, pues su emigración ya es una parte sustancial de la vida en su misma región.

Así pues la identidad de los indígenas en el contexto urbano tiene que ver con aquello que los *diferencia* de ese diverso mosaico social y cultural que compone a la

⁴ La presencia indígena en el AMM ha sido motivo de atención por parte de los medios locales de comunicación, los cuales proyectan algunas de las percepciones y prejuicios que sobre ellos tienen algunos sectores de la sociedad local. Rebeca Moreno (mimeo) analizó críticamente los estereotipos atribuidos al indígena en la ciudad que difunde la prensa regiomontana, tanto la típica imagen del indígena como campesino pobre e ignorante como una gran variedad de representaciones más en las que se les diferencia por grupo étnico. Por un lado, la prensa regiomontana los muestra de una forma positiva, en donde se valora y reconoce la lengua y cultura milenaria de los niños y niñas indígenas (especialmente de los hablantes de náhuatl), estudiantes de escuelas públicas, que han ganado concursos nacionales de narrativa indígena o mostrándolos de manera idílica como herederos y portadores de culturas antiguas y saberes místicos, como en el caso particular de los wixaritari; pero por otro lado, principalmente los medios los ubican de forma negativa, como sujetos tendientes a la criminalidad o a conductas impropias e inmorales, también como sujetos sumisos y sin iniciativa propia, sin inteligencia, en el caso de las servidoras domésticas, o bien son representados como sujetos problemáticos -como en el caso de los otomíes- que se enfrentan a las autoridades de gobierno ante las cuales han mostrado una capacidad organizativa para defender sus propios intereses y promover sus demandas como comerciantes o posesionarios de terrenos (Moreno, mimeo).

sociedad regiomontana, y con aquello que *asemeja* a los indígenas con la sociedad de destino en su interacción cotidiana, y desde esto el migrante se redefine como sujeto social tanto dentro de la sociedad de destino como al interior de la comunidad de origen en donde él mismo representa, conforme a lo aprendido en la ciudad, una amenaza a las costumbres y tradiciones de los mayores.

Particularmente, esta investigación se ocupa del caso de migrantes tenek de la Huasteca potosina, originarios de la comunidad de Tanleab, municipio de Huehuetlán en San Luis Potosí, quienes se dirigen al AMM desde hace poco más de veinticinco años.



I.2. Objetivos generales y particulares

El principal objetivo de mi investigación ha sido el de exponer y analizar las formas en que los tenek, tanto los migrantes de primera como de segunda generación, se definen social y culturalmente dentro de la sociedad de origen y en la sociedad de destino, para

reconocer el lugar que ocupa su identidad étnica en su constitución como sujetos sociales que transitan en ambos espacios, y con ello reconocer sus cambios y continuidades socioculturales. Para ello me di a la tarea de delimitar las formas de *identificación* social y cultural -pueblo-etnia, laboral, religiosa, grupo de adscripción, etc.- de los tenek en sus dinámicas de interacción social, esto mediante el registro de sus propias percepciones, valoraciones, interpretaciones, referentes, elementos, prácticas o mecanismos en los que los tenek definen su identidad social y cultural tanto en su comunidad de origen así como en el lugar de destino.

De acuerdo con lo anterior, otro objetivo que me planteé fue el de conocer y analizar las relaciones y los ámbitos de interacción que los tenek desarrollan en sus procesos migratorio y de inserción laboral y urbana, para delimitar los contextos de *identificación* social y cultural y sus dinámicas sociales en la ciudad. Fue por ello que me concentré en registrar a) el patrón y perfil migratorio de los tenek; b) las formas de asistencia y apoyo de la red social migrante y sus diferentes tipos de inserción residencial y laboral urbanos; c) los tipos de relación y vinculación (redes originales y urbanas) que los tenek articulan para desarrollar su dinámica social urbana; y d) los momentos y espacios de su interacción intraétnica e interétnica en la ciudad -doméstico, laboral, religioso, político, festivo, institucional, de entretenimiento y esparcimiento- tanto como individuos así como miembros de grupos familiares. Todo esto para ubicar más claramente las formas de adscripción social y cultural que los tenek asumen.

I.3. Antecedentes y justificación

I.3.1. Los nuevos residentes del AMM. Una nota histórica sobre la presencia indígena en el noreste de México

Durante el pasado siglo el estado de Nuevo León se caracterizó por la ausencia de grupos indígenas nativos, lo cual ubica la actual llegada de miles de indígenas como un

fenómeno que ha recompuesto la ya diversa composición social y cultural del estado. La presencia y migración de grupos amerindios en el territorio que actualmente ocupa Nuevo León se puede caracterizar de la siguiente manera:

- 1) Los movimientos cíclicos de los grupos nómadas y seminómadas que habitaban y transitaban la región hasta antes y después de la llegada de los colonizadores europeos (Salinas, 1990), grupos que fueron eliminados hacia principios del siglo XVIII.
- 2) La migración tlaxcalteca a la región entre los siglos XVI y XVIII como parte de la colonización de los territorios del norte (Bergen, 1991; Cavazos, 1999).
- 3) Las migraciones de grupos comanches y apaches provenientes del sur de Estados Unidos durante los siglos XVIII y XIX los cuales transitaron en la región como consecuencia de la expansión colonizadora estadounidense (Vizcaya, 1987; Rodríguez, 1995).
- 4) Las migraciones que tienen como destino el principal centro urbano-industrial del estado durante las últimas tres décadas del siglo XX, (Valencia, 2000; Farfán, Castillo y Fernández, 2003).

La actual llegada de miles de indígenas principalmente al Área Metropolitana de Monterrey (AMM), se enmarca en un contexto histórico regional en donde los grupos nómadas nativos desaparecieron a finales del siglo XVIII al igual que los grupos de comanches y apaches a finales del XIX,⁵ ya sea por el exterminio (Huerta, 1966) o por el mestizaje, el cual desdibujó la particularidad cultural de los tlaxcaltecas que participaron en la colonización del noreste (Bergen, 1991). A diferencia de las tres primeras etapas, caracterizadas por el contacto entre colonizadores y nómadas en un

⁵ La población indígena en la región disminuyó casi en su totalidad después de la eliminación de los grupos de apaches y comanches que se adentraron en la región durante el siglo XIX (Rodríguez, 1998). A excepción del grupo kikapú asentado en el municipio de Melchor Múzquiz en el norte de Coahuila. Originalmente los kikapúes provienen de la zona donde hoy se ubica el estado norteamericano de Wisconsin (Embriz, 1995: 59); su actual presencia en la región se explica por los acuerdos que dicho grupo estableció con el gobierno mexicano en la primera mitad del siglo XIX, en los que a cambio de obtener territorios propios se encargarían de la defensa de la zona en contra de las constantes incursiones de los apaches y comanches (Embriz, 1995; Rodríguez, 1998; Vizcaya, 2001).

contexto de lucha y negociación por el control y usufructo de territorios, durante la última etapa la migración indígena hacia Nuevo León se muestra como un fenómeno caracterizado por una integración diferenciada y desigual de las diferentes regiones del país en el sistema de producción capitalista, lo cual ha determinado la movilidad geográfica de la población rural, indígena y no indígena, hacia centros urbano-industriales como Monterrey.

En 1986 el INEGI publicó *Estadísticas Históricas de México*, en donde se anotaba que en 1895 en Nuevo León se contabilizaron a tres personas de 5 años y más que hablaban lengua indígena y es hasta 1930 que se vuelve a registrar a una persona, en 1950 a seis individuos y en 1960 se contabilizaron once (INEGI, 1986: 105-107). Esta información confirma que la población indígena en Nuevo León fue casi nula durante finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX.

En estas breves anotaciones se reconoce la particularidad histórica que muestra la actual presencia y migración indígena dentro de un estado que, precisamente a través de la imagen del indio del pasado, “bárbaro” e “incivilizado”, de su ausencia y su derrota, se ha construido ideológicamente como una sociedad homogénea, tenaz y progresista (Farfán, Castillo y Fernández, 2001b: 35, 36, 39).

I.3.2. Los indígenas “visibles”: entre la academia y las instituciones

El estudio particular y la atención institucional específica hacia indígenas en el AMM tienen diez años. La primera investigación que se realizó sobre indígenas migrantes en el AMM fue la de José Ángel Anguiano (1997), sobre un grupo de mixtecos asentados colectivamente en el municipio de Juárez, el cual fue concebido como un diagnóstico por Desarrollo Integral de la Familia (DIF) municipal la cual atendía a este grupo.

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

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

Desde entonces y hasta la fecha se han realizado diferentes investigaciones sobre indígenas, principalmente entre aquellos grupos asentados de manera congregada en diferentes puntos del AMM, como los mismos mixtecos y otros grupos de otomíes y nahuas.⁶ E igualmente se ha desarrollado una estrecha colaboración entre académicos y dependencias gubernamentales para la atención de esta población, de hecho es importante mencionar que algunas instituciones han generado de manera directa o indirecta algunos de los estudios sobre indígenas (Durin, 2003b: 79,80).

En el ámbito institucional destacan las actividades desarrolladas por el Departamento de Educación Indígena de la Secretaría de Educación del Estado de Nuevo León, El Consejo para la Cultura y la Artes de Nuevo León y más recientemente el Consejo de Desarrollo Social del Estado y el Instituto Estatal de las Mujeres, los cuales atienden de forma específica a esta población ya sea implementando programas de atención directa o canalizando recursos para su beneficio. Pero la atención particular a los indígenas en el AMM ya no sólo es local. La confrontación de un grupo de mazahuas con autoridades locales, orilló a los primeros a solicitar la intervención de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), la cual, después de intermediar en la situación, optó por abrir, en 2006, una oficina en Monterrey para

⁶ Consúltase Farfán y Castillo, 2001; Farfán, Castillo y Fernández, 2001a; Rodríguez, 2002; Farfán, Castillo y Fernández, 2003; 2004; 2005; Castillo, 2003; Farías, 2003.

atender a esta población.⁷ Desde entonces la CDI ha coordinado esfuerzos con sólo algunas de estas instituciones locales para atender principalmente a mixtecos, otomís, nahuas y mazahuas.

Sin embargo, las políticas públicas tienden a atender a estos cuatro grupos como sujetos “de cultura” y limitando así su atención sólo a aquellas actividades o proyectos en los que muestren su patrimonio cultural. Con ello, las instituciones definen a un sujeto de atención a partir de lo que se espera de ellos, sólo su cultura exótica. A pesar de ello, todo esto demuestra que la *diferencia étnica* de estos grupos, marcada tanto por los actores sociales e institucionales locales así como por los mismos migrantes (respaldados por instituciones y políticas destinadas a su atención específica), ha surgido como una variable relevante en la interacción social de la zona.

Pero también es importante mencionar que, hasta hace poco, la academia y las instituciones habían pasado por alto al gran grueso de población náhuatl y tenek que reside en el estado (Durin, 2003b: 80,81) y que actualmente conforman los dos grupos más numerosos y característicos de migrantes indígenas en la entidad (Durin, Moreno, s/f: 24). Para el año de 2005 los hablantes de náhuatl contaban con 12,900 personas y los hablantes de tenek con 3,553 personas, ambos grupos suman el 55% por ciento de una población total de 29,538 hablantes de lengua indígena que se registran en el estado de Nuevo León (INEGI, 2005).

Es así que la presencia de los indígenas en el estado aún plantea muchas interrogantes, pues las instituciones y la academia sólo habían puesto su atención a los migrantes que han conformado concentraciones residenciales en la ciudad y que laboran principalmente como vendedores ambulantes, es decir, hasta hace poco sólo habían visualizado a un “indígena comunitario”. Pero la pertinencia de acercarme a los tenek

⁷ Comunicación personal de Séverine Durin. También es importante mencionar que en 2006 la oficina del CDI solicitó al Programa Noreste del CIESAS la elaboración del *Perfil Sociodemográfico de Mujeres Indígenas en el Área Metropolitana de Monterrey* como un diagnóstico para la atención de esta población.

no sólo ha respondido a su importancia demográfica, su característica dispersión residencial y laboral, su aparente “invisibilidad” dentro de la sociedad de destino o a lo que la academia y las instituciones ha hecho o dejado de hacer en el AMM sobre migrantes indígenas,⁸ sino que, de acuerdo a lo que he encontrado a lo largo de esta investigación, el presente trabajo también se ubica como uno de los pocos estudios específicos que se han desarrollado sobre la emigración urbana del grupo etnolingüístico tenek.

Entonces, la presente investigación representa una nueva fuente de información y reflexión sobre la experiencia de los indígenas en el AMM y en particular sobre la emigración urbana de los tenek de la Huasteca potosina; cuyos datos y análisis también pueden servir de referente para su atención institucional. Pero también espero que este documento llegue hasta aquellos que son y se consideren sus protagonistas, y con él puedan, una vez más, afirmar el valioso y legítimo lugar que ocupan en la vida económica, social, política y cultural de la sociedad regiomontana, como todo aquel que esta en ella.

I.4. Contenido

En el capítulo primero expongo los conceptos que he considerado pertinentes para el estudio de la identidad indígena en contextos migratorios urbanos. Este capítulo también contiene una somera revisión de los estudios que han abordado la migración indígena rural-urbana en México y en el AMM, la cual presento en torno a los procesos identitarios y de reproducción sociocultural que los migrantes desarrollan en las ciudades y siguiendo una comparación entre aquellos indígenas que se congregan

⁸ Sobre la población indígena dispersa ya se han desarrollado varios trabajos, consúltese Olvera, 2002; Durin, 2003a; 2003b; 2006; 2007; Chavarría, 2005; Cano, 2006; Durin, Moreno y Sheridan, 2007; Díaz, 2007; Prieto, 2007; Durin y Moreno, s/f.

residencialmente como “comunidad de migrantes” y aquellos que se insertan de manera dispersa en el espacio urbano.

En este mismo capítulo describo el contexto socioeconómico y sociocultural de la Huasteca potosina y algunos de los ejes o elementos desde los cuales algunos estudios han considerado que los tenek definen su propia identidad étnica. Termino el capítulo describiendo y reflexionando sobre la metodología de investigación que seguí, en la cual sustenté la relevancia del análisis situacional de la identidad indígena, es decir, de sus formas de *identificación*, así como la necesidad de abordarlas en ambos espacios de la migración de los tenek, en el lugar de origen y en el lugar de destino.

En el segundo capítulo presento el contexto particular del lugar de origen de los migrantes tenek, en donde además de presentar datos sociodemográficos sobre la comunidad y sus formas de organización, también hago una descripción de los elementos culturales, prácticas y formas de interacción e *identificación* que los tenek desarrollan tanto dentro como fuera su comunidad (en el inmediato contexto municipal), e igualmente expongo algunas de las manifestaciones de los migrantes en su comunidad de origen. En el tercer capítulo abordo el contexto, los procesos y las dinámicas sociales en los que los tenek se insertan laboral y residencialmente en el AMM, con lo cual propongo y sustenté una nueva caracterización sobre la residencia dispersa de los tenek en la ciudad.

Ya en el cuarto y quinto capítulos describo las formas de *identificación* de los tenek en el AMM, de acuerdo a su interacción con los diferentes actores y ámbitos en los que se desenvuelven en la ciudad y en torno a sus procesos de persistencia y cambio sociocultural. Y finalmente expongo las conclusiones del trabajo enfocándome en una discusión sobre la *etnicidad* pero en relación a la “notoriedad” y el “ocultamiento” del indígena en la ciudad.

1. PERSPECTIVAS PARA EL ESTUDIO DE LA IDENTIDAD EN LA MIGRACIÓN INDÍGENA URBANA

Resulta irónico que, después de haber criticado con razón la «comunidad» como objeto de estudio etnológico, [los antropólogos] hayan derivado hacia ese objeto vaporoso y volátil que han convenido en llamar «identidad».
PEDRO GÓMEZ GARCÍA, *LAS ILUSIONES DE LA 'IDENTIDAD'...*

1.1. Marco conceptual

Una de mis preocupaciones en cuanto a la migración de indígenas a la ciudad ha girado en torno a conocer cómo se identifican a si mismos y cómo se diferencian ante los *otros* dentro de la sociedad de destino, mestiza e hispanohablante. Es así que una de las principales motivaciones de esta investigación tiene que ver con la idea de dos grupos sociales (amplios pero heterogéneos), diferentes, desiguales y hasta contradictorios, los indígenas y los mestizos -categorías sociales que conforman a la sociedad mexicana y que se han construido histórica e ideológicamente-⁹ las cuales están en contacto y han ocupado material y simbólicamente lugares igualmente opuestos, el campo y la ciudad.

Ambos espacios se han definido como marcos históricos y bipolares de conformación de la sociedad nacional, interdependientes e interrelacionados y al mismo tiempo con características sociales y culturales aparentemente opuestos, tradicional el primero y moderno el segundo.¹⁰ Espacios que definen los marcos de percepción y relación entre migrados y no migrados, en el contexto del lugar de origen y en la sociedad urbana de destino.

Esta primera consideración me permite encauzar una reflexión acerca de la *identificación* entre los tenek, procesos de *diferenciación* y de *semejanza* que enmarco

⁹ En términos generales Bonfil (1999) considera que en las actuales sociedades latinoamericanas confluyen una sociedad colonizadora, compuesta de clase dominante y clase dominada o sociedad mestiza -las cuales comparten los mismos horizontes culturales-, y una sociedad colonizada, representada esta última por los pueblos indígenas -que poseen una *cultura propia* la cual se ha mantenido históricamente, *diferente* a la de las clases dominante y dominada-, quienes a través del racismo han sido enmarcados y diferenciados frente a la sociedad colonizadora, legitimando en el discurso y en los hechos su condición de subordinados.

¹⁰ Bonfil señala que las formulaciones conceptuales desarrolladas en Latinoamérica sobre la relación rural/urbano han soslayado “el hecho de que las ciudades latinoamericanas son y han sido históricamente el asiento y el espacio del colonizador. Solo en algunas teorías sobre las relaciones interétnicas, como las regiones de refugio [...], se toma en cuenta de manera relevante la condición colonizadora de la ciudad” (Bonfil, 1999: 33). Lane Hirabayashi y Teófilo Altamirano (1991) aclaran la importante influencia de las culturas regionales, trasladadas y recompuestas por los contingentes de migrantes rurales (mestizos e indígenas), en la conformación de las ciudades latinoamericanas.

en torno a una reflexión sobre el cambio sociocultural en un contexto migratorio rural-urbano.

1.1.1. El cambio sociocultural en la migración rural-urbana

En su clásica propuesta de *continuum folk-urbano* Redfield postuló la inevitable transición social y cultural de las sociedades rurales-tradicionales (folk) hacia un esquema sociocultural urbano y moderno;¹¹ cambio gradual que se efectuaba conforme a la influencia que la ciudad central ejercía sobre la comunidad rural-tradicional (Redfield, 1966, en González, 1997), y de acuerdo a la lejanía o cercanía que esta tuviera con respecto a la ciudad (Redfield, 1966, en González, 1997).

Aunque Redfield no aplicó este modelo directamente al asunto de la migración, éste fue usado para afirmar que el emigrante campesino que se dirigía a la ciudad se adaptaba al lugar de destino sumergiéndose en un proceso de desorganización, secularización e individualización propio de la vida urbana y moderna, lo cual fue contradicho por diversos autores quienes observaron que los migrantes mostraban una continuidad de relaciones sociales, prácticas y valores culturales (rurales o tradicionales) que “paradójicamente” les permitían insertarse y adaptarse al medio urbano.¹²

A pesar de las críticas, la importancia que Redfield le dio a la ciudad como centro de influencia para la urbanización -entendida como *aculturación*- de las comunidades que están a su alrededor, motivó también posteriores reflexiones en cuanto el carácter regional de la relación urbano/rural, ciudad/comunidades.

¹¹ Para Redfield la *sociedad folk* es una comunidad pequeña (en términos poblacionales y territoriales), aislada, autosuficiente y autocontenida, culturalmente homogénea, donde prevalecen las relaciones de parentesco y por tanto de mayor solidaridad grupal, característicamente no racional, carente de historia y de escritura (analfabeta), profundamente religiosa y sin espíritu comercial (Redfield, 1966, en González, 1997; Ordoñez, s/f: 238); por tanto la sociedad folk es concebida como relativamente estable o estática. En contraste Redfield definía a la sociedad urbana (occidental y moderna), como un espacio físico de grandes dimensiones, socialmente heterogénea, de gran variación cultural, letrada, secular, comercial y con una amplia división laboral (Ordoñez, s/f: 238).

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

1.1.1.1. El proceso de aculturación y el control cultural

De manera general Redfield proponía que el cambio cultural de la sociedad tradicional suponía la acción de una influencia externa (la ciudad moderna) y que determinaba la modificación sustancial del modelo social y cultural anterior. Estas ideas generales fueron redefinidas por Aguirre Beltrán en su propuesta del *proceso de aculturación* (1992, 1991), y en la cual la ciudad mestiza ocupaba el epicentro dominante de una estructura regional (*región de refugio*), alrededor de la cual las comunidades indígenas (*hinterland*) están subordinadas y con la cual presentan diversos grados y niveles de interdependencia e interrelación intercultural, es decir, de *diferenciación*.

Así, Aguirre Beltrán (1991) afirmó que el cambio cultural de las sociedades se produce no sólo de forma interna sino también de forma externa, pero donde la influencia de la ciudad mestiza fue entendida bajo la perspectiva del poder, es decir, el cambio cultural se desarrolla en torno a relaciones de poder asimétricas entre los grupos en contacto, entre dominantes y subordinados, por lo que la *aculturación* es al mismo tiempo el medio y la expresión de fuerzas que promueven el cambio y de fuerzas que se resisten al mismo.¹³ Es así que la *aculturación* implica el antagonismo de fuerzas (grupos) en contradicción y en conflicto (Aguirre Beltrán, 1991).

Entonces, Aguirre Beltrán (1992) entendió la *aculturación* como un proceso de cambio cultural en un contexto de contacto continuo de culturas diferentes, en el cual se expresan “cambios subsecuentes en los patrones culturales originales de los grupos en contacto” (Aguirre Beltrán, 1992) y aún en una situación de dominación/subordinación, la *aculturación* no se da solo de manera unilateral pues los grupos en contacto participan de un intercambio cultural recíproco que se realiza a través de préstamos

¹³ Aguirre Beltrán señala que al interior del grupo la resistencia al cambio se debe al condicionamiento cultural en el que sus miembros están envueltos dado sus propios procesos de endoculturación, y desde fuera la resistencia al cambio es condicionada por el dominio externo, que procura mantener su control y autoridad sobre los subordinados, en este caso a través de diferentes mecanismos y estrategias de dominación (o bien de estabilización cultural), los cuales enmarcó en su idea del proceso dominical (1991), establecido desde la colonia para mantener el *status quo* y que entre sus principales estrategias fue la de segregar social y espacialmente a la población indígena, confinándolos al espacio rural (regiones de refugio) en lugares apartados de la ciudad, la cual, al menos en términos ideológicos, estaba reservada para los grupos dominantes.

culturales, los cuales son aceptados o rechazados de manera crítica y de forma selectiva (Aguirre Beltrán, 1991) y de acuerdo a las posiciones de dominación y/o subordinación que el grupo ocupa dentro de la estructura social (Aguirre Beltrán, 1992).

Con todo esto Aguirre Beltrán afirmaba que hay diferentes niveles de aculturación que resultan de diversos procesos de *adaptación*: 1) adaptación comensal, en la que ambas culturas coexisten con sus propios elementos sin alteraciones básicas; 2) adaptación selectiva, en donde ambas culturas han llegado a compartir determinados elementos pero no todos; y 3) adaptación sincrética, en la que ambas culturas han conjugado sus elementos en una unidad, lo cual da origen a una nueva cultura mestiza (Aguirre Beltrán, 1992).¹⁴

Así el cambio cultural en el caso de los grupos indígenas implica el mestizaje y su resistencia al mismo pero en relación a diversos grados de mutua influencia cultural entre dominantes y subordinados. Estas ideas fueron más específicas en el concepto del *control cultural* de Bonfil (1999), el cual es la capacidad de decisión que tienen los grupos sociales sobre los elementos culturales¹⁵ (Bonfil, 1999: 49) internos y externos, y los cuales se ponen en juego para formular y efectuar un propósito social. Con esto Bonfil afirma que entre el grupo social (dominante o subordinado) que toma decisiones y los elementos culturales sobre los cuales decide se da una relación dialéctica definida por “lo propio” y “lo ajeno”, desde las cuales se posicionan los elementos culturales y las decisiones del grupo; por tanto caracteriza que hay elementos culturales propios y ajenos en relación con decisiones propias y ajenas (Bonfil, 1999: 50).

Entonces, es a través de esta capacidad que los grupos subalternos (los indígenas) desarrollan procesos de *resistencia* y *apropiación* de los elementos culturales

¹⁴ Desde esta perspectiva, Aguirre Beltrán argumentó teóricamente su propuesta del cambio sociocultural inducido (desde el Estado) de las comunidades indígenas no sólo para superar su situación de dominación sino principalmente para promover al interior de ellas el progreso y la modernidad, por tanto ayudarlas a alcanzar el bienestar, y en coherencia con esto, dicho objetivo se lograría mediante un proyecto que proponía integrar a los indígenas a la sociedad nacional mestiza (Aguirre Beltrán, 1992).

¹⁵ Los elementos culturales son aquellos recursos materiales, de organización, de conocimiento, simbólicos y emotivos de una cultura (Bonfil, 1999: 50).

del grupo dominante, en medio también de procesos de *imposición* de la cultura dominante y de *enajenación* de sus elementos culturales propios por parte del grupo dominante. Ante esto Bonfil señala que el desarrollo de la *cultura propia* de los subordinados (indígenas) es conformada por los ámbitos de su *cultura autónoma* -en la que el grupo social decide sobre sus propios elementos culturales y es capaz de producirlos, usarlos y reproducirlos- y de la *cultura apropiada* -donde los elementos culturales les son ajenos pues no son producidos y/o reproducidos bajo el control cultural del grupo, pero este los usa y decide sobre ellos, es decir, los adopta-. Con los elementos de ambas les es posible organizarse y definirse como unidad *diferenciada* y dar continuidad histórica a su propia particularidad cultural (Bonfil, 1999: 52).¹⁶

En este punto me remito al asunto del cambio social y cultural en un contexto migratorio y en relación a la identidad étnica.

1.1.1.2. La “sustitución” cultural y la resignificación cultural

En los setenta Arizpe (1978, 1979) afirmo que los indígenas que van a la ciudad mantienen y reproducen sus grupos, al igual que su cultura e identidad étnica, en tanto no logran acceder a los sectores modernos capitalistas de la economía urbana que le posibiliten su integración a la sociedad citadina; imposibilidad dada por sus condiciones históricas y estructurales de dominación y de marginalidad material e ideológica sustentadas en su *diferencia* cultural y su supuesta y consecuente inferioridad social. Condiciones que han situado a los migrantes indígenas en la escala más baja de la economía urbana, en donde ocupan los empleos menos remunerados e inestables¹⁷

¹⁶ Es aquí donde se ubica la diferencia cultural de los grupos indígenas, es decir, su *diferencia étnica*, pues estas se distinguen en tanto son descendientes de tradiciones culturales particulares, poseedoras y creadoras de *culturas propias* (y *autónomas*), que se han recompuesto a lo largo de la historia alrededor de fuertes presiones externas de dominación, pero ante las cuales han logrado mantenerse *diferentes* en contraste con la cultura mayoritaria, la cual también ha influido en mantener como *diferentes* a las sociedades y culturas indígenas.

¹⁷ Arizpe (1978) compara la emigración de indígenas con la de mestizos de la misma región de origen, y contrario a los primeros, los mestizos se caracterizan por emigrar como una estrategia de mejoría y ascenso económico y con posibilidades inmediatas de lograrlo.

como migrantes temporales, lo cual los motiva a estrechar sus relaciones de solidaridad grupal, fincadas en el parentesco y el paisanaje, que a su vez los lleva a juntarse residencial y laboralmente en el medio urbano; esto también como una respuesta de autoprotección ante el rechazo y discriminación de que son objeto por la sociedad urbana (Arizpe, 1978,1979).

De esta manera Arizpe aseveraba que al alcanzar la movilidad ocupacional, como consecuencia de haber obtenido mejores niveles de educación formal o capacitación laboral, los indígenas también alcanzarán la movilidad social y su estancia permanente en la ciudad, pero con la irremediable consecuencia de alejarse de las redes de solidaridad grupal, pues establecen nuevas redes con otro grupos urbanos, y con ello su distanciamiento social y cultural con la sociedad de origen, por tanto experimentando un cambio cultural e identitario. En este sentido, Arizpe asumía que a través de su *proletarización* los migrantes indígenas que llegaban a la ciudad se despojarían de su particularidad étnica al integrarse al sistema de clases de la sociedad general (Arizpe, 1978, 1979).

Este casi inevitable desvanecimiento de la particularidad cultural vía la *proletarización*, es decir, de asimilación sociocultural de los grupos indígenas migrantes es similar a la idea de *transfiguración cultural* de Bartolomé y Barabás (1999),¹⁸ la cual definen “como expresión de una serie de estrategias adaptativas que las sociedades subordinadas generan para sobrevivir y que van desdibujando su propio perfil cultural: para poder seguir siendo hay que dejar de ser lo que se era” (Bartolomé y Barabás, 1999: 34). En algunos de sus aspectos, la *transfiguración cultural* es equiparable a los procesos de préstamo, interferencia y desplazamiento lingüístico (Bartolomé y Barabás, 1999: 37). Aunque no necesariamente, la *transfiguración cultural* también puede llevar

¹⁸ En términos conceptuales, la *transfiguración cultural* también recuerda las ideas de Aguirre Beltrán en tres aspectos básicos, 1) las relaciones asimétricas, 2) la manera en que las sociedades indígenas se *adaptan* a las influencias externas determinadas por la sociedad dominante, y 3) el grado de integración o bien de interacción de los grupos subordinados indígenas con la sociedad nacional.

a la *extinción cultural*, básicamente a la desaparición de la lengua y de la cultura nativas, lo cual implica el renunciamiento activo de la identidad, la lengua y la cultura propias por otra (Bartolomé y Barabás, 1999: 37).

Este llamado proceso de *transfiguración cultural* se desarrolla en relación a diferentes factores, como lo son la imposición lingüística (del español) y la ideología de desvalorización y de discriminación de su propia cultura, expresadas desde las políticas del Estado (castellanización), hasta en el contacto cotidiano con la sociedad mayoritaria, que se hace cada vez más patente dada la emigración masiva, temporal y definitiva, de miles de indígenas hacia las grandes ciudades y los campos agrícolas –así como al extranjero- (Bartolomé y Barabás, 1999: 37, 40, 41) y mientras más larga y permanente sea la tradición migratoria ésta “impulsa una dinámica de desvalorización de la cultura propia y sobrevaloración de la receptora, que culmina con la cancelación de creencias, prácticas y elementos culturales distintivos [...]” (Bartolomé y Barabás, 1999: 149).

Sin embargo, aunque la *transfiguración cultural* supone la paulatina renuncia a la adscripción étnica, en tanto hay un alejamiento de los elementos culturales que los define como *diferentes* e ideológicamente inferiores ante la sociedad dominante (como la lengua), esto no implica necesariamente la negación de la filiación comunitaria, pues el hecho de que un individuo deje de verse a sí mismo o de ser visto como miembro de una etnia (en términos lingüísticos y culturales) no significa que este deje de sentir cierta fidelidad hacia su comunidad, en donde nació y construyó su identidad social - entendida como la pertenencia a un entramado de relaciones sociales estructurada en términos socioorganizativos y socioespaciales- (Bartolomé y Barabás, 1999: 40).¹⁹

Contraria a estas ideas de “sustitución” de la cultura propia por el sistema sociocultural dominante por efecto y en contexto de migración, se encuentra la reciente

¹⁹ La filiación comunitaria actúa entonces como una lealtad primordial, que remite más a los nexos comunitarios, parentales y organizacionales, que a la membresía que puede otorgar una tradición lingüística y cultural; ya que un campesino étnicamente descaracterizado o un migrante urbano pueden mantener lazos objetivos y subjetivos que lo unen a su pueblo de origen que lo motivan incluso a seguir participando económicamente en la organización de las fiestas patronales (Bartolomé y Barabás, 1999: 40).

propuesta de Martínez (2001, 2004) con su concepto de *resignificación cultural*, que de manera similar a la idea de *control cultural* de Bonfil (1999), asume, desde una perspectiva interaccionista, una visión de la cultura como algo dinámico, manipulable y hasta instrumental, en tanto es una construcción social e histórica envuelta por relaciones de poder. Martínez define a la *resignificación cultural* “como el proceso complejo, tenso y conflictivo que presentan los migrantes para negociar su cultura indígena, campesina y corporativizada, tanto en el contexto urbano como en su comunidad de origen” (Martínez, 2004: 100).

La *resignificación cultural* implica “la adquisición de un conjunto de competencias sociales que amplían el espectro de significaciones posibles de la cultura indígena en el medio urbano y en las regiones rurales en función de los contextos interactivos en los que los migrantes se mueven” (Martínez, 2004: 100); por lo que en los contextos de contacto migratorio la *resignificación cultural* supone “la coexistencia de modelos culturales distintos en el contacto entre grupos que no se aculturán, sino que mantienen patrones e identidades indígenas en contextos considerados tradicionalmente como no indígenas” (Martínez, 2004: 100, 101) como las ciudades.

Dicha *resignificación cultural* se desarrolla en medio de *ámbitos de interacción* (2004) o *dominios de interacción* (2001), los cuales define como aquellas situaciones o espacios en los que los migrantes indígenas establecen relación y contacto a niveles intrafamiliar e intracomunitario e interpersonal con diferentes actores tanto en la ciudad como en el lugar de origen; uno de estos ámbitos es el pueblo, con el que aún mantienen contacto, y en la ciudad en los ámbitos doméstico, el barrial, el público, laboral e institucional. De esta manera Martínez señala que en cada ámbito se dan:

[...] estrategias comunicativas específicas, con formas discursivas diferenciadas y también mecanismos de socialización particulares. El análisis de estos ámbitos como contextos de interacción permite determinar los diferentes procesos que se requieren para aprender e interactuar en cada uno de ellos e identificar los patrones interactivos definitivos –dentro y fuera

del núcleo familiar [...] en la generación de condiciones que les permitan socializar tales competencias [...] (Martínez, 2004: 109).

Entonces, la inserción de los migrantes a la vida urbana se realiza mediante la resignificación de los modelos culturales vigentes en la comunidad de origen, desde los cuales los migrantes vuelven inteligible el nuevo contexto urbano (Martínez y De la Peña, 2004: 95). En este sentido, más que experimentar un cambio cultural, los indígenas migrantes se sumergen en una especie de “nueva socialización” pero nutrida de un bagaje previo, el cual funge como marco de comparación y aprehensión de una nueva realidad con la cual interactúan. De esta manera Martínez afirma una idea dinámica y estratégica de cultura como un repertorio de contenidos, de sentidos y de símbolos, que en situaciones y espacios de interacción (generalmente discriminatorios), son comunicados, aprendidos, reinterpretados y negociados tanto para la reproducción de los esquemas culturales propios como para comprender y desenvolverse satisfactoriamente en la ciudad. Resignificación que también funciona en el regreso de los migrantes a la comunidad de origen dado el bagaje adquirido en la ciudad.

1.1.2. La identidad étnica y la etnicidad

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

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

En este sentido Bartolomé (1997) propone el término de *identidad residencial* para desmenuzar aun más el ámbito de constitución de las identidades sociales de los grupos étnicos de México, los cuales, a lo largo de la historia y mediante diversos factores, se han conformado en entidades relacionales configuradas en términos socioorganizativos y socioterritoriales, parámetro desde el cual se han delimitado los sentidos de pertenencia a un grupo o mejor dicho a una comunidad, a una localidad; membresía –o comunalidad- que se asume y afirma mediante la participación de sus miembros en las formas locales de organización social y política, así como a través del contraste cultural frente a otras comunidades –aunque compartan la misma lengua- (Bartolomé, 1997: 139-141).²⁰

Dietz reconoce que no sólo es el contenido cultural lo que define la identidad étnica sino más bien “la persistencia y recreación de delimitaciones intergrupales” (Dietz, 2003: 85). Es así que retoma de Barth (1976) el carácter organizacional del grupo étnico pero considerando el papel que juega el parentesco, tanto biológico como simbólico, como aglutinador primordial de vínculos sociales, es decir como principio de

²⁰ Bartolomé (1997) considera que la mayoría de las sociedades indígenas de tradición mesoamericana generan representaciones ideológicas en torno a la lengua, la historia común, la filiación comunitaria, el sistema cosmológico y el vínculo con la tierra con las que sustentan su origen como colectividad y los sentidos de pertenencia a ella. Con ello afirma que aspectos como la religión, la especificidad ritual, la lengua (*variantes dialectales*), el territorio, la indumentaria, el modo de vida, los patrones alimentarios, los sistemas políticos locales o la propia lógica económica se contrastan con los de los *otros* para así ser asumidos por la colectividad como fundamentos de su filiación étnica, de su propia identidad (Bartolomé, 1997: 78,79). Alicia Barabas y Miguel Bartolomé (1999) aclaran esto un poco más con el término de *grupo etnolingüístico*, el cual definen como una configuración social y cultural compuesta por segmentos políticos que se comportan como sistemas organizativos y adscriptivos autónomos, es decir, el *grupo etnolingüístico* envuelve un número variable de comunidades que, aunque comparten la misma lengua (y sus variantes), se perciben a sí mismas como diferentes de otras pues cada una desarrolla mecanismos de identificación exclusivos (Barabas y Bartolomé, 1999:17).

organización social y de grupalidad. Pero con ello, Dietz también reafirma el importante papel que la cultura desempeña en la configuración de la identidad étnica, pues afirma que los referentes o sentimientos de pertenencia étnica parten de los sentimientos de descendencia, los cuales remiten a un pasado mítico, un origen común, una pertenencia ficticia, que es constantemente recordada y actualizada mediante la tradición, la cual también alude a una historia común, un pasado compartido (Dietz, 2003: 86-88).

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

Aquí es importante destacar que en el discurso como en la práctica, los miembros del grupo étnico tienden a homogeneizar su cultura, y la misma *etnicidad* o el marcar su diferencia étnica -con fines sociales, políticos o instrumentales-, es una de las tantas herramientas para ello. Por un lado, las diferencias internas, intraculturales, son permanentemente encauzadas por la colectividad para alcanzar un consenso relativo sobre las prácticas y contenidos culturales y así lograr que estos sean inteligibles para los miembros del grupo, y por otro lado la *etnicidad* se encarga de resaltar, según las circunstancias del contacto cultural, esos contenidos o elementos culturales que deberán

ser emblemáticos o distintivos hacia fuera y desde los cuales se hace de la misma cultura algo distintivo de otras (Dietz, 2003: 105-107).²¹

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

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

Sin embargo, Pérez Ruiz (2003) afirma que entre los grupos indígenas sus identidades *propia e impuesta* (identidad indígena) –atribuida por los sectores

²¹ Dietz afirma que la *etnicidad* es un epifenómeno del contacto intercultural (del contacto entre grupos con cultura diferente), por lo que no se debe confundir a la *etnicidad* con la cultura, pues la *etnicidad* esta limitada por el marco de elementos que dota la misma cultura del grupo, pero en un determinado momento la *etnicidad*, en ocasión del contacto intercultural, re-significa los elementos culturales propios y/o ajenos mediante mecanismos de apropiación, innovación y resistencia, elementos re-significados que si logran “estabilizarse” pasan a formar parte de la misma praxis cultural del grupo, o sea de su cultura (Dietz, 2003: 105-107).

dominantes y homogeneizante-²² se han mezclado de manera variable a lo largo del tiempo, de tal forma que ambas pueden contener características de una y otra, y dentro de los mismos sujetos colectivos pueden persistir ambas identidades, que se activan de acuerdo a los contextos de interacción y los intereses involucrados ya sea por motivos de diferenciación, sobrevivencia, confrontación, alianza y hasta de negociación; pero también advierte que hay que considerar que el peso de la identidad *impuesta* (indígena), y el estigma que connota, puede influir a tal grado en la desvaloración de la identidad *propia* hasta alcanzar su inhibición o destrucción (Pérez Ruiz, 2003: 182), o bien el renunciar a ella para conservar una determinada posición de clase o la movilidad social (Pérez Ruiz, 2003: 189, 190).

Esto me lleva a recordar que, con frecuencia, la particularidad sociocultural de los indígenas se relaciona con la pobreza rural y urbana como características inherentes de estos grupos, con lo cual se explica y justifica ideológicamente su supuesta inferioridad “natural” ante la sociedad mayoritaria como un rasgo que los define como tales y con el que ellos mismos se autodefinen.²³ Así, en las representaciones sociales se traslapa lo étnico con la condición de clase para distinguir a los grupos indígenas.

Para Bonfil (1999) la *desigualdad social* y la *diferencia cultural* son distintas, ya que la *desigualdad social* supone relaciones asimétricas entre diferentes grupos sociales mientras que la *diferencia cultural* supone a aquellos “grupos [que] se organizan como universos sociales delimitados que se asumen depositarios exclusivos de un patrimonio cultural (en el sentido más amplio del término) que les ha sido heredado por las generaciones precedentes y en torno al cual forjan una identidad colectiva diferenciada

²² Pérez Ruiz (2003) menciona que la identidad *indígena* fue impuesta a aquellos grupos que contaban con identidades culturales *propias* y que estaban presentes antes de la Colonia (Pérez Ruiz, 2003: 181, 182), identidad *impuesta* que denota cualidades y características que se asignan e imponen “desde el poder a una o varias poblaciones subordinadas, empleando las diferencias culturales para justificar la dominación que se ejerce sobre ellas” (Pérez Ruiz, 2003: 180).

²³ Gall (2004) afirma que en México se desarrolló un racismo asimilacionista, el cual se fundamenta en un ideal biosocial expresado en el mestizaje de la política indigenista. Sin embargo, este proyecto de mestizaje biológico y cultural redundó en un racismo de Estado que permeó a la sociedad en general pues se concebía al indígena como inferior frente al ideal del mestizo (Gall, 2004: 240, 241, 243).

y excluyente” (Bonfil, 1999: 37), es decir, por poseer una *cultura propia*, diferente no sólo de la del grupo dominante sino también de la de otros grupos étnicos (Bonfil, 1999: 37).²⁴

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

Con esto considero que la *identidad étnica*, en apariencia homogénea, es una construcción social y cultural colectiva vivida desde dentro, así como delimitada y manipulada por los miembros del grupo quienes asumen o rechazan una determinada “condición étnica” -*propia o impuesta*- en base a sus referentes culturales -*propios y ajenos*, tanto los particulares al grupo como los compartidos con la sociedad regional y nacional o hasta global-. Dicha identidad étnica también se expresa dadas sus circunstancias y experiencias de vida, de las relaciones que desarrollan en el contacto con miembros del propio grupo y con otros actores y de acuerdo al lugar que ocupan en la estructura socioeconómica. Identidad que, en el caso de los tenek en la ciudad, se afirma u oculta cotidianamente en los lugares donde trabajan, en los lugares donde se divierten y reúnen, en los barrios en los que residen, en las escuelas y ante las instituciones.

²⁴ Esta “cultura dominante” a la que se refiere Bonfil, es la que se ha desarrollado en torno a los proyectos dominantes de las naciones latinoamericanas, las cuales desde el Estado han construido simbólica y materialmente la idea de una sociedad homogénea, la cual debe poseer una misma lengua, historia y cultura. Dichos proyectos unificadores han sido influenciados por un modelo cultural occidental de nación, modernización, progreso, bienestar y civilización (Bonfil, 1999:39, 49), los cuales funcionan como marcos de diferenciación ante las culturas propias de los pueblos indígenas, que son vistas como tradicionales, atrasadas e incivilizadas.

1.1.3. La red social

Este es un término clave que he considerado para entender la dinámica de los procesos migratorios y de *identificación* social y cultural, como canal de interacción y de expresión afectiva en el medio urbano. La red social es el tejido de relaciones sociales que articulan a los miembros de una comunidad dentro y fuera de ella, relaciones que en el caso de los migrantes se utilizan para apoyar su necesidad de movilidad geográfica. La red social se compone de relaciones de parentesco, paisanaje y amistad (Massey, et al., 1991: 171), desde las cuales los migrados afirman y redimensionan los vínculos de solidaridad y reciprocidad familiar o comunitaria en el lugar de destino, lugar donde se también se amplía la gama de relaciones posibles con otros actores sociales con los que los migrantes interactúan.

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

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

Desde esta perspectiva la afectividad sustenta y dinamiza a las redes sociales, las cuales, a su vez, configuran marcos y límites de interacción, pertenencia y solidaridad entre sujetos que si bien pueden compartir los mismos orígenes territorial, familiar, sociocultural y lingüístico que los cohesionan, también a través de las redes los migrantes pueden extender su rango de relaciones. En este sentido Durin (2006) ha mostrado que las redes de los migrantes indígenas también incluyen a otros sujetos con quienes comparten vecindad, una misma actividad laboral y hasta una misma condición de género. Entonces, la misma migración representa un contexto particular en donde las relaciones sociales surgidas en el lugar de origen se redimensionan fuera de ella o bien se construyen nuevas en el lugar de destino.

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

1.2. Los estudios sobre identidad en la migración indígena urbana

1.2.1. La migración indígena a las ciudades y la identidad étnica

En términos generales los estudios realizados en torno a la migración rural-urbana de indígenas consideran ya sea de manera central o paralela la preocupación sobre las implicaciones culturales e identitarias que conlleva su arribo a las ciudades. Diferentes investigaciones han abordado el arribo de grupos indígenas a las ciudades de México desde hace poco más de cuatro décadas²⁵ y algunas de ellas han registrado su concentración residencial colectiva en el espacio urbano (Arizpe, 1978; Bartolomé y

²⁵ Véase la revisión que hizo Martha Judith Sánchez (2005) sobre el asunto.

Barabás, 1986; Lestage, 1998; Farfán, Castillo y Fernández, 2003; 2005), la cual además, coincide con una tendencia de especialización en ciertas actividades laborales - como la venta ambulante-; dicha concentración residencial y ocupacional también se entiende como una estrategia colectiva de defensa ante un medio discriminatorio (Arizpe, 1978; Martínez y De la Peña, 2004).

Es así que contrario a la perspectiva de que los migrantes rurales se integrarían a la ciudad moderna, y a su aparente esquema individualista, con la inevitable desaparición de su cultura y relaciones sociales grupales, han sido estas relaciones y esquemas sociales previos con los que algunos migrantes rurales se han insertado en el ámbito urbano (Hirabayashi y Altamirano, 1991).²⁶

Hirabayashi y Altamirano (1991) consideran que cuando los migrantes llegan a la ciudad estos se insertan y desenvuelven en dos ámbitos diferentes –aunque complementarios- de relaciones sociales y culturales; por un lado están aquellas relaciones que se conforman *dentro del contexto del trabajo*, y por otro lado las que están *fuera del contexto del trabajo*. Al obtener un trabajo en el sector formal de la economía urbana el migrante crea nuevas redes sociales y culturales y tiene más probabilidades de desarrollar una conciencia más clara de su pertenencia a una clase social. En cambio, cuando laboran dentro de la red de parentesco esta conciencia de clase no es relevante o no se manifiesta dada la solidaridad que la red implica, y la cual es la base primordial de relaciones sociales *fuera del contexto del trabajo* (Hirabayashi y Altamirano, 1991: 28).

Las relaciones *fuera del contexto de trabajo* también están cruzadas por otros factores que permiten el desarrollo de procesos de *identificación* en la ciudad como el territorial (habitacional), pues su residencia en zonas marginales de composición social y cultural similar permite que desarrollen y compartan una cultura de vecindad,

²⁶ Aunque estos autores no se restringen al caso de migrantes indígenas, si hacen un especial énfasis en su particularidad cultural.

caracterizada por relaciones de solidaridad, lealtad, reciprocidad e intercambios; asimismo hay una tendencia entre los mismo migrantes del mismo origen territorial y cultural a residir en espacios o zonas contiguas en donde desarrollan su vida cotidiana (Hirabayashi y Altamirano, 1991: 29).

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

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

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

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

La particularidad sociocultural de la que son portadores los migrantes indígenas que arriban a las ciudades ha sido últimamente referida a sus particulares orígenes territoriales, mediante el recurrente uso de la metáfora de la *comunidad translocalizada*, que por efecto de la migración se extiende social y simbólicamente a la ciudad. De ello dan cuenta las ideas de “comunidades gemelas” (Lestage, 1998), “comunidades extendidas”, “comunidades extraterritoriales” (Oehmichen, 2000, 2005) y “comunidades transregionales” (Farfán, Castillo y Fernández, 2003). “Comunidades de migrantes” en las ciudades que precisamente se distinguen porque sus miembros mantienen fuertes relaciones de parentesco y paisanaje delimitadas por su origen territorial y quienes comparten y reproducen aún en el contexto urbano sus símbolos, valores, tradiciones e idioma propios; elementos y prácticas que además se transmiten y socializan entre los hijos de los migrantes que nacen y/o crecen en la ciudad entorno a

un ámbito doméstico y barrial de intensas relaciones intragrupalas o intraétnicas (Lestage, 1998; Farfán, Castillo y Fernández, 2003; 2005).

En este sentido, Lestage (1998) señala que los hijos de mixtecos en Tijuana conservan su identidad de pueblo (a diferencia de la identidad étnica),²⁷ pues aun y cuando en pocas ocasiones o nunca hayan visitado la comunidad de origen de sus padres estos se identifican como originarios de ese lugar, ya que en la ciudad aprenden y reproducen los esquemas culturales de sus padres pues están inmersos en un contexto (estructura familiar) social y cultural análogo al del lugar de origen y de relaciones cotidianas (Lestage, 1998: 218).

Lugar de destino donde los hijos de los migrantes socializan los valores comunitarios y patrimonio cultural de sus padres (Lestage, 1998: 228). Para Lestage la identidad de pueblo se transmite mediante dos mecanismos interrelacionados: 1) mantenimiento de la cohesión grupal de los paisanos en el lugar de destino mediante la reagrupación residencial, laboral y escolar; y 2) por la preservación del sistema de parentesco y alianza, mediante la reproducción de la endogamia y la virilocalidad (Lestage, 1998: 221).²⁸

Entonces la “visible” concentración residencial de algunos grupos indígenas en las ciudades recuerdan a ese tradicional objeto de estudio de la antropología, *la comunidad* (congregada espacialmente), cuyos miembros ahora se trasladan a la ciudad y se vuelven a concentrar en ella –pues comparten un mismo origen territorial-.

²⁷ Esta autora distingue entre identidad de pueblo e identidad étnica, la primera remite al sentimiento de pertenencia al lugar de origen de los padres al igual que compartir los esquemas culturales tradicionales, y la identidad étnica supone la toma de conciencia étnica pero en contraste con la sociedad local no-india o por reivindicaciones sociales y políticas en el contexto fronterizo donde su *diferencia étnica* se hace relevante (Lestage, 1998).

²⁸ Sánchez (1998) analiza los procesos de reproducción de la identidad étnica entre la segunda generación de migrantes zapotecos originarios de los Valles Centrales de Oaxaca, residentes en la ciudad de México desde los años treinta y cincuenta, y muestra que gracias a la influencia de las asociaciones que los migrantes formaron para mantener una intensa comunicación y vínculos (ingerencia política) con la comunidad de origen sus hijos pudieron conocer y familiarizarse con la estructura y la vida de la comunidad de origen de sus padres, con los cuales se sienten identificados y con quienes comparten un sentido de pertenencia a ella. Sánchez considera que la reproducción de la identidad entre las segundas generaciones es viable si se lleva a cabo una fuerte socialización de los elementos culturales de los familiares y parientes (Sánchez, 1998: 239).

Sin embargo, contrario al papel que se le ha otorgado al territorio de origen como marcador sustantivo de la pertenencia social y cultural de los migrantes indígenas en la ciudad, Martínez y De la Peña (2004) argumentan, a través del concepto de *comunidad moral* (que retoman de Abner Cohen, 1989), que los sentidos y límites de pertenencia social y cultural que estos configuran en el lugar de destino refieren más a su participación en un entramado de relaciones sociales que a una mera membresía al lugar de origen; por lo que sus sentidos de pertenencia social y cultural no se circunscriben a un lugar físico específico, sino al conjunto de deberes y obligaciones morales de solidaridad y reciprocidad, así como a los contenidos afectivos-emotivos y elementos significativos de sus relaciones sociales (Martínez y De la Peña, 2004: 91).

Sin denostar el papel que el territorio de origen tiene como símbolo en las representaciones sociales de los migrantes, estos autores confirman que son las relaciones sociales, simbólico-materiales y afectivas en las que los migrantes mantienen sus propios sentidos de pertenencia a su grupo de origen, pues en ellas se desenvuelven sus dinámicas sociales en la ciudad, en las cuales conservan una lógica de interacción grupal y colectiva (Martínez y De la Peña, 2004: 94).

Pero la concentración residencial de unos cuantos grupos de indígenas en la ciudad opaca y hace casi “invisibles” a aquellos migrantes indígenas que viven dispersos en el espacio urbano como el caso de los tenek que arriban al AMM (Durin y Moreno, s/f); indígenas que en apariencia se “diluyen” en el mercado laboral y espacio residencial urbanos, dentro de una gran masa social urbana y mestiza.

1.2.2. La migración indígena al Área Metropolitana de Monterrey

Ya Farfán y Castillo (2001) definieron dos tipos de patrón de asentamiento entre los migrantes indígenas en el AMM; por un lado el *congregado*, el cual implica una residencia compartida y de carácter vecinal con familiares, parientes y paisanos, es decir, varias familias o grupos de familias concentradas contiguamente en barrios urbanos, y por otro lado el “*disgregado*”, en el que hay una residencia compartida pero no vecinal, es decir, aquellos individuos o familias que viven “disgregadas” en diversas colonias de la ciudad (Farfán y Castillo, 2001: 176, 184). Estos tipos de residencia fueron posteriormente retomados por Durin (2006) y los delimitó aún más de acuerdo a su inserción laboral, y quien los denominó como residencia *conglomerada* y *dispersa*, y agregó un tipo diferente: la residencia “*aislada*”, para el caso de mujeres solas que trabajan en los servicios domésticos y que residen la mayor parte de la semana en los mismos lugares de trabajo, en el cual agregó un subtipo denominado residencia “de fin de semana” dada su tendencia de residir los días de descanso en espacios ocupados por parientes, paisanos y amigos (Durin, 2006: 159, 160).²⁹

1.2.2.1. Los congregados

Los primeros estudios sobre migrantes indígenas en el AMM se enfocaron en aquellos grupos que como parte de sus propios procesos migratorios y de interacción con la sociedad urbana se han concentrado residencialmente en la ciudad, como lo son los casos de mixtecos procedentes de Oaxaca asentados en el municipios de Juárez (Anguiano, 1997; Rodríguez, 2002; Castillo, 2003; Farfán, Castillo y Fernández, 2003), los otomíes del sur de Querétaro ubicados en dos colonias del norte de Monterrey

²⁹ Posteriormente Durin, Moreno y Sheridan (2007) ampliaron las definiciones propuestas por Durin (2006). El asentamiento *congregado* se compone de mínimo 20 familias (compuestas de aproximadamente 5 miembros) originarias de una misma comunidad; el asentamiento *disperso* es compuesto por unidades familiares ubicadas en colonias marginales de la ciudad; el asentamiento *aislado* es compuesto por mujeres que trabajan como empleadas domésticas “puertas adentro” en lugares residenciales de familias de altos ingresos (Durin, Moreno y Sheridan, 2007: 34, 36, 37).

(Farfán, Castillo y Fernández, 2003; 2005) y nahuas del norte de Veracruz asentados originalmente en el municipio de Guadalupe (Farías, 2003). Todos estos trabajos no sólo registraron los procesos migratorios de estos grupos sino que tuvieron como principal tópico el asunto de la identidad étnica, analizada en torno a procesos de cambio cultural y reproducción étnica.

Por un lado, Rodríguez (2002) afirmó que, a pesar de estar establecidos en enclave, los mixtecos se encuentran en medio de un proceso lento y gradual de “descaracterización étnica” (concepto de Bartolomé y Barabás, 1999), es decir, en un proceso de alejamiento de sus tradicionales formas de vida y cultura en relación con su creciente aceptación de la cultura ‘mestiza’ y rechazo a la propia cultura para evitar ser blanco de trato racista y discriminatorio (Rodríguez, 2002: 104, 107). Por otro lado, en estudios posteriores hemos argumentado que estos mismos migrantes mixtecos así como los otomís no sólo conservan sino que reproducen, de manera diferente, su cultura y su identidad étnica en el contexto urbano (Castillo, 2003; Farfán, Castillo y Fernández, 2003; 2005).

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

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

Dichos referentes también son abordados por Farías (2003) entre nahuas originarios de Veracruz, congregados en los márgenes de un río en el municipio de Guadalupe. Farías plantea que el asentamiento colectivo de los nahuas cerca del río no sólo facilitó la migración de algunos miembros de este grupo, pues allí encontraban espacio de residencia sin necesidad de pagar servicios y renta por su condición irregular, sino que también les ayudó en su proceso de adaptación al medio urbano, ya que el entorno físico en el que se asentaron los remitía simbólicamente a su comunidad de origen la cual también está establecida cerca de un río (Farías, 2003: 101, 107, 129, 130). Para Farías las características naturales del nuevo lugar de residencia, además de proporcionarles un sentimiento de seguridad ante una ciudad amenazante, les otorgaba la posibilidad de reproducir ciertas prácticas culturales y actividades cotidianas similares a las del lugar de origen, por lo que su asentamiento colectivo fortaleció su identidad y sus lazos simbólicos con el lugar de origen (Farías, 2003: 129, 130).

Pero a estas formas de adaptación, de identificación y de diferenciación étnico-local en el espacio urbano, los indígenas han agregado aquellas representaciones que les han dotado los sectores urbanos con quienes interactúan, adoptando nuevos referentes de identidad colectiva intra e interétnica. El caso de los otomís es muy claro. Algunos vendedores otomís han asumido el mote peyorativo de “semilleros” con el que una parte de la sociedad urbana los distingue como indígenas, pero el cual han adoptado en su favor, pues se han integrado como sindicato de “semilleros” a una central obrera que les

otorga protección en su actividad comercial. En el espacio vecinal algunos jóvenes otomís han conformado una banda (“pandilla”) en reacción y contraste a otras bandas, lo cual ha supuesto su adopción de nuevas prácticas, símbolos y valores que entran en conflicto con el esquema moral de la sociedad tradicional (Farfán, Castillo y Fernández, 2005).

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

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

1.2.2.2. Los dispersos

Durin y Moreno (s/f: 35-45, 46-51) han confirmado que en el AMM se han configurado dos tipos de residentes indígenas, aquellos asentados de forma congregada y que se especializan en la venta ambulante, como los casos anteriormente mencionados, y aquellos otros indígenas que logran acceder, además del sector informal, al sector formal de la economía urbana e integrarse a la gran variedad de opciones residenciales de la ciudad, pues responden a las condiciones de un mercado laboral urbano. Se trata principalmente de indígenas náhuatl y tenek procedentes de la Huasteca, quienes cuentan con niveles de educación básica y media básica y que viven dispersos en la ciudad, ya sea dentro de los lugares de trabajo como las servidoras domésticas en colonias de clase alta, o en las diversas colonias populares y marginales del AMM cerca de sus lugares de trabajo en la industria y el comercio (Durin y Moreno, s/f: 46-51).

Los estudios sobre esta población dispersa se han centrado en el papel que las redes sociales desempeñan en el proceso migratorio pero sobre todo en la vida y dinámicas urbanas de los indígenas en la ciudad. En las conclusiones generales de Cano (2006) en su estudio sobre las percepciones y expectativas de padres indígenas migrantes en torno a la educación formal de sus hijos, el cual realizó entre dos familias “huastecas”³⁰ asentadas de forma dispersa en el norte del AMM, este autor define dos ámbitos superpuestos de relaciones sociales y económicas en el caso de estas familias; por un lado, en torno a un contexto “estructural” socioeconómico dadas sus condiciones de inserción laboral y residencial en la ciudad, y por otro lado, en torno a un contexto “étnico” de intensas o mínimas relaciones de parentesco y paisanaje (la *comunidad moral*) en el contexto urbano (Cano, 2006: 112).

Así, Cano (2006) señala que la familia que mantiene fuertes relaciones de parentesco y paisanaje en la ciudad tienen menores expectativas en la continuidad de la

³⁰ Con el término “huastecas” Cano (2006) se refiere a nahuas de San Luis y nahuas de Veracruz.

educación formal de sus hijos pues su futura inserción laboral contara con la solidaridad de sus vínculos intraétnicos, en cambio, en el caso de la familia que cuenta con menores relaciones intraétnicas en la ciudad, los padres tienden a percibir la educación formal de sus hijos como un recurso importante para su inserción laboral y movilidad social en la ciudad (Cano, 2006: 113).

Sin embargo, es importante aclarar que las redes sociales entre los migrantes no se circunscriben únicamente a las relaciones de parentesco y de paisanaje, por mucho muy importantes, sino también las relaciones y los vínculos generados en el lugar de destino, los que de acuerdo a las circunstancias pueden constituirse como fundamentales para que los migrantes desarrollen satisfactoriamente su estancia en la ciudad.

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

Y por otro lado, Durin confirma que algunos migrantes indígenas entablan relaciones de amistad fuera del grupo de origen, en torno a su identidad laboral, lo cual les permite contar con un repertorio de información y ofertas de trabajo (Durin, 2006: 160-162, 164-166), así como a través de la solidaridad de género (Durin, 2006: 166, 167). De esta manera Durin afirma que las relaciones fuera de los vínculos primordiales –de parentesco y paisanaje- también repercuten de manera sustancial en las formas de inserción urbana de algunos migrantes indígenas y también en la reproducción de su

identidad étnica, pues son las relaciones interétnicas las que les “permiten reevaluar cuáles son los límites de lo ‘propio’ respecto de lo ‘ajeno’ ” (Durin, 2006: 168).

Uno de los sectores más importantes de migrantes indígenas es conformado por una enorme cantidad de mujeres jóvenes que se ocupan en el servicio doméstico “puertas adentro”, tipo de inserción residencial y laboral que ha sido definida por Durin como una residencia “aislada”, pues prácticamente viven en casa de sus empleadores (Durin, 2006: 159).

En el caso de las empleadas domésticas Chavarría (2005) encontró que todas habían migrado a través de redes femeninas, es decir, con la ayuda de primas, tías, hermanas y amigas, quienes primero las invitaron a ir a la ciudad y las colocaron en el empleo doméstico y posteriormente les ayudan a adaptarse al medio urbano, a conocerlo y a aprender a moverse en él. Red en la cual las mismas mujeres encuentran no sólo apoyo para su movilidad e inserción laboral sino también una fuente de relaciones y sociabilidad en la ciudad, que les brindan, a su vez, un apoyo emocional para poder sobrellevar los sentimientos de tristeza durante los primeros días lejos de su familia, así como un marco de solidaridad y seguridad para enfrentar los peligros y violencia (de género, laboral y social) de la que son víctimas (Chavarría, 2005: 34, 35).

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

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

Pero el no mostrarse como sujetos étnicos hacia los *otros* es contrario hacia el interior del grupo de origen, dentro del cual comparten y vivencian sus propios sentidos de identidad étnica entorno a momentos y lugares específicos. Esto fue de interés para Díaz (2007) en su estudio sobre las empleadas domésticas indígenas que frecuentan durante los fines de semana la Alameda Central Mariano Escobedo ubicada en el centro de la ciudad de Monterrey. La investigación de Díaz (2007) se centró en conocer los usos que los indígenas, específicamente, las empleadas domésticas “puertas adentro” le han dado a la Alameda; lugar que, por su misma presencia, se ha convertido en un espacio reconocido por ellos mismos y por la sociedad local como un lugar característico de indígenas.

Díaz encontró que la Alameda es un espacio estratégico del proceso migratorio e interacción social de mujeres y hombres jóvenes indígenas nahuas y tenek en la ciudad. Por lo que propone definir a la Alameda como un “nodo” de acuerdo al uso que los migrantes hacen de ella, como espacio donde intercambian información y apoyo para la migración, pues para muchos migrantes sirve como punto de de arribo en la ciudad y de recibimiento de los recién llegados. Pero también es un espacio vivido, pues es un lugar de diversión, de encuentro y de flirteo, donde los jóvenes hacen uso de sus propias lenguas, y desde el cual las mujeres migrantes experimentan la vida urbana mientras se casan. Con ello argumenta que los migrantes indígenas han apropiado la Alameda dadas

las características de inserción laboral y residencial “aislada” de las mujeres, que no les permite contar con un espacio propio en la ciudad (Díaz, 2007).

Con todo esto Díaz considera que para los migrantes la Alameda se ha convertido en un espacio privilegiado donde refuerzan sus lazos sociales y su sentido de pertenencia étnica y comunitaria. Sin embargo, la notable presencia de indígenas en este espacio tradicional del centro de la ciudad de Monterrey, ha provocado su estigmatización por la sociedad local, el cual ya es popularmente reconocido mediante diversos mote de fuertes connotaciones racistas, que lo caracterizan a partir de las representaciones que sobre sus nuevos visitantes se han creado (Díaz, 2007).³¹

Otro de los enfoques sobre la población indígena dispersa ha girado en relación a las formas de reproducción sociocultural de los indígenas a un nivel intergeneracional en los ámbitos doméstico y laboral. En esta línea Prieto (2007) analizó las formas de socialización de niños indígenas urbanos, de ascendencia nahua y otomí residentes al norte del AMM, y que *participan* en las actividades económicas del hogar,³² para reconocer el papel que estas tienen en la conformación de su identidad de género y social en la ciudad (Prieto, 2007).

Prieto concluye que aunque los niños indígenas urbanos no vivan en la comunidad de origen de sus padres, es por medio de la imitación de las labores propias de su sexo que los niños reproducen el esquema tradicional holista de participación familiar infantil en el cual fueron criados sus padres, y lo cual se expresa en la participación de los niños y las niñas en las actividades económicas comerciales de sus padres o bien en el empleo doméstico para el caso particular de las niñas. Constata

³¹ En referencia a esto, a la Alameda se le llama también como “Alamegata” en alusión a la actividad laboral como empleadas domésticas que la mayoría de las mujeres desempeñan; se le llama “La Embajada de San Luis” en referencia al lugar de origen de sus visitantes; y se le llama “Nacalameda” de acuerdo al nivel social que se le atribuye a estos visitantes (Díaz, 2007).

³² Esta autora hace una fuerte crítica a los sectores institucionales que condenan y combaten el “trabajo infantil” pues con ello anulan el derecho que tienen los niños indígenas urbanos de aprender los conocimientos y habilidades que les serán útiles para desempeñarse en la vida adulta, además de cancelar el valor social, cultural y económico que la *participación* infantil, como ella propone llamar a sus actividades productivas, tiene dentro de estos grupos (Prieto, 2007).

entonces y describe cómo los niños participan en todas las actividades de la familia, incluida la laboral, como una característica sociocultural de los indígenas y del nivel económico en que viven (Prieto, 2007). Es así que la socialización que los niños indígenas experimentan en la ciudad les permite interiorizar los valores culturales propios del grupo étnico de origen tanto en el contexto doméstico como en el contexto laboral pero ahora en el ámbito urbano (Prieto, 2007).

Estos últimos estudios sobre migrantes indígenas dispersos y la presente investigación constatan que los procesos migratorios y las dinámicas sociales de los indígenas que viven dispersos en la ciudad se desarrollan en torno a sus relaciones sociales intra e intergrupales pero principalmente en los ámbitos laborales, doméstico y público, en los cuales se transmiten y refrendan los valores socioculturales propios del grupo de origen. Así preservan un sentido de pertenencia hacia la *comunidad moral* a pesar de la dispersión física, pues se han adaptado a las diferentes circunstancias de su inserción laboral y residencial urbana para mantener contacto, para solventar su vida en la ciudad, para insertarse a ella con ayuda de sus redes de origen pero dando cabida también a nuevas relaciones con otros actores urbanos con los cuales asumen negativa o positivamente viejas y nuevas formas de auto y heteroidentificación social y cultural.

Es así que hasta el momento y como aquí demostraré, en este trabajo planteo que la “invisibilidad” u *ocultamiento* de los tenek en el AMM responde a que sus condiciones de inserción residencial y laboral no han requerido de una proyección abierta de su *diferencia* sociocultural (como grupo de interés particular) ante la sociedad local. La propia diferencia étnica de los tenek es vivida de manera mas íntima y afectiva a un nivel de relaciones y vínculos intra e interétnicos cotidianos, en los espacios privados y públicos, domésticos, barriales y laborales, al interior de los grupos familiares, de parientes o paisanos y con otros grupos étnicos y mestizos con los que

entablan relaciones de cercanía y lejanía; relaciones signadas por sus *diferencias* y por sus *semejanzas*.

Pero antes, es necesario saber quienes son los tenek para entender sus formas de *identificación* tanto en la región de origen como en el lugar de destino.

1.2.3. La migración y la identidad de los tenek

Los huasteco-mayas (*tenek* o *cuextecas*) ocupan la planicie costera de México, que comprende el norte del estado de Veracruz y el sureste del estado de San Luis Potosí (Ruvalcaba, 1995: 63), grupo que se incluye en la región geográfica-cultural conocida como la Huasteca, cuyo nombre debe precisamente a la ocupación histórica de los tenek en ese territorio.³³ La Huasteca abarca el extremo sur de Tamaulipas, el sureste de San Luis Potosí y el norte de los estados de Veracruz, Hidalgo y Querétaro. Además de los tenek, en esta vasta región confluyen otros grupos etnolingüísticos como los náhuatl, los pames, los otomís, los totonacos y los tepehuas, así como también los mestizos.

1.2.3.1. La Huasteca potosina

En la Huasteca potosina los tenek se distribuyen en dieciocho municipios, once de los cuales concentran noventa por ciento de esta población, como Aquismón, Tanlajás, Ciudad Valles, Huehuetlán, Tancanhuitz de Santos, San Antonio, Tampamolón, San Vicente Tancuayalab, Tamuín y Ébano (Ávila, Barthas y Cervantes, 1995:12) (Mapa 1.1.). En 1990 había 68 170 hablantes de tenek en el estado de San Luis Potosí (Ávila, Barthas y Cervantes, 1995: 16) y para el 2000 aumentaron a 87 327 (INEGI, 2004: 247).

³³ En la época prehispánica en ese vasto territorio se asentó la así llamada cultura Huasteca, la cual conformó una de las grandes culturas mesoamericanas. En la actualidad los huasteco-tenek ocupan sólo una pequeña parte de esta gran región, lo cual fue resultado de diferentes procesos históricos. Durante la época prehispánica hubo un retroceso de la cultura Huasteca en su parte sur debido al avance de los nahuas, y durante la época colonial la cultura Huasteca se contrajo en su parte norte y este, en un primer momento debido al despoblamiento causado por las guerras de conquista, las cacerías de esclavos y las enfermedades y en un segundo momento (segunda mitad del siglo XVI) por las invasiones de los grupos chichimecas (Stresser-Péan, 1953 en http://cdi.gob.mx/ini/perfiles/perfiles/tenek/03_historia.html).

La Huasteca potosina esta configurada por varias microrregiones en las que se desenvuelven las dinámicas cotidianas de las localidades. Espacios microrregionales determinados por las condiciones geográficas y las vías de comunicación terrestre, la ubicación de los centros político-administrativos, así como de los centros de comercialización agropecuaria y de servicios educativos y de salubridad, además de los espacios de concentración del mercado de trabajo estacional. Es así que en la Huasteca potosina hay pequeños poblados que cuentan con escuelas, centros de salud, iglesias y mercados semanales que se localizan a la orilla de caminos vecinales y de terracería; pero también hay delegaciones y cabeceras municipales que concentran las principales actividades de acopio y distribución comercial que se ubican al borde de las carreteras federales y estatales que comunican la región, como lo son Ciudad Valles, Aquismón, Tancanhuitz, Tamazunchale, y Huichihuaya (http://cdi.gob.mx/ini/perfiles/perfiles/teneek/02_ubicacion.html).

Hasta unos años una de las principales características de los tenek ha sido su patrón de asentamiento semidiserso y disperso en localidades rurales con un rango promedio de población de 300 a 800 habitantes (http://cdi.gob.mx/ini/perfiles/perfiles/teneek/05_demografia.html); localidades que constituyen de forma variable a las diferentes comunidades indígenas, las cuales se pueden componer internamente de: a) parajes o secciones, las cuales se conforman por grupos familiares emparentados entre sí, los cuales a su vez pueden constituir un 1) barrio o anexo, que se caracterizan por ser las unidades político-administrativas internas de la comunidad ya que pueden contar con instancias de regulación interna autónomas, pero vinculadas con el gobierno comunitario, además de escuela y hasta un santo tutorial propio; y de 2) una cabecera o centro, el cual funge como el núcleo de población rector de la comunidad, donde comúnmente se ubican los servicios y una tienda, y donde también se localiza el lugar de festejos y la asamblea general (http://cdi.gob.mx/ini/perfiles/perfiles/teneek/04_identidad.html).

1.2.3.2. Economía huasteca y la emigración tenek

Los procesos socioeconómicos de la Huasteca han generado subsistemas de producción en la economía campesina indígena donde se han impuesto estrategias productivas de gran escala como la plantación comercial y la ganadería sobre la producción agrícola tradicional (http://cdi.gob.mx/ini/perfiles/perfiles/teneek/07_economia.html).³⁴ De acuerdo con el uso principal del suelo la Huasteca se subdivide en regiones productivas: ganadera, cañera para los ingenios, cañera del piloncillo, citrícola, cafetalera y forestal; las cuales se sobreponen unas a otras, aún dentro de un mismo municipio dadas las condiciones geográficas en donde se llevan a cabo (http://cdi.gob.mx/ini/perfiles/perfiles/teneek/07_economia.html).

Estas actividades se complementan con otras estrategias tradicionales de producción para el autoconsumo y la comercialización, que se basan en el uso de recursos propios: como el cultivo familiar de maíz y frijol, la recolección de diversas plantas comestibles y medicinales, ya sean silvestres o cultivadas en traspatio, al igual que la caza, la pesca y la cría de animales de traspatio. La procuración de estos bienes y su comercialización también se realizan en los días en que se instala el mercado semanal, mediante transacciones monetarias o trueque de productos en pequeñas cantidades. (http://cdi.gob.mx/ini/perfiles/perfiles/teneek/07_economia.html).

En la Huasteca conviven sistemas de producción agropecuaria donde se identifican claramente patrones de cultivo especializado. Los sistemas productivos de la Huasteca, en los que se encuentran las poblaciones tenek, son tres y los cuales son determinados por su misma geografía: zona baja, zona media baja y zona media alta (Ávila, Barthas y Cervantes, 1995: 14) (Tabla 1.1.).

³⁴ Entre los siglos XVII y XVIII los españoles y criollos basaron su dominio social, político y económico en torno a la ganadería y su consecuente expansión territorial hacia las tierras indígenas, cuya población fue relegada hacia las serranías, pero la cual alcanzó a obtener posesiones de bienes comunales en la sierra o las colinas. Pero a pesar de sufrir la reducción de su territorio los indígenas no experimentaron modificaciones sustantivas en su antiguo sistema de producción agrícola, que combinaba el autoconsumo en base al maíz, el frijol y la calabaza mediante el sistema de roza-tumba y quema (practicado hasta hoy), con la única variante de la introducción de la caña de azúcar durante la segunda mitad del siglo XVI para el pago del tributo (http://cdi.gob.mx/ini/perfiles/perfiles/teneek/03_historia.html).

Tabla 1.1. Regionalización de los sistemas productivos entre los tenek de la Huasteca potosina

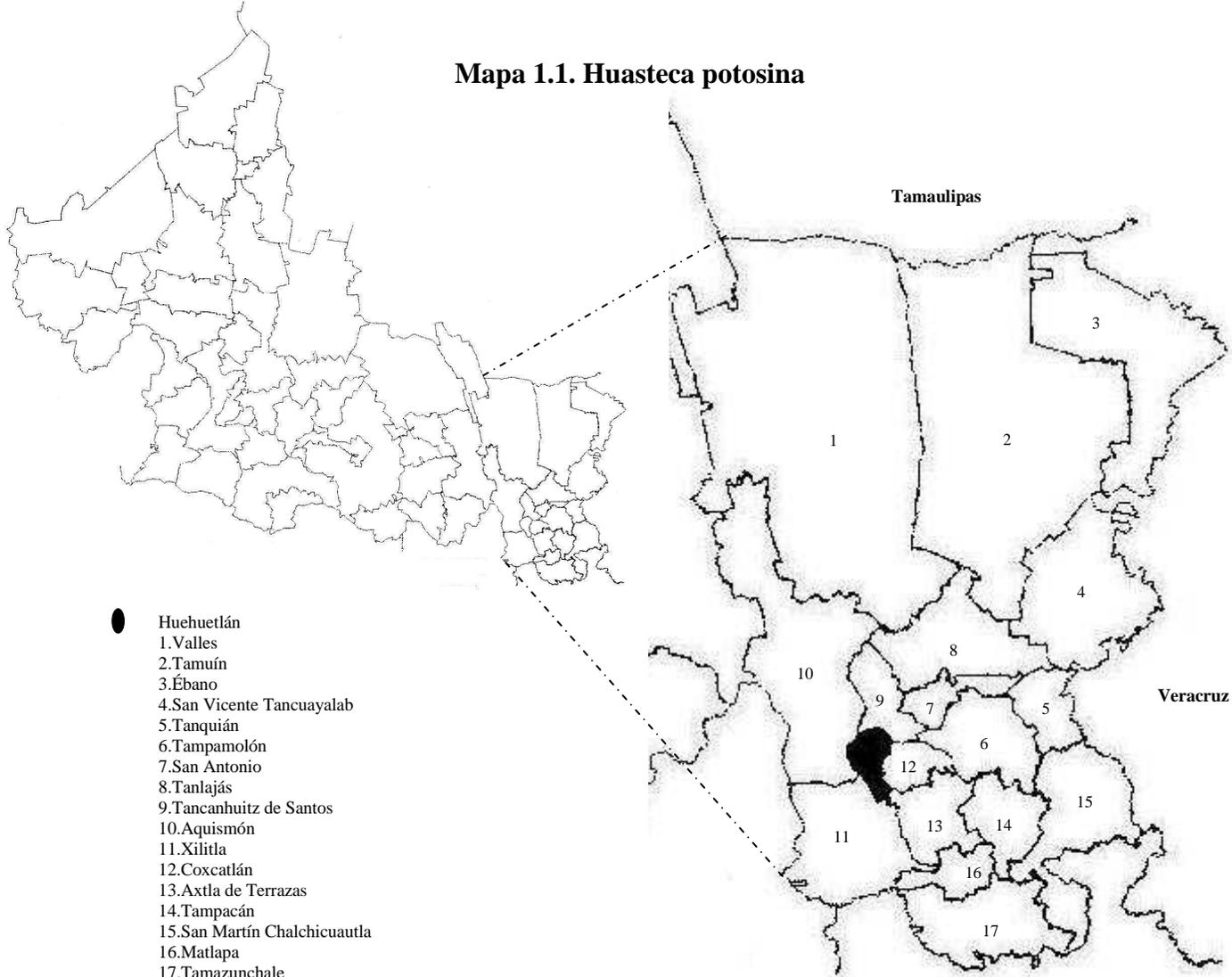
Zona	Ubicación	Sistema de producción
Zona baja (valles y planicies)	Valles, Tamuín, Ébano, San Vicente Tancuayalab y Tanquián	sistema base: ganadería y caña de azúcar combinando: actividades de traspatio y recolección
Zona media baja	Tancanhuitz, Huehuetlán, San Antonio, una porción de Tanlajás y Tampamolón	sistema base: naranja y caña de azúcar con trabajo jornalero combinando: actividades de milpa, traspatio y recolección
Zona media alta (sierra)	Aquismón	sistema base: café con trabajo jornalero combinado: actividades de milpa, traspatio y recolección

Fuentes: Ávila, Barthas y Cervantes (1995: 14) (http://cdi.gob.mx/ini/perfiles/perfiles/teneek/07_economia.html)

La economía de los tenek se basa en la agricultura destinada para el autoconsumo y para el mercado. Sin embargo, existe una mayor dependencia de los cultivos de plantación como café, caña de azúcar y cítricos, cuya variabilidad de sus precios en el mercado provoca una gran inestabilidad en la economía de los grupos domésticos (Ávila, Barthas y Cervantes, 1995: 52, 53).³⁵

³⁵ La composición del ingreso familiar es un indicador palpable de la gran dependencia de los grupos domésticos de las actividades de plantación comercial y del trabajo asalariado, pues hasta el 95% por ciento de los cultivos de plantación es destinado para la venta, la cual supone ingresos familiares promedio de 36% por la naranja, un 48% por la caña para piloncillo, 60% por la venta de café y 24% por la venta de la caña de azúcar (http://cdi.gob.mx/ini/perfiles/perfiles/teneek/07_economia.html).

Mapa 1.1. Huasteca potosina



- Huehuetlán
- 1. Valles
- 2. Tamuín
- 3. Ébano
- 4. San Vicente Tancuayalab
- 5. Tanquián
- 6. Tampamolón
- 7. San Antonio
- 8. Tanlajás
- 9. Tancanhuitz de Santos
- 10. Aquismón
- 11. Xilitla
- 12. Coxcatlán
- 13. Axtla de Terrazas
- 14. Tampacán
- 15. San Martín Chalcicuaotla
- 16. Matlapa
- 17. Tamazunchale

Tamaulipas

Veracruz

Hidalgo

Existen dos factores determinantes de la emigración huasteca, 1) por un lado la ya permanente crisis de la economía campesina y rural, que en la región se caracteriza por un modelo agrícola extenuado y en crisis; y 2) por el otro, la presión demográfica sobre la tierra, que impide el acceso de las nuevas generaciones a las tierras de cultivo, que obliga a los jóvenes a recurrir al trabajo asalariado como jornaleros, ocupación que llega a representar hasta la mitad de la población económicamente activa en la mayoría de las comunidades. Actividad a la que también se ven obligados a realizar quienes tienen tierra pues las pocas hectáreas que cultivan y las técnicas de cultivo que emplean no alcanzan a reeditar el mínimo suficiente para el sostenimiento de la familia (http://cdi.gob.mx/ini/perfiles/perfiles/teneek/06_migracion.html).

Es en este contexto donde los movimientos migratorios, temporales o definitivos, se han convertido en estrategias vitales para la reproducción de la población, y son principalmente los jóvenes quienes salen de sus comunidades para trabajar en centros urbanos en las ciudades del estado de Tamaulipas, pero principalmente en Monterrey, México, Guadalajara, algunas ciudades de los Estados Unidos y a las zonas productoras de hortalizas dentro de la misma Huasteca potosina y tamaulipeca, así como a la zafra y zonas ganaderas (Ávila, Barthas y Cervantes, 1995: 52, 53; (http://cdi.gob.mx/ini/perfiles/perfiles/teneek/06_migracion.html)).

Sin embargo, la migración tenek también surge de factores más profundos, como la lucha histórica por la tierra. Rubio, Millán y Gutiérrez (2000) afirman que entre los años cuarenta y setenta del siglo XX, la expansión de la actividad ganadera en las Huastecas generó una oleada de violencia debido a la ocupación de tierras por parte de grupos mestizos,³⁶ violencia que se ha convertido en un factor determinante de

³⁶ A finales del siglo XIX la defensa de sus tierras, ya sea en el reclamo para su restitución o para protección de las que aún tenían, generaron diversos conflictos importantes que se resolvieron diferencialmente a favor o en contra de las comunidades, conflictos que se mantuvieron latentes hasta su resurgimiento en la década de 1970 del siglo XX, etapa en la que se gestó un movimiento social llamado Campamento Tierra y Libertad, el cual fue de enormes proporciones y alteró la estructura agraria de varios municipios de la región (http://cdi.gob.mx/ini/perfiles/perfiles/teneek/03_historia.html).

expulsión de la población indígena (además de la consecuente presión demográfica sobre la poca tierra que se reparte) (Rubio, Millán y Gutiérrez, 2000: 48).

1.2.3.3. Cosmovisión e identidad tenek en el espacio social

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

Son precisamente estos elementos los que conforman la cosmogonía del grupo, como Dhipak (el maíz), el Dios Trueno que habita en las cuevas,³⁷ lugares que también son entrada al inframundo, donde habitan los señores de los lugares, los *litsi* (en las cuevas, pozos y cués), anteriores moradores de la tierra que ahora ocupan los tenek. Elementos y seres todos con los que los tenek establecen relaciones de respeto y reciprocidad mediante ofrendas, danzas y rituales para procurar el bienestar (buena cosecha, buen clima, salud) y evitar los males (Valle, 2003b: 185-186). Y cuyos intermediarios privilegiados son los curanderos, los brujos, a los cuales se les debe respeto, pues ellos entablan comunicación con las divinidades y los seres para provocar el mal o buscar el bien y la curación.

Es así que el mundo tenek se orienta entre el este (lugar del bien) y donde se encuentra la comunidad (casa, capilla, galera) y el *teelom* (la milpa, los pozos, las veredas de la comunidad y los arroyos cercanos), y el oeste (lugar del mal), todo aquello

³⁷ El creador es el Dios Trueno, abuelo de los huastecos, representa el origen (Valle, 2003b: 182).

que esta fuera de la comunidad, el *thimalon* (“la naturaleza”), el *alte* (“el monte”, es decir, los valles, la serranía, las cuevas, y donde habitan los animales) (Alcorn, 1982 en Valle, 2003a: 237-238). A estos espacios y elementos también se integran sus antepasados (los muertos) con los cuales mantienen contacto mediante la ritualidad, y con los diversos actores con los que comparten el territorio y con quienes han establecido relaciones diferenciales que se proyectan en sus mismas representaciones sociales y espaciales (Valle, 2003a: 260; Ariel de Vidas, 2003b: 240).

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

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

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

1.2.3.4. Relaciones interétnicas e identidad tenek: entre la diferencia y la desigualdad

Los tenek comparten el territorio con diferentes grupos socioculturales y centraré la exposición con sólo algunos de ellos, los nahuas y los mestizos. Con los nahuas - primeros conquistadores de los tenek- han llevado relaciones conflictivas que se expresan en las formas de nombrarlos por parte de los tenek, como cercanos a la naturaleza *kapul coa* (come rana) o *thak thsam* (culebra blanca), palabra que también posiciona a los nahuas en una escala superior a los tenek pues su color de piel blanca se asemeja a la de los mestizos, y con ello se considera que los nahuas son más propensos a aculturarse, a aprender español, a convertirse a otra religión y dejar la cultura tradicional. De esta manera los nahuas son vistos por los mismos tenek y los mestizos como más abiertos al exterior (Valle, 2005: 95; 2003a: 236; Ariel de Vidas, 2003b: 387).

Tanto en Veracruz como en San Luis Potosí se considera que los tenek expresan un carácter más apacible o tímido, poco protagonista, contrario a los nahuas quienes se muestran como más dinámicos y emprendedores, de carácter fuerte y belicoso. En este sentido, los pames notan que los tenek no se defienden de las agresiones y que en cambio los nahuas y sus mujeres son más violentos (Ariel de Vidas, 2003b: 387). Esto último hace considerar que los nahuas tienen un carácter más fuerte (visto también por los mestizos), pues son más propensos a responder las agresiones con violencia, caso contrario de los tenek quienes se asumen como personas más tranquilas y alegres (Ariel de Vidas, 2003b: 387).

En este sentido, Ariel de Vidas (2003a) afirma que la identidad étnica, el sentimiento de pertenencia étnica, en el caso de nahuas y tenek de la Huasteca veracruzana, es vivida de manera cotidiana y no sólo surge en momentos de reivindicaciones sociales, culturales y políticas ante un grupo dominante (los mestizos);

es decir, la diferencia cultural y social es conciente y vivida en el contacto y la cotidianeidad, la propia *indianidad* se vive sin necesidad de resaltar las diferencias. Por ello esta autora asegura que la pertenencia étnica es constituida por los referentes culturales comunes o colectivos a un nivel intraétnico, es decir, los elementos y símbolos que son compartidos por el grupo y con los cuales expresan las diferencias y límites de pertenencia y que delimitan a ambos grupos entre sí (nahuas y tenek) y que son manifestados como propios del grupo ante los otros, sean otros grupos indígenas o los mestizos (Ariel de Vidas, 2003a: 21-24).

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

Los tenek ven a los mestizos como personas que poseen riqueza, cualidad considerada mala por los tenek. Es así que enriquecerse, ascender económicamente, es considerada como una tarea individual y aventurada que trastoca un orden igualitario, y lo cual es sancionado por la misma comunidad a través de la envidia y la brujería como medios reguladores (Valle, 2003a: 288). Entre los tenek hay un mito que dice que su pobreza es producto de sus malas acciones y por tanto su castigo ha sido el de ser pobres (Valle, 2005: 89) y cuando un indígena se enriquece es porque realiza actividades propias de los mestizos, como la ganadería o el acaparamiento (de productos agrícolas), riqueza que supone el surgimiento de las envidias y por tanto amenaza la solidaridad interna del grupo (Valle, 2005: 89-90).

La función de los brujos y de los curanderos -quienes han establecido una especie de pacto con los seres del inframundo- conforman un mecanismo de regulación

social en donde la envidia se coloca como el principal motor de los males y las curas de las personas, pues son las enfermedades y la misma la muerte como se asegura la igualdad social entre los miembros de la comunidad (Ariel de Vidas, 2003b: 283). Ante esto, se concibe que el acceso al dinero es riesgoso e inmoral y la pobreza es una opción sostenible y no una fatalidad intolerable (Ariel de Vidas: 2003b: 418).

Esta “ideología de clase” se puede confirmar con la autodenominación *ch’ojontal tenek*, “el pobre que habla tenek” usada entre los tenek veracruzanos (Ariel de Vidas, 2003b: 199). Los tenek procuran no ostentar las posesiones materiales para no provocar la envidia de los demás. Se entiende que cuando salen (emigran) de la comunidad sólo van a conseguir dinero para financiar algún evento importante de su vida, no para mejorar su estatus económico (Ariel de Vidas, 2003b: 258). Así la identidad tenek se basa en la asunción de su inferioridad, en ocupar una posición subordinada dentro de la estructura social de la región. Esto también se muestra en las denominaciones que los tenek les dan a los mestizos como *laab*, el cual es un componente reverencial de su propia lengua, lo cual denota una relación de respeto hacia los mestizos, quienes por el contrario los desprecian (Ariel de Vidas, 2003b: 200).

En este sentido la identidad tenek se configura dentro de un contexto donde las relaciones sociales son definidas por la desigualdad social y signadas por la diferencia cultural y cuyos actores forman parte de una “normalidad social”. Esto no descarta en ningún momento las relaciones asimétricas o de conflicto existentes entre indígenas y mestizos, pero los problemas que existen entre ellos no se expresan de forma étnica o con contenido indianista, sino más bien en torno a ideologías de clase (Ariel de Vidas, 2003a: 22).

Esto muestra el enorme peso ideológico y cultural que las categorías étnicas tienen en las concepciones acerca de la conformación de la sociedad regional, por ende de las posiciones que estos actores asumen de ellas de acuerdo al lugar que ocupan en el

espacio, la estructura económica y el entramado de relaciones sociales, donde, al parecer, los tenek asumen su histórica inferioridad como un rasgo sociocultural intrínseco. Así los tenek se ven como inferiores por ser pobres ante los mestizos de las cabeceras municipales, quienes son vistos como los ricos, ganaderos y comerciantes (Valle, 2005: 78), y con quienes comúnmente establecen relaciones empleado-patronales, y cuando un tenek realiza esas actividades se considera que se está mestizando y alejando del grupo.

1.2.3.5. La identidad tenek en torno a la emigración

Los migrantes son la representación misma de aquellos que se alejan del grupo por los cambios visibles que muestran al regresar. Comúnmente llegan con dinero y ropa diferente, con cortes de cabello “extrafalarios” (en el caso de los hombres jóvenes) y maquillaje (las mujeres), además quieren comer diferente y en algunas ocasiones se niegan a hablar la lengua. Todo esto contrasta de forma importante con las concepciones tradicionales y prácticas sobre el cuerpo, la etiqueta y la alimentación que, además del territorio, son parte fundamental de las culturas étnicas de la región (Valle, 2005: 62) y que son relevantes en la definición de la identidad misma.

Aunque en muchos casos los migrantes son vistos con desconfianza pues son vistos como detractores de su identidad étnica y porque amenazan las tradiciones de la comunidad, a un nivel de relaciones sociales se les sigue considerando como miembros de la comunidad, pues se les reconocen sus derechos de propiedad, de sangre y de residencia, los cuales finalmente les dotan de adscripción comunitaria. A los migrantes se les asocia con los mestizos por los elementos que usan como la ropa, el automóvil y la televisión, por lo que también se les ve como “ricos” pues superan la media de la comunidad, ya que su migración les permitió invertir su dinero e iniciar negocios propios como tienda, caseta de teléfono o medios de transporte; y algunos otros han

importado elementos nuevos de política, religión y educación (maestros o profesionistas) (Valle, 2005: 124-125). Pero la comunidad también reconoce y promueve los valores positivos que traen los jóvenes migrantes, como el mejor uso del español que les ayuda a enfrentar mejor a los mestizos de la región, su vínculo con el mercado laboral y su conocimiento de la ciudad (Valle, 2005: 119).

Para Ariel de Vidas (2003b) en los lugares de destino de los migrantes tenek existe una suerte de ocultamiento de su identidad étnica pues en la comunidad el tenek se reconoce como tal y en la ciudad se reconoce como “ser de origen huasteco” (Ariel de Vidas, 2003b: 198). Esta autora registró que los tenek de Tantoyuca que se dirigen a trabajar de forma temporal en los alrededores de la ciudad de Pánuco evitan hablar tenek frente a los mestizos, como una forma de no evidenciar su origen étnico, pues considera que no es pertinente en un contexto de interacción social donde los tenek no perciben una oposición antagónica entre ellos y los mestizos, confrontación que sí sucede en su zona de origen, en donde mantienen constantemente sus fronteras étnicas frente a los mestizos de Tantoyuca. Por lo que la autora afirma que “las fronteras étnicas [...] no son fijas y se desarrollan según la interacción social y no según alguna esencia reificada” (Ariel de Vidas, 2003b: 119).

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

Es por ello que para realizar esta investigación sobre la *identificación* de los migrantes tenek primero había que considerar, metodológicamente, el marco sociocultural y socioeconómico de partida. Pero antes, es necesario exponer el fundamento teórico-metodológico de la *identificación* como la base analítica del estudio.

1.3. Metodología

En este apartado me interesa exponer las bases teórico-metodológicas del estudio, así como describir las etapas de mi trabajo de campo y compartir las reflexiones que influyeron en mi propio proceso intelectual y personal de investigación.

1.3.1. La *identificación* de los tenek. El análisis situacional de la identidad entre migrantes indígenas

Giménez (1993) apunta que las identidades requieren de un reconocimiento intersubjetivo para fundar su propia unidad; dicha unidad se apoya sobre la pertenencia de los sujetos a un grupo, es decir, sobre la posibilidad de situarse en el interior de un sistema de relaciones (Giménez, 1993:71), o como señala Giddens (2000), la identidad se basa en el contacto con los *otros*, en donde la capacidad refleja del individuo es esencial para la constante definición de su propia identidad -su continuidad en el tiempo y en el espacio-, capacidad que le permite posicionarse y autodefinirse en contextos cambiantes, es decir, “salir adelante” en las situaciones de la vida social (Giddens, 2000). De manera similar, Giménez afirma que la identidad no es una esencia inmutable, sino un proceso activo y complejo e históricamente situado (Giménez, 1993: 72).

Para Giménez (2000) la pertenencia social de los sujetos supone su inclusión a una colectividad, pero principalmente a la apropiación e interiorización, aunque sea parcial, del complejo simbólico-cultural que caracteriza a tal colectividad como distintiva, así como de sus representaciones sociales. Pero esta pertenencia también puede tener diferentes grados, puede ser meramente nominal o periférica, por lo que dicha pertenencia no niega la posibilidad del disenso (Giménez, 2000: 53, 54). En este sentido, considero importante mencionar que desde dentro de la colectividad o fuera de

ella, existe una tendencia ideológica o cognitiva a representar a las colectividades sociales como uniformes y homogéneas, representaciones que pretenden la exaltación de los atributos que los asemejan, y por tanto que los distinguen de *otros*. Desde esta perspectiva Fossaert (1983, citada en Gall, 2004: 223) define la identidad colectiva como una percepción compartida por los miembros de un mismo grupo que se visualizan como un “nosotros” relativamente homogéneo y que se opone a los “otros” (un grupo externo).

Sin embargo, Giménez (2000) aclara que las identidades colectivas no necesariamente están vinculadas a un grupo organizado, ni tampoco derivan inevitablemente en acción colectiva, y mucho menos las identidades colectivas suponen que los sujetos compartan de manera unívoca el conjunto o universo de representaciones sociales del grupo, pues esta identidad no es totalizante, no abarca por completo las dimensiones o campos en los que los sujetos se desenvuelven, por lo que la identidad colectiva no supone la despersonalización o uniformización de los sujetos (Giménez, 2000: 62)

Con todo esto, considero que la identidad supone todo aquello que *asemeja* a los sujetos dentro de una colectividad de la cual sienten que forman parte, y con la cual se *diferencian* ante aquellos externos al grupo. Pero en base a esto y como principio, considero que la identidad no sólo implica aquello que *asemeja* a los sujetos sino también aquello que los *diferencia* unos de otros, tanto dentro de una colectividad como fuera de ella. Por lo que la identidad implica todo aquello que *asemeja* y *distingue* al sujeto dentro de un grupo de pertenencia, pero también supone aquello que lo *diferencia* y *asemeja* hacia el exterior del grupo. Aunque Giddens (2000) sólo resalta el aspecto psíquico (emotivo o afectivo) en la formación y constitución del sujeto durante la infancia, considero que los vínculos afectivos también son relevantes a lo largo de toda la vida, pues a través de la afectividad (aceptación/rechazo, aprobación/desaprobación)

el sujeto articula permanentemente sus vínculos sociales, en torno a relaciones sociales de cercanía y lejanía, a través de las cuales también se pueden observar y asumir las *diferencias y semejanzas*.

En este punto considero la perspectiva de Gluckman (1958) acerca del carácter mismo de las relaciones sociales, las cuales se desarrollan como parte de estructuras más amplias que al mismo tiempo conectan y separan (material e ideológicamente) a diversos grupos que interactúan en situaciones concretas.³⁸ En base a esto considero que la misma identidad (la *semejanza* y la *diferencia*) que el antropólogo observa y confirma se expresa finalmente en la interacción de los implicados (aún del mismo observador), la cual es mediada por los propios intereses, valores y motivaciones de los sujetos individuales y colectivos (Gluckman, 1958: 7, 20). Así, considero que la **identificación –la identidad en interacción–**, es decir, aquellas representaciones de identidad manifiestas en torno a acontecimientos y sucesos de la interacción social, permite registrar más claramente cómo los sujetos se definen en el espacio social, y con ello reconocer los mismos procesos de persistencia y cambio sociocultural que los tenek desarrollan en la ciudad o en el lugar de origen.

Es por ello que en este estudio he asumido que la identidad posee un carácter relacional-afectivo y contrastivo-contextual, la cual se expresa y desarrolla en contextos históricos específicos, por lo tanto la identidad se haya en constante proceso, es dinámica y cambiante; y la migración redimensionaliza las representaciones sociales aprendidas y asumidas como propias por los sujetos individuales y colectivos, quienes en nuevos espacios expresan, reubican o más bien resignifican cotidianamente sus propios contornos de pertenencia social y cultural.

³⁸ Gluckman define sociológicamente a la *situación social* como aquellos sucesos, acontecimientos o comportamientos circunstanciales que desarrollan los sujetos. Y es en este análisis de las situaciones sociales que este mismo autor afirma que en ellas se puede analizar o revelar “el sistema subyacente de relaciones sociales entre la estructura social de la comunidad, las partes de la estructura social, el ambiente físico y la vida fisiológica de sus miembros”, es decir, el sistema social (Gluckman, 1958: 1,2,7).

Si alguna vez los indígenas estuvieron aislados en sus comunidades, sus actuales procesos migratorios los coloca en un contacto más intenso con la sociedad nacional, en otros espacios rurales y urbanos; destinos en los cuales arriban apoyados de sus propias relaciones de parentesco y paisanaje así como de una variedad de vínculos con muchos otros actores (mestizos e indígenas). Todas estas relaciones no sólo apoyan la movilidad de los indígenas sino también su inserción laboral y residencial en el lugar de destino, pero al mismo tiempo todas estas relaciones intraétnicas e interétnicas conforman el marco de su sociabilidad en el nuevo contexto, en los diferentes ámbitos en los que se desenvuelven. Así, la vida de los indígenas se desarrolla en diferentes situaciones ante diversos actores con los cuales, cotidianamente, desarrollan vínculos de cercanía y lejanía, de *identificación* social y cultural, es decir, de *diferenciación* y *semejanza*.

Es por ello que en este estudio describo y analizo la *identificación* de los tenek en torno sus diversas situaciones sociales con diferentes grupos y actores intra e intergrupales, y de acuerdo con sus ámbitos de interacción. Para ello, me he apoyado del material de campo que registre en mis propias observaciones y relaciones con los tenek, así como a través de sus propias narrativas sobre sus experiencias de vida.

1.3.2. El punto de partida y el punto de llegada de este estudio

Para desarrollar esta investigación decidí trabajar en ambos espacios de la migración de los tenek, en el lugar de origen y el lugar de destino, porque la formulación misma del problema de investigación implicaba la delimitación de diferentes momentos y espacios en los que se desenvuelven la vida de los tenek originarios de la Huasteca potosina y que se dirigen hacia el AMM.

Entonces consideré pertinente trabajar con migrantes que partieran de una misma comunidad de origen como primer característica en la definición de mis sujetos de estudio, lo cual también me permitiera iniciar una discusión acerca de lo que algunos

autores han considerado como el marco más significativo de configuración de las identidades sociales en el contexto rural, es decir, a partir de un contexto sociocultural local, desde una comunidad (González y González, 1991; Giménez, 1996, 2000; Bartolomé, 1997; Valle, 2005; Ariel de Vidas, 2003b; Ávila, Barthas y Cervantes, 1995). Para lo cual, aquí desarrollo una etnografía de la migración de los tenek, como método que incluye la posición y las relaciones de sujetos que parten de una misma comunidad -con la que, supongo, se identifican social, territorial y culturalmente- y quienes llegan a un lugar de destino. En este sentido afirmo la perspectiva de analizar la *identificación* en términos de pertenencia a un grupo, es decir, la identidad dentro de una estructura de relaciones sociales conformadas de manera histórico-local, y que como consecuencia de la migración también se dimensionan de manera contextual-situacional.

Antes de iniciar mi primera temporada de trabajo de campo escogí la comunidad de Tanleab, municipio de Huehuetlán, San Luis Potosí, como lugar de partida de mi estudio. Este método también tuvo una consecuencia práctica, llegar primero a la comunidad de origen me permitió hacer contacto con varios migrantes que regresaron momentáneamente a la comunidad, con lo cual me fue más fácil localizarlos en la zona conurbana de Monterrey, situación que además superó la desconfianza natural de establecer el primer contacto en la ciudad sin una previa presentación en su comunidad (lo cual excluyó a todos aquellos que no conocí en la comunidad y quienes fueron más reuentes a abrirme sus puertas ya en la ciudad).

La elección de Tanleab fue determinada tanto por su representatividad como comunidad de emigrantes que se dirigen principalmente al AMM³⁹ y la característica

³⁹ Esto fue resuelto con las bases de datos que amablemente me proporcionó el antropólogo Agustín Ávila Méndez, director del proyecto *Padrón de Comunidades Indígenas de San Luis Potosí* de El Colegio de San Luis, A.C. En la revisión de esta vasta información encontré que en la comunidad de Tanleab se registran todas las variedades de destinos y temporadas migratorias presentes en la zona Huasteca y “Monterrey” se posiciona como el principal destino urbano de su población.

percepción generalizada (interna y externa) sobre la influencia negativa de la migración sobre esta comunidad, dado que algunos de sus jóvenes migrantes regresan con “malas” mañas -visten como “pandilleros”, “cholos” y consumen drogas- y a quienes se les atribuye el aumento de la inseguridad en la comunidad.⁴⁰ Dónde estudiar mejor la identidad y el cambio sociocultural si no en un espacio social cuyos miembros se autoperciben en medio de la transformación y el conflicto a causa de la migración.

Fue así que, después de una breve entrevista con las autoridades locales, el 7 de septiembre de 2005 me instalé junto con mi esposa en la primera sección de Tanleab. Las autoridades locales nos ubicaron en el cuarto del Juzgado Auxiliar (el cual no se usa regularmente), un poco después de la entrada de la comunidad, en una parte conocida por la bifurcación del camino como la “y griega”, que se caracteriza por ser un espacio abierto a la vista de los transeúntes (como paso obligado a la cabecera) y de las familias del derredor. De esta manera y paradójicamente el antropólogo (el observador) y su esposa eran los observados y vigilados.

1.3.2.1. Primera temporada de trabajo de campo en la Huasteca potosina

Durante los meses de septiembre a diciembre de ese año mi principal actividad era la de buscar la forma de entablar relaciones y pláticas con la gente de la comunidad y de la cabecera municipal en diferentes situaciones y contextos con la intención de registrar las formas de interacción que los tenek desarrollan con los demás actores sociales del área, nahuas y mestizos. A lo largo de mi estancia logré, mediante la observación y en algunos momentos mi activa participación, el registro de actividades productivas y económicas, del trabajo colectivo denominado “faena”, de rituales domésticos como rosarios de difuntos, el velorio y sepelio de un adolescente migrante atropellado en Monterrey, y los rosarios dedicados a Todos los Santos.

⁴⁰ Datos recabados entre el 25 y 28 de febrero de 2005 durante el recorrido de campo organizado por el COLSAN a la Huasteca potosina, y entre el 1 y 2 de julio del mismo año en el municipio de Huehuetlán.

También registré diferentes rituales y festejos religiosos públicos en la comunidad, en la cabecera municipal y en el municipio cercano de Tancanhuitz de Santos, al igual que actos públicos de carácter civil y de proselitismo político que se realizaban en la misma comunidad y en otras comunidades del municipio de Huehuetlán como Huichiuayán. También logré el registro de algunas actividades públicas de promoción y difusión de la lengua y cultura indígenas tanto al interior de la comunidad como en otras localidades del municipio y en Tancanhuitz. Todo esto formaba parte de los tiempos locales y se conjugaba con mi registro de las actividades cotidianas y recreativas de la gente.

En mi estancia en la comunidad presencié el constante arribo y partida de personas de la comunidad pero principalmente a finales del mes de diciembre registré el regreso masivo de los migrantes para la celebración de las fiestas navideñas y de fin de año.

Una de las actividades que tenía planeada durante mi estancia era la realización de entrevistas con diversos actores locales, sin embargo conforme lograba establecer relaciones me di cuenta que la información más rica se encontraba en la plática informal o casual, la que se daba de manera natural, es por ello que sólo realicé 5 entrevistas formales, una a un especialista ritual de la comunidad con antecedentes migratorios a la ciudad de México, otra a un joven estudiante de nivel superior a su hermano y a una mujer joven, madre soltera, todos con experiencia migratoria hacia Monterrey y a un personaje local muy reconocido en la región como promotor de las tradiciones y culturas indígenas, residente en la localidad de Huichihuayán. Establecí conversaciones frecuentes con otros actores de la cabecera municipal, en especial con un maestro que también tiene un local comercial, así como con el párroco recién llegado y con quien coincidí en varios eventos, e igualmente con el cronista del municipio quien me

proporcionó una monografía del mismo. Además, pude conversar y convivir con los maestros bilingües de la comunidad de Tanleab.

Una de las grandes ventajas que tuve en Tanleab fue la compañía y el apoyo de mi esposa, pues esto me mostraba como un hombre casado ante la comunidad, lo cual me permitió introducirme a los espacios más exclusivos de las mujeres tenek, como la cocina. Una de las estrategias permanentes que desarrollé durante mi trabajo de campo fue la de filmar y tomar fotografías en todos los lugares a donde iba, lo cual me sirvió en muchas ocasiones para introducirme a la casa de la gente o bien para entablar una conversación, con la consecuente promesa de repartir las fotos y dejar copias de las grabaciones, lo cual eventualmente cumplí en la mayoría de los casos.

De manera paralela, mi participación en algunos de los recorridos del proyecto *Padrón de las Comunidades Indígenas de San Luis Potosí*, en casi todas las comunidades indígenas de Huehuetlán y algunas pocas de los municipios de Tancanhuitz y Aquismón, ampliaron mi visión de la zona y de las dinámicas de interacción local y regional.

Uno de los aspectos más relevantes de mi trabajo de campo en la Huasteca, fue experimentar la distancia que la gente de la cabecera municipal mantenía conmigo pues mi presencia en la zona y especialmente mi establecimiento dentro de la comunidad tenek motivaba sus miradas de desconfianza, lo cual limitó mi acercamiento a ellos, percibía lejanía y cierta reserva por parte de los mestizos hacia mí, esto se reflejaba en actitudes parcas por parte de ellos en mis intentos por hacer plática, actitudes que en una ocasión percibí de la misma gente de la comunidad, de los mismos tenek cuando me observaban hablar con gente de la cabecera.

Desconfianza o sospecha entre ambos grupos sociales que me fueron confirmados por un joven autoridad, quien después de saber de qué colonia es mi familia de Monterrey, con gran sorpresa dijo: “ah pos somos iguales” ya que él mismo

vivió una temporada rentando en la misma colonia. Esto sin duda me marcó, pues no sólo confirmé la importancia que tiene para los tenek la diferencia de clase en sus relaciones sociales sino también porque yo mismo como hijo de migrantes potosinos del altiplano me identifiqué a mi mismo e identifiqué la historia de mi familia en los mismos espacios y condiciones que los tenek recorren ahora. Así, este trabajo se convirtió en una preocupación más íntima, en un reflejo mismo de la historia de mi grupo familiar y de mi persona, en mi relación con ellos emergió contundente mi verdadera preocupación por la identidad.

Pero una de las principales actividades que desarrollé durante esta primera estancia de trabajo de campo en la comunidad de Tanleab fue la realización de una encuesta de hogares dividida en tres apartados generales: a) Datos sociodemográficos y experiencia migratoria, b) Miembros del hogar que están fuera de la comunidad, c) Características de vivienda, menaje y otros. Para su aplicación le pedí a un joven de la comunidad que me apoyara como intérprete. Con su ayuda logré recabar información de treinta y siete hogares en las dos secciones en que se divide la comunidad: veintiocho encuestas en Tanleab 1 y nueve encuestas en Tanleab 2 (Anexo).

La encuesta sirvió finalmente como pretexto para entrar a los hogares y establecer contacto con la gente. Pero otro de los resultados de la encuesta fue que me sirvió de antecedente para mi acercamiento posterior con los migrantes miembros de los hogares encuestados durante su llegada en diciembre. Así, de acuerdo al grado de confianza o apertura demostrada en cada hogar, pero sobre todo conforme a los casos que con la información obtenida ya había identificado como de mi interés, establecí estrategias de contacto con los recién llegados para lograr obtener la información necesaria para localizarlos después en el AMM. Básicamente recabé números telefónicos (personales o de sus lugares de trabajo) y domicilios (de sus residencias o bien de los lugares de trabajo en el caso de quienes viven en casa de sus empleadores).

Junto con la encuesta, diciembre fue el momento clave en mi estancia en la comunidad para continuar con mi trabajo de campo en la ciudad.

1.3.2.2. Segunda temporada de trabajo de campo en el AMM

Desde el mes de junio de 2006 me instalé en la ciudad de Monterrey. Con los teléfonos y domicilios de los migrantes en la mano me di a la tarea de localizarlos para conocerlos y en algunos casos, reestablecer contacto con los que conocí en Tanleab. Los empecé a contactar a través de llamadas o visitas a sus domicilios particulares o de trabajo, ubicándolos mediante un mapa urbano (Fuente 1). Sin embargo, cabe señalar que algunos de los migrantes, sobre todo algunos de los más antiguos en Monterrey se negaron a recibirme, básicamente aquellos que no conocí en la comunidad de Tanleab (aún y cuando hayan escuchado de mi por terceros). Por lo que ni las relaciones hechas desde la comunidad de origen ni las referencias de parientes o amigos eran garantía de mi acceso a los hogares de todos los migrantes que localizaba, y por el contrario en algunos casos dichas referencias fueron contraproducentes, pues al haber antecedentes de relaciones tensas y conflictivas entre algunos de ellos, se convirtieron en obstáculo para establecer contacto.

Esto me hace reflexionar un poco en cuanto a las condiciones de mi trabajo de campo en la ciudad, donde es más difícil explicar mi presencia en el barrio o simplemente para tocar una puerta, en cambio en Tanleab la mayoría de la gente sabía de mí y por lo menos tenía una muy vaga idea o muy equivocada del porqué de mi estancia allí, vaya pues, me convertí por cuatro meses en una presencia cotidiana dentro de la comunidad, al menos de su paisaje. En cambió el trabajo de campo en la ciudad se restringió en gran medida hacia el interior del espacio doméstico por lo que la frecuencia de mis visitas en los hogares era menor, ya que inevitablemente trastocaba la

dinámica diaria de la gente. Fue por ello que concentré mi trabajo con cuatro grupos de migrantes con quienes logré establecer relaciones de mayor cercanía y empatía.

Las colonias donde principalmente realicé mi trabajo de campo fueron Vista Hermosa y 10 de Marzo en el poniente y centro de Monterrey, Rincón de Huinalá y Roberto Espinoza en el municipio de Apodaca y Pedregal del Topo Chico en el municipio de Escobedo, éstas últimas ubicadas en el norte del AMM.⁴¹ Además del registro de la ordenación de los espacios residencial y laboral logré entablar buenas relaciones con algunos de ellos a quienes visitaba, por sus ritmos de trabajo, durante los fines de semana y en ocasiones ellos mismos me invitaban a reuniones y fiestas donde pude conocer a otros de sus paisanos y reconocer los espacios y momentos de interacción más intensos de los tenek en el AMM.

En mi interacción con ellos logré recabar datos de muchos más migrantes, de sus lugares de residencia y de trabajo e historias de emigración que comparten con quienes viven en otras colonias, con otros que van y vienen de Tanleab o bien con quienes ya se quedaron a vivir en la comunidad o en otra ciudad. Todo esto me permitió tener una visión más amplia y rica de la emigración de los tanleabenses.

En la colonia Pedregal del Topo Chico considere indispensable entrevistar a un pastor bautista a cuyo templo asisten algunas familias tenek. Iglesia a la que asisten otros colonos originarios de diversos estados cercanos a Nuevo León o de su interior, así como otros colonos indígenas hablantes de náhuatl. Además de ser una fuente importante de reflexión acerca del cambio de identidad religiosa y por tanto del cambio cultural que experimentan algunos migrantes tenek, pretendía conocer el tipo de interacción que los indígenas establecían con otros colonos y las interpretaciones sobre esto del propio pastor, así como de las dinámicas sociales de interacción de la colonia donde están asentados.

⁴¹ Véase el capítulo 3, donde están las genealogías de los grupos con los que entablé contacto en estas colonias (pp: 150, 158, 161, 167).

También realicé trabajo de campo en uno de los espacios públicos de paseo y recreación más usados por los tenek en la ciudad de Monterrey, la Alameda Central Mariano Escobedo, ubicado en el centro de la ciudad. Allí logré registrar las dinámicas sociales más significativas de interacción de los tenek en la ciudad, entre sus propios paisanos (del mismo rancho), con otros grupos de indígenas (como los nahuas) y con los mestizos.

Para los tenek de Tanleab diseñe y aplique 8 entrevistas semi-dirigidas con el objetivo de registrar a) Datos sociodemográficos, b) Historia migratoria, c) Asistencia de la red migrantes, d) Remesas, e) Percepción de la ciudad e interacción con compañeros de trabajo, f) Performance de la lengua materna, g) Discriminación Interacción con otros indígenas, h) Actividades de esparcimiento, i) Contacto con instituciones, j) Hábitos de consumo.

Y también diseñe y aplique 3 entrevistas a profundidad en varias sesiones para registrar: 1) Datos sociodemográficos (datos generales), 2) Historia familiar (padres y hermanos), 3) Historia laboral, 4) Historia escolar, 5) Relaciones personales (noviazgo matrimonio, amistades, compradrazgos), 6) Otras actividades (agraria, política, sindical, cultural, social). En estas últimas cruce *items* sobre migración, red migrante, actividades de esparcimiento, percepción e interacción intra e interétnica.

En total grabé en audio 11 sesiones de entrevistas con 8 sujetos cuya estancia en la zona metropolitana de Monterrey varía entre los 24 hasta menos de un año de residencia. Sin embargo y como ya lo había mencionado anteriormente algunas veces la información más rica y profunda surge cuando uno guarda la grabadora y se pone a platicar libremente, por lo que a la par de estas entrevistas formales charlé en innumerables ocasiones con los mismos entrevistados y con 10 sujetos más cuya temporalidad de estancia varía de 13 años a hasta un mes de estancia. Las edades de

todos aquellos y aquellas que me brindaron información oscila entre los 12 y los 43 años de edad, tanto migrantes de primera como de segunda generación.

Así registré la antigüedad y la generación de los migrantes, lo cual me permitió reconocer las recurrencias o particularidades de los procesos de *identificación* entre los tenek de Tanleab y sus hijos nacidos en la ciudad, además de que sus casos representan diversos tipos de inserción residencial y laboral urbanos; desde quienes trabajan en el servicio doméstico o como mozos y que viven en casa de sus empleadores o en los locales de trabajo, y de aquellos que no viven en los lugares de trabajo, que comparten gastos para la renta de cuartos y se ocupan en trabajos de limpieza o manufacturero, o bien quienes tienen empleos en el sector fabril o maquilador que ya cuentan con casa propia, pagada a plazos o como posesionarios (apoyados por la CROC), hasta aquellos que llegan a vivir con parientes o familiares que ya cuentan con casa propia y aportan los gastos de servicios.

Asimismo, realicé trabajo de campo en algunos de los espacios de trabajo de los migrantes, y sobre esto considero importante mencionar que mi presencia provocaba una enorme incomodidad y suspicacia entre los empleadores, de hecho, en el caso de un negocio de autolavado no alcancé a entrevistar a la dueña, quien me daba excusas de tiempo para no atenderme. En cambio, la dueña de una tienda donde vive una pareja de migrantes siempre se mostró receptiva ante mi presencia, no sin ciertas reservas, las cuales hacían más evidentes sus hijos quienes diariamente la visitaban, ya que siempre se mostraron esquivos hacia mí, como si no estuviera allí, como si fuera “invisible”.⁴² Sin embargo, con la dueña logré establecer una relación cordial y hasta cierto grado empática. Lo que me permitió realizar con mayor soltura mi trabajo de campo dentro de la tienda, aunque no sin estorbar de vez en cuando a la clientela. Mi trabajo de campo en Monterrey concluyó en el mes de febrero de 2007.

⁴² Esta suerte de “invisibilidad” también la experimente por parte de algunos jóvenes tenek, quienes en el contexto laboral de un autolavado ignoraban mi estancia allí dadas sus propias reservas e incomodidad sobre mi presencia.

Cómo el lector habrá notado ya, en este estudio he partido desde de la perspectiva del *otro* no indígena, como estudiante de posgrado que fui de Monterrey a la Huasteca, como miembro de la sociedad regiomontana mestiza y segunda generación de migrantes rurales. Es por ello que en esta investigación no sólo asumo la relevancia que ha mostrado para los *otros* no indígenas la *diferencia étnica* de los indígenas que arriban constantemente al AMM, sino también, y durante el proceso de investigación y de mi interacción con los tenek, asumo todo aquello que también me acerca a ellos, todo aquello que nos *asemeja*. Así, obtuve la oportunidad de dejar de ver a los indígenas como sujetos idílicos y exóticos, sino más bien como personas de carne y hueso, con aciertos y errores, con las mismas preocupaciones de alcanzar una vida digna, y como sujetos con conocimientos, historia, tradiciones y prácticas socioculturales diferentes pero también muy similares y hasta compartidas por cualquier sujeto mestizo.

2. LOS TENEK DE TANLEAB

Los protagonistas de esta investigación son originarios de la comunidad de Tanleab del municipio de Huehuetlán, el cual se ubica en la Huasteca media baja y en la frontera tenek-nahua de la Huasteca potosina, pues al norte este municipio bordea con algunas comunidades nahuas del municipio de Tancanhuitz de Santos (donde también hay comunidades tenek), al noroeste colinda con el municipio de Aquismón de mayoría tenek y al este y sur es bordeado por municipios de población eminentemente nahua, como Coxcatlán, Xilitla y Axtla de Terrazas (Mapa 2.1.). Huehuetlán se localiza en latitud 21° 33'; longitud 9° 58'; y a una altura de 380 metros sobre el nivel del mar, y cuenta con una superficie territorial de 66.93 kilómetros cuadrados.

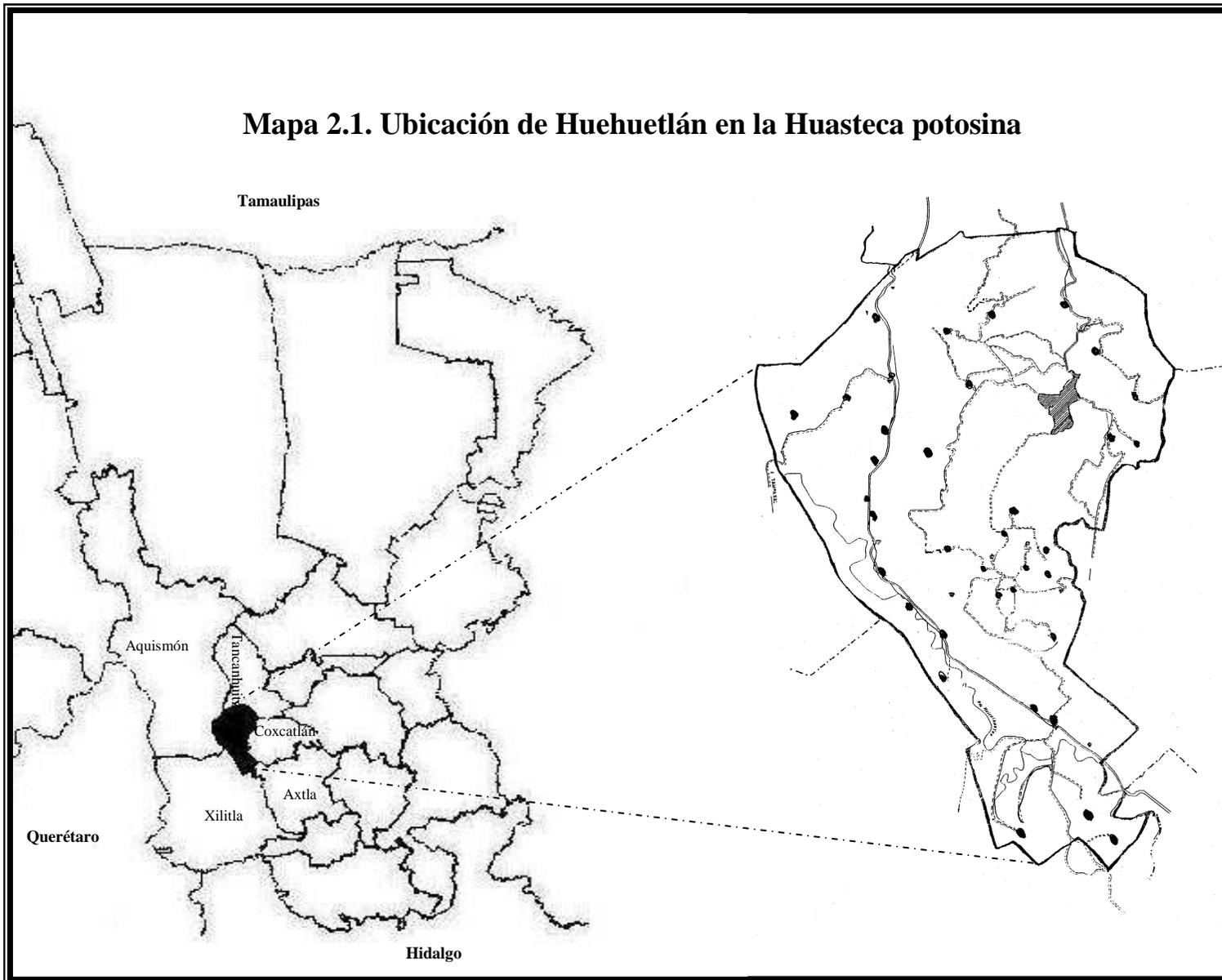
En este municipio habitan 7,240 hablantes de lengua indígena (HLI), que representan cerca de 60% de la población municipal, siendo en su enorme mayoría hablantes de tenek (INEGI, 2004: 5, 248-252). Es así que el contacto entre tenek y nahuas se realiza sobre todo en las cabeceras y centros comerciales de la zona, como las de Tancanhuitz, Coxcatlán y en la población comercial de Huichihuayán (que pertenece al municipio de Huehuetlán y sobre la carretera nacional), relaciones que en algunos casos cristalizan en matrimonios interétnicos.

Huehuetlán se compone de 42 localidades.⁴³ Buena parte del territorio municipal se haya en una serranía donde se localizan la cabecera municipal y las comunidades tenek de Tanleab, Tatacuatla, Tandzumadz, Tzinejá, San José de las Flores, Jilim Tantocoy, Tantocoy y Chunumtzen 2 (todas con sus respectivas secciones o barrios)⁴⁴ y en la parte baja se localizan, al borde de la carretera nacional, localidades como Cruz Blanca, La Pimienta, La Escalera, Chunumtzen 1, Huichiuayán y El Nacimiento, en done los hablantes de tenek son minoritarios (Mapa 2.2.).

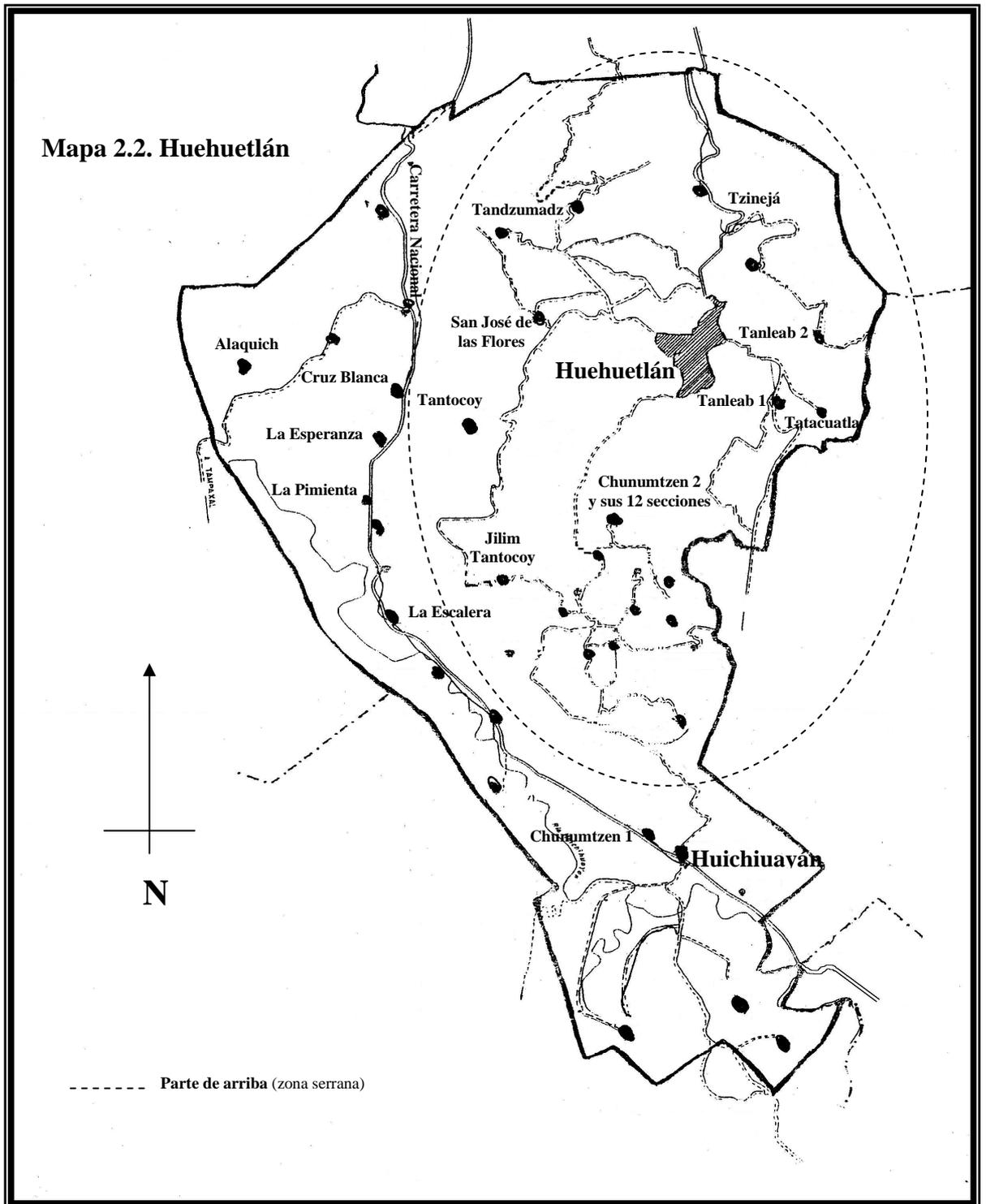
⁴³ INEGI registra indistintamente a los núcleos poblacionales o asentamientos humanos como localidades.

⁴⁴ Es importante mencionar que algunas de las localidades del municipio forman parte de, o son secciones y barrios (asentamientos humanos) de una misma comunidad agraria o ejidal.

Mapa 2.1. Ubicación de Huehuetlán en la Huasteca potosina



Mapa 2.2. Huehuetlán



Esto se refleja en la percepción que sobre el espacio social del municipio se tiene, pues se considera que en la parte serrana, a excepción de la cabecera predomina una mayoría de población indígena y en la parte baja existe una población mestiza o amestizada. En Huehuetlán se realizan actividades comerciales, ganaderas pero predomina la producción citrícola, cañera para piloncillo y cafetalera. Entre los mestizos predominan las actividades ganaderas y comerciales; en la parte serrana del municipio, los tenek combinan el trabajo en la milpa, actividades de traspatio y de recolección con la producción de caña (piloncillo), naranja, mandarina y café.

En el caso de las comunidades tenek del municipio de Huehuetlán, se registran dos tipos de emigración caracterizadas por las actividades laborales que se van a desempeñar, los destinos y el tiempo de duración; la población tenek del municipio desarrolla una *migración estacional intraregional* motivada por la zafra (corte de caña) en la zona de Ciudad Valles y Pánuco entre los meses de noviembre a mayo, así como *emigración estacional extrarregional* para trabajar como jornaleros en los campos agrícolas del noroeste y centro norte del país entre los meses de julio a septiembre; migración extrarregional que incluye *migraciones temporales o permanentes* a las principales áreas metropolitanas del país, como las de Monterrey, México y Guadalajara, así como a ciudades fronterizas y costeras de Tamaulipas (COLSAN, 2005).⁴⁵

En muchas ocasiones los tenek migran solos o en pequeños grupos contratados por enganchadores que los llevan hacia los campos agrícolas o ranchos ganaderos de la Huasteca y de Tamaulipas, o por contratistas que los llevan a trabajar en centros urbanos como obreros fabriles o en la construcción.⁴⁶ Destinos urbanos a los que también se dirigen de forma individual, donde además de laborar como obreros y albañiles también se ocupan

⁴⁵ En la bibliografía búsqese El Colegio de San Luis (2005).

⁴⁶ Ariel de Vidas (2003b) señala que los tenek prefieren salir en grupos a los trabajos estacionales en plantaciones y en campos agrícolas, por que aún estando fuera de su territorio original los tenek permanecen en grupo (Ariel de Vidas, 2003b: 399).

como jardineros, veladores, intendentes, comerciantes o taqueros en el caso de los hombres, y en el caso de la mujeres principalmente como trabajadoras domésticas. En menor medida los tenek se dirigen hacia los Estados Unidos (COLSAN, 2005).

2.1. La comunidad de Tanleab

2.1.1. Ubicación y población

Tanleab se localiza en el extremo noreste del municipio de Huehuetlán, en la zona serrana y a menos de un kilómetro de la cabecera municipal, por lo que Tanleab se asienta en medio de un terreno escarpado y de una “abundante vegetación”.⁴⁷ (Mapa 2.3.).

En 2000 la población total de Tanleab era de 1,034 habitantes, 524 hombres y 510 mujeres, y de acuerdo al criterio lingüístico existía poco más del 98% de hablantes de lengua indígena (INEGI, 2000). Tanleab se compone de dos núcleos poblacionales, más comúnmente llamados secciones, Tanleab 1 y Tanleab 2. Para el mes de abril de 2004 Tanleab (ambas secciones) contaba con una población total de 1097 habitantes, de los cuales 526 eran mujeres y 571, hombres; 297 personas se ubicaban en la segunda sección y 800 en la primera sección la cual funge como el centro rector de toda la comunidad. Cada una de sus secciones registra más de 98% de hablantes de lengua indígena, la gran mayoría habla tenek y solamente 4 mujeres hablan náhuatl (Fuente 2).

2.1.2. Historia breve, servicios y organización comunitaria⁴⁸

Tanleab fue fundado en el año de 1910. En ese entonces también formaba parte de ella la actual población de Tatacuatla, las cuales se dividieron en 1952 para organizarse aparte.

⁴⁷ Para un sujeto urbano como yo, la naturaleza se impone en la percepción sobre el espacio, pero para quienes viven allí los cambios en la densidad de la vegetación han sido drásticos, se recuerda una vegetación alta que ha sido paulatinamente devastada por acción humana y climática. Entre 1983 y 1984 se recuerda una gran helada que mató a los árboles más altos de la zona.

⁴⁸ Buena parte de los datos aquí expuestos fueron tomados de la monografía de Tanleab, desarrollada por el *Padrón de Comunidades Indígenas de San Luis Potosí*, algunos de los cuales también fueron recabados en mi trabajo de campo.

Entre 1948 y 1968 existía un representante de la comunidad y un secretario, que se encargaban de los asuntos de tierras. Tanleab alcanzó la categoría de comunidad agraria el 14 de octubre de 1966, pero fue hasta el año de 1968 que se designó a los primeros miembros del Comisariado de Bienes Comunales. En 1998 llegó el PROCEDE (Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares), el cual determinó que Tanleab posee una superficie territorial de 426 hectáreas; distribuidas entre 256 comuneros varones y 47 mujeres comuneras; actualmente la extensión de tierra por comunero varía de un cuarto de hectárea hasta seis hectáreas (Fuente 3).

En el año de 1979 la comunidad se dividió en las dos secciones que actualmente la conforman.⁴⁹ La gente argumenta que la separación de la comunidad en dos núcleos poblacionales fue a causa de que en tiempos de lluvia el crecimiento del cauce de un arroyo que cruza entre ambas secciones impedía que los niños de la segunda sección asistieran a la escuela y los adultos a las faenas en la primera sección, por lo que la gente de Tanleab 2 decidieron tener su propia escuela y organizarse de forma separada.⁵⁰ Actualmente, ambas secciones tienen escuelas de educación preescolar y primaria,⁵¹ y cuentan con electrificación,⁵² servicio intermitente de agua potable,⁵³ red telefónica.⁵⁴ También cuentan con programas institucionales como Tienda Comunitaria,⁵⁵ Procampo, Oportunidades y Empleo Temporal.

⁴⁹ El año es impreciso pues también se cuenta que esta división ocurrió en 1965.

⁵⁰ En esos años consiguieron maestros que impartieran las clases.

⁵¹ En 1935 la gente de la comunidad construyó la escuela con madera. Entre 1975 y 1976 Tanleab 1 recibió el servicio de educación preescolar (escuela "Juan de Dios Peza") y se inauguró la nueva escuela primaria bilingüe bicultural (antes monolingüe) que actualmente lleva el nombre de "América Libre", cuyas instalaciones se construyeron con block y concreto hasta 1990. En 2000 llega el programa de Educación Inicial a Tanleab 1. En el caso de Tanleab 2 fue hasta 1994 que se construyó la escuela primaria y el preescolar en 1997.

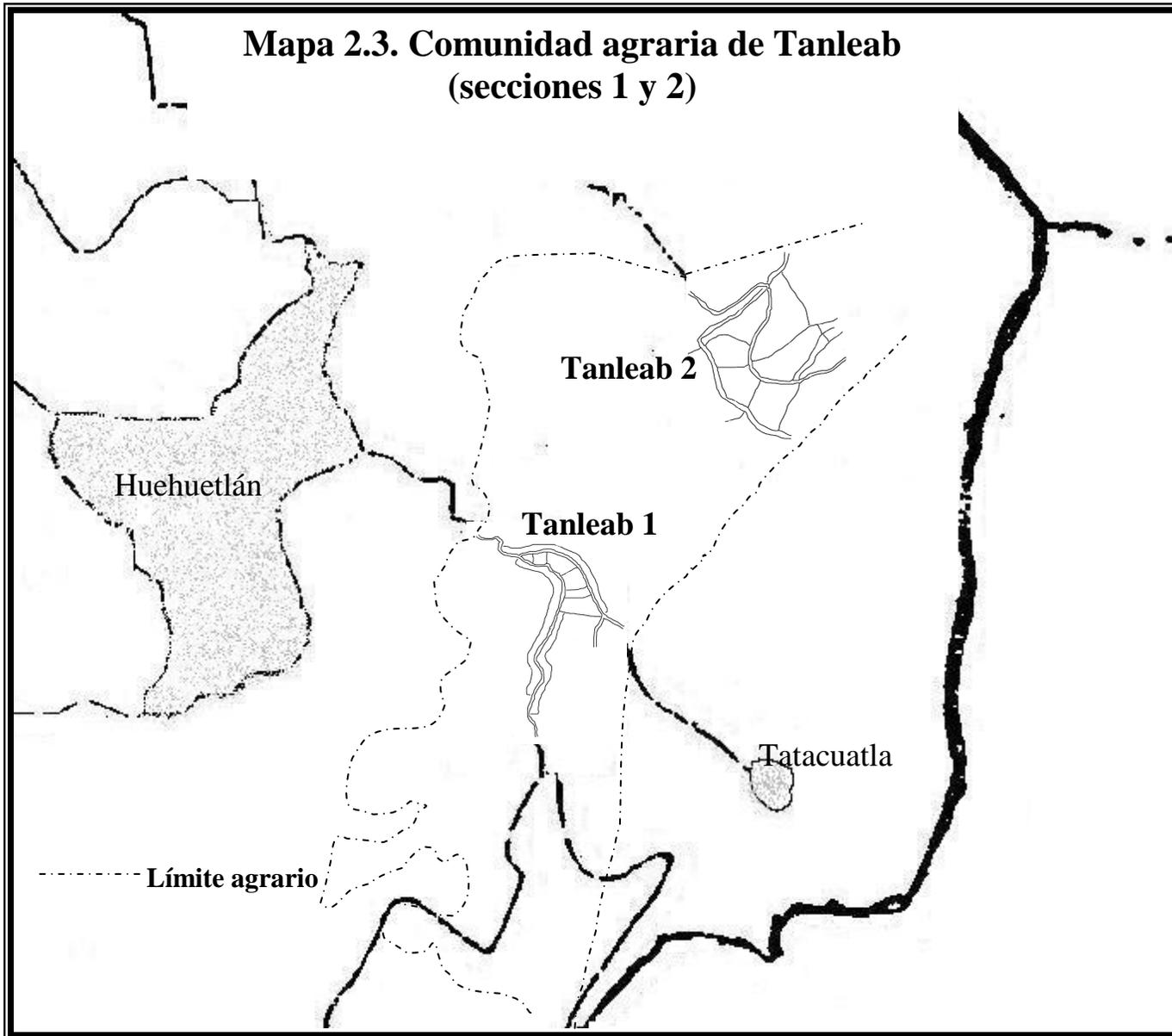
⁵² Para 1985 se tendió la red eléctrica en Tanleab 1 con dinero y trabajo de la comunidad; servicio que llegó de igual forma a Tanleab 2 hasta 1998.

⁵³ En 1997 el municipio instaló un sistema de bombeo de agua desde el venero de Nacimiento de Huichihuayán (en la parte baja del municipio), pero no funcionó hasta 2005, año que se realizó una obra hidráulica de almacenamiento, desde donde se distribuye el agua en la cabecera y las comunidades cercanas de acuerdo a una programación semanal.

⁵⁴ En 1991 llega la comunicación telefónica y en 2000 algunas tiendas privadas ya empiezan a prestar el servicio telefónico.

⁵⁵ En 1989 se instala en Tanleab 1 la tienda comunitaria Diconsa, la cual ya funcionaba como cooperativa (Consaupo) desde 1982 con respaldo del Instituto Nacional Indigenista.

**Mapa 2.3. Comunidad agraria de Tanleab
(secciones 1 y 2)**



Otros de los servicios institucionales que reciben, y en los cuales participan formando sus propios comités comunitarios, son aquellos destinados a la mejora y mantenimiento de las escuelas y los desayunos escolares (en los cuales participan mayormente las mujeres), así como en actividades destinadas al equipamiento de la comunidad, (electrificación, agua y vivienda), así como para el desarrollo social, como el comité de la tercera edad del INAPAM (Instituto Nacional para la Atención del Adulto Mayor), también cuentan con consejeros de desarrollo social municipal designados en 2000 por la misma comunidad pero capacitados por las instituciones locales.

En 2004 en Tanleab 1 se instaló en la Casa Comunal una “Plaza Comunitaria” del INEA (Instituto Nacional de Educación para Adultos), la cual brinda servicios computacionales, Internet satelital y clases sabatinas de alfabetización para adultos. Además, el municipio cuenta con escuelas de nivel secundaria y preparatoria ubicadas en la cabecera y en Huichihuayán. Asimismo, las comunidades de Tatacuatla y de Tandezumadz, muy cercanas a Tanleab, cuentan con albergues del CDI (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas), antes INI (Instituto Nacional Indigenista), a los cuales asisten estudiantes de la región en calidad de internados.

Cada sección de Tanleab cuenta con sus propios jueces auxiliares y delegados municipales (los cuales renuevan cada año) los cuales se designan en cada sección, el Comisariado de Bienes Comunales y el Consejo de Vigilancia (con duración de tres años) son formados por miembros de ambas secciones y cuyos cargos se van rotando entre Tanleab 1 y Tanleab 2. Asimismo, cada una de las secciones cuenta con sus propios comités religiosos en los que participan los fiesteros y los catequistas quienes se encargan de organizar las actividades religiosas de la comunidad; entre las relevantes se encuentran los festejos a los santos tutoriales de cada sección, San Antonio de Padua el día 12 de junio en la primera sección, y San Pedro el 17 de enero en la segunda sección (Fuente 4) así

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

Quienes ocupan los cargos agrarios y civiles, principalmente, están obligados a permanecer en la comunidad durante el tiempo en que deben cumplir con su obligación ante la comunidad. En el caso de la delegación municipal, observé cierta preferencia por designar a personas de buena posición económica y coincidentemente con antecedentes de migración (el asignado en 2006 era dueño de tienda, propietario de una camioneta que había migrado hacia Monterrey). El cargo de delegado es muy importante pues es el encargado de gestionar los recursos municipales para beneficio de la comunidad, igualmente de aquellos destinados a la realización de “La Prima” la noche anterior a la fiesta Patronal de San Diego de Alcalá en la Parroquia de Huehuetlán a la que se dan cita las autoridades de las comunidades indígenas del municipio, pues el delegado también es el *tzale*, el gobernador indígena de las comunidades de Huehuetlán y quien preside, junto con sus demás compañeros de cargo de Tanleab, esta celebración tan importante.⁵⁶ En el caso de los tenek no registré una estrategia de ahorro migrante para el cumplimiento de los cargos.

La autoridad máxima y de toma de decisiones de la comunidad es la Asamblea, en ella se eligen a las autoridades civiles y agrarias, y en la que participan sobre todo los miembros adultos de la comunidad (mujeres y hombres). La Asamblea es convocada por las autoridades agrarias, para resolver sobre la tierra comunal, sus linderos y usos, pero en donde también se resuelven los asuntos de los diversos comités y de todo aquello que afecte a los miembros de la comunidad. Una de las principales expresiones de organización

⁵⁶ Esta fiesta y sus contenidos culturales serán tratados en un apartado posterior.

comunitaria es la “faena”, la cual es el trabajo comunitario que realizan los jefes de familia (a veces los jóvenes adolescentes participan en sustitución de su padre ausente o bien sólo en lugar de éste) para la construcción de los bienes de la comunidad así como para el mantenimiento de sus espacios y de las escuelas, o bien para el trabajo agrícola que aglutina mayormente a los grupos parentales.

Precisamente con este trabajo comunitario se han realizado las obras más importantes de la comunidad, como la apertura de los caminos, su posterior mejoramiento con rampas de concreto,⁵⁷ la misma construcción de las escuelas y el equipamiento de los servicios de electricidad y agua,⁵⁸ así como de los espacios y edificios públicos más importantes de la comunidad, como en Tanleab 1 la cancha de básquetbol construida en 1974, la Capilla en 1975, la Casa Comunal en 1983, la Galera en 1999, la Delegación municipal y Juzgado Auxiliar en 2001; espacios con los cuales también cuenta Tanleab 2, además de una Casa de Salud construida en 2002.

En cuanto a los servicios de salud institucionales cada una de las secciones cuenta con un asistente rural de salud asignado por la misma comunidad, además la gente de la comunidad acude a la clínica del IMSS (Instituto Mexicano del Seguro Social) que se encuentra en la cabecera municipal, y en padecimientos de mayor gravedad reciben la asistencia y apoyo del DIF municipal (Desarrollo Integral de la Familia) para traslados al Hospital de Ciudad Valles. Pero también existen en la comunidad varios curanderos y hueseros que atienden de manera tradicional los “males” de los vecinos. Algunos de ellos estudian para aprender a curar pero hay quienes tienen el don natural, “don de Dios”;⁵⁹ con ellos consultan la gente de la comunidad y en ocasiones acuden a ellos personas de

⁵⁷ En 1974 se hizo la terracería del camino de Huehuetlán a Tanleab y en 1984 se le pusieron unas rampas de cemento para facilitar el acceso en tiempos de lluvia y en 1994 se extendieron las rampas. En 1996 se construyó un camino de ramales para sacar el “producto” (agrícola) más fácilmente.

⁵⁸ Entre 1996 y 1997 la comunidad construyó una pileta de 10 metros cúbicos para almacenar el agua que se bombearía desde el venero de Huichihuayán pero no se usó. Entre 2002 y 2003 por falta de recursos dejaron inconclusa la construcción de otro pozo de almacenamiento de agua cercano a Chunumtzen 2.

⁵⁹ Un huesero relató que en un sueño se le apareció un hombre blanco y barbado (como Jesucristo) quien bajo de un árbol y le otorgó el “don” de curar a las personas.

comunidades de los municipios cercanos.⁶⁰ La misma gente de Tanleab afirma que cuando se enferma acuden tanto con los médicos de la cabecera como con los curanderos, dependiendo de los resultados que de cada uno obtengan.

2.1.3. Organización familiar

En 2000 había un total de 211 viviendas habitadas en ambas secciones de Tanleab, 160 en la primera sección y 51 en la segunda; viviendas en las que se ubicaban 214 hogares, 162 en la Tanleab 1 y 52 en Tanleab 2 (INEGI, 2000). En ambas secciones se asientan viviendas de palo y paja (hoja seca de caña) o bien de block, concreto y lámina. En muchos hogares de esta comunidad las construcciones combinan materiales tradicionales y modernos, en algunos casos las edificaciones pueden tener piso de concreto, paredes de palo y techo de lámina (a dos o cuatro aguas), o bien pisos de tierra, paredes de block y techo de paja o concreto (plano), asimismo hay construcciones tradicionales de palo y paja que tienen cimientos y columnas de concreto, previendo en algún momento acumular los recursos suficientes para sustituir las paredes y el techo con block y concreto.

El solar se compone de dos a tres construcciones, en donde por lo menos una se usa como cocina y comedor, ésta se ubica de forma separada de las demás construcciones o bien pegada a ellas pero manteniendo una independencia en su uso y un estilo de construcción pues se mantiene el piso de tierra para facilitar la limpieza y los techos de paja o de lámina para mantener una adecuada ventilación. La mayoría de los hogares usan leña como combustible para cocinar y muy pocos hogares cuentan con tanques de gas, los cuales usan con mayor frecuencia en días de lluvia; por lo mismo aunque existen varios hogares que tienen estufa, esta es usada muy esporádicamente o bien se usa para guardar

⁶⁰ La valoración a las prácticas curativas tradicionales y sus especialistas son refrendadas por la memoria de epidemias que en momentos arrasaron con la población, como las de tosferina, viruela y sarampión ocurridas en 1966, año en que murieron varios niños de entre 6 y 7 años de edad, pero muchos otros fueron salvados gracias a la intervención de los curanderos quienes los sanaron con hierbas medicinales.

utensilios de cocina o bien como un mueble más para colocar sobre él diversos artículos. La segunda y tercera construcciones se usan como estancias y dormitorios, algunas de estas tienen un tapanco de palos de madera en donde almacenan el maíz y el piloncillo que usan para su consumo o para “el gasto”.

Es importante mencionar que, aunque la introducción de materiales modernos se debe primordialmente a los programas de vivienda que se implementan en las comunidades, la preferencia por estilos arquitectónicos de construcción corre por cuenta de los mismos migrantes. En Tanleab 1 se registraron tres construcciones hechas completamente de block y concreto de dos plantas, las cuales pertenecen a migrantes que se dirigen hacia el Área Metropolitana de Monterrey (AMM). Solamente una se encuentra habitada mientras que las otras dos están desocupadas pues sus dueños se encuentran en la ciudad trabajando. También hay una sola casa en todo Tanleab 1 que está cercada por una barda de concreto y malla ciclónica que remata en una reja metálica que conduce a una cochera. Esto me permite considerar que el cambio en los estilos y materiales de construcción reflejan las posibilidades económicas que la migración permite pero sobre todo muestran un sentido de prestigio social reflejado en el estilo de construcción de la vivienda, hecha completamente de materiales modernos y resistentes.

Entre 1981 y 1985, el patrón de residencia de los hogares de la primera sección todavía era disperso, los hijos ya casados y con familia se ubicaban cerca y alrededor de la vivienda del padre (Ávila, Barthas y Cervantes, 1995: 29),⁶¹ viviendas que se distribuían también cerca de los pozos de agua (“manantiales”) o bien de sus milpas. Pero paulatinamente con los programas de vivienda y de electrificación que se fueron

⁶¹ El patrón disperso refiere a la ya mencionada dispersión territorial de las comunidades tenek, las cuales se componen de asentamientos humanos divididos a su vez de pequeñas unidades poblacionales (parajes, barrios, secciones, anexos) que se vinculan entre sí en relación a una población central, e igualmente a la tradicional pero relativa dispersión residencial de los grupos familiares-parentales que con el tiempo llegan a conformar los parajes, barrios, anexos o secciones (Ávila, Barthas y Cervantes, 1995: 29).

implementando durante esos años,⁶² se desarrollo una estrategia de concentración habitacional -y por la que se reubicaron de acuerdo a como “les tocó”-, que en muchos casos no siguió el patrón de residencia patrilocal tradicional (aunque todavía hay quienes viven lejos de los asentamientos, sobre todo los ancianos solos). Todavía en muchos casos, cuando los hijos varones se casan, el padre les dota de un pedazo del solar para que construyan su vivienda, pero ahora también es común, debido a la concentración habitacional, que algunas parejas jóvenes ocupen (compren) terrenos fuera del solar paterno pero dentro de la misma traza del asentamiento humano de cada sección, con lo que se han desarrollado residencias de tipo neolocal, es decir, una vivienda nueva e independiente de los padres de ambos cónyuges.

Es importante mencionar que aquel cambio en la forma de asentamiento se ha efectuado de manera más intensa en la primera sección debido a su mayor densidad poblacional. En Tanleab 1 se registra una mayor concentración y cercanía entre las casas (lo cual no les gusta), las cuales se ubican mayormente sobre las orillas de los dos caminos vecinales que la cruzan; en cambio, en Tanleab 2 se registra todavía una mayor dispersión de las casas, las cuales se ubican más alejadas del único camino vecinal que lo atraviesa.

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

⁶² La primera etapa del programa de vivienda comienza en el año de 1981.

Es por ello que el cambio en el patrón de asentamiento semidisperso a concentrado no ha supuesto necesariamente un cambio en la organización familiar de los tenek de Tanleab pues se mantiene un tipo de hogar extenso donde confluyen varios hogares “nucleares”. Esto se puede demostrar con algunos datos recabados a través de una encuesta aplicada en 37 hogares en ambas secciones. En ella se encontró que en los solares habitan en su gran mayoría grupos domésticos “nucleares” y sólo 10 casos de grupos domésticos “extensos”, los cuales se pueden definir como aquellos conformados: 1) por ancianos que se van a vivir con hijos ya casados, 2) por parejas casadas con hijos que viven en casa de los padres (ultimogenitura), 3) por parejas recientes que han establecido su residencia provisional en casa de los padres, 4) familia en donde viven la mujer y/o los hijos de los migrantes que trabajan fuera de la comunidad.

La mitad de las familias “extensas” se caracterizan porque algunos de los hijos ya casados encargan a su esposa y/o hijos con sus padres o bien las hijas dejan encargados a sus pequeños mientras ellas solas o junto con su marido trabajan en la ciudad. En este sentido, buena parte de la configuración de la “familia extensa tenek” supondría una relación directa con las estrategias solidarias de reproducción con las que los migrantes ya cuentan por parte de su grupo familiar para alcanzar su objetivo de movilidad. Hay que mencionar el caso de una pareja de ancianos que tienen la mayoría de sus hijos residiendo en Monterrey, algunos de forma temporal y otros permanentemente, y que viven solos con su nieta de 15 años (la cual fue abandonada por su madre quien formó otra familia en Tanquián).

A pesar de que los hogares “nucleares” se ubiquen en espacios fuera del patio paterno estos mantienen intensas relaciones de intercambio con sus respectivos grupos de ascendencia, por lo que la concentración urbana no ha modificado en mucho la organización familiar tenek. Entonces, las relaciones de las familias tenek suponen también

relaciones más amplias con un grupo mayor, pues como Ávila, Bartas y Cervantes (1995) y Ruvalcaba (1995) confirman, el grupo doméstico tenek establece y mantiene estrechas relaciones de solidaridad y colaboración con su grupo de ascendencia, pues

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

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

Es común escuchar a los tenek de Tanleab decir que todos en el rancho son parientes, como si fueran una familia grande. En este sentido, la identidad social de los tenek se caracteriza como aquella que Bartolomé ha definido como una “identidad residencial” (Bartolomé, 1997), es decir, la que se expresa en torno a la pertenencia a una comunidad específica y donde rigen los vínculos de parentesco, así como en términos de su participación en la organización comunitaria. Por un lado, los miembros de ambas secciones de Tanleab se asumen como pertenecientes a una misma comunidad en tanto se rigen por una misma organización agraria, en cuyos cargos participan miembros de ambas secciones, y por otro lado, en cada una de las secciones participan de forma separada en sus propias estructuras organizativas y que les dota de un sentido de pertenencia a cada sección.

En relación a los migrantes es común escuchar que los que se fueron y ya no regresan es debido a que ya tienen casa en Monterrey, es decir, ya viven allá pues establecieron su residencia en la ciudad.

2.1.4. La identidad de los tenek de Tanleab

Los tenek de Tanleab se adscriben como indígenas porque sus abuelos les heredaron las costumbres y la lengua, cosas que no se pueden ocultar pues cuando intentan hablar en español lo hablan mal, aunque cuando los jóvenes que emigran ya no quieren hablar la lengua o practicar las costumbres: *hay quienes vienen y ya no quieren agarrar ni el machete, se avergüenzan de su origen y de su trabajo, y otros ya ni quieren comer sin cuchara*. Sin duda, la lengua funge como un marcador de diferenciación sociocultural relevante; como el caso de una mujer tenek que actualmente vive en la cabecera municipal, ella está casada con un hombre mestizo que labora en el ayuntamiento y con quien tiene dos hijos preadolescentes. Ella vivió desde muy chica en Ciudad Valles donde trabajó como empleada doméstica y desde entonces dejó de hablar en *huasteco* y nunca les enseñó a sus hijos la lengua, de hecho, ni siquiera habla en *huasteco* con su hermana ni con su padre cuando los visita en Tanleab 1.

Pero también son las costumbres (las prácticas) las que cotidianamente y con mayor fuerza afirman su diferencia social y cultural ante los *otros* pero también entre *nosotros*. Es relevante comentar que una ocasión en la cabecera de Huehuetlán, sentado junto una señora mestiza en su casa y con una mujer tenek de Tanleab, escuchábamos atentos los elementos que en su comunidad colocan dentro de la caja de un fallecido, entre los cuales se le pone un “lonche” (tortillas dentro de una talega) para la travesía del difunto al más allá, lo cual también se practica para el caso de los animales de trabajo como los caballos, que cómo los hombres también trabajan, pues “ya ve que el caballo hace el pilón, trabaja

en la molienda” (y por eso merecen un entierro similar) y a los que también se les ponía un “lonche” de pasto y mazorcas, al oír esto la mujer mestiza (patrona de ella) reaccionó de forma intempestiva diciendo que “están traumatados con el lonche” dada su incomprensión a estas costumbres. Esto muestra de manera muy clara algunos de los elementos y prácticas culturales que marcan la diferencia entre los tenek y los mestizos.

Uno de los elementos naturales y culturales más importantes de los tenek de Tanleab son los pozos de agua, de los cuales dependen enormemente en época de secas. Afirman que todos los pozos se deben de respetar, pues si alguien pelea enfrente de ellos se pueden secar. La relevancia de este elemento natural no sólo se revela por la importancia que tiene como recurso vital de la comunidad, sino también, y por ello mismo, en la misma cultura local, pues el pozo de agua está presente en el propio nombre de la comunidad. En diferentes momentos y de distintas personas registré dos traducciones al español recurrentes del nombre Tanleab: “*lugar de lajas*” y “*lugar que quiere agua*”. En otro momento una de las autoridades agrarias de la comunidad afirmó que el nombre de la comunidad significa “*pozo de piedra que quiere agua*” (Nota de campo: 13/12/05), el cual combina los dos significados más comunes que la gente de la comunidad le confiere. Estos tres significados refieren a su entorno y bienes naturales, como la piedra laja tan abundante y a su bien máspreciado (y tan escaso) como lo es el agua, recurso que se toma del lugar que combina ambos elementos, los pozos. El agua que se consume se toma de sus tres principales “manantiales”: Al-máy, Al-huitz y Al-itze, y en época de sequía (*huaylóm*) los miembros de la comunidad se organizan para ofrendar comida, “yuco”, rezos y danzas.

Entre las expresiones culturales más notorias de los tenek de Tanleab se encuentran la música y la danza ritual. Es así que cada sección cuenta con sus propios grupos de danza, en Tanleab 1 se organizan las danzas de la Malinche y de Tzakamzón (son chiquito) y en Tanleab 2 la Danza Rey Colorado; danzas todas ellas que acompañan el ciclo festivo

religioso y el calendario ritual agrícola –así como de algunas festividades escolares promovidas por los mismos maestros de la comunidad, como la celebración del 12 de octubre, día de “la Raza”-. Además de ejecutarse en las fiestas patronales (de la comunidad y de la cabecera municipal) y en los pozos de agua, las danzas también se realizan en las ceremonias de ofrenda a las parcelas, que en el caso de Tanleab se realizan a partir del mes de abril hasta el mes de agosto tanto para la tumba del monte como para la siembra (COLSAN, 2005). Para esta ocasión se ofrenda un *bolim* (tamal grande con un pollo entero) y un tamalito con el corazón del pollo, éste último se coloca en un agujero en el centro de la milpa, al cual se le vierte “yuco” y se hacen las “señas” en las cuatro esquinas de la milpa.

Así, los tenek de Tanleab establecen una relación muy estrecha con los elementos naturales⁶³ (culturales) de su entorno con los cuales mantienen una ritualidad que integra elementos católicos y particulares, los cuales se funden y conforman una ritualidad y religiosidad tenek en tanto expresiones socioreligiosas no bien vistas por la jerarquía católica (Ariel de Vidas, 2003b: 351).

Entre las practicas socioculturales de los tenek de Tanleab resalta el consumo ritualizado del aguardiente de caña o “yuco”, como comúnmente se la nombra, pues es el nombre de la marca comercial que más se consume en la comunidad.⁶⁴ Los mismos tenek se refieren a su consumo como una rasgo cultural distintivo pues “como ellos son indígenas, es para compartir”, “aquí así es el costumbre, es para ‘convencer’, para ‘platicar’, para ‘acompañar’ ”.

⁶³ En el municipio de Huehuetlán se encuentra la Cueva de los Cuatro Vientos, considerado un lugar sagrado muy importante para los tenek, los nahuas y los pames, que en la cosmología tenek representa tanto la entrada al inframundo como morada del Trueno. Cueva a la que asisten curanderos de las tres etnias y entre ellos algunos curanderos de Tanleab.

⁶⁴ Anteriormente se le llamaba “vino” y era producido en las mismas comunidades de forma doméstica (mediante el proceso de fermentación de “la miel” de la caña). Desde la introducción de marcas comerciales se prohibió la elaboración doméstica bajo argumentos de salubridad. Actualmente se produce en Veracruz y en la Huasteca potosina se comercializan diferentes marcas, como “El Negrito”, “San Martín”, “Náhua” y “**El Yuco**”.

En estas mismas declaraciones de los tenek se revela la importancia social del consumo del aguardiente. Los mismos huastecos afirman que también toman aguardiente para “pedir”, “agradecer” y “regresar” tanto en sus relaciones con los vivos, con los fallecidos y con los elementos de la naturaleza y sus seres. Su consumo ritualizado se realiza para fines sociales como en los pedimentos de la novia –para pedirla, convencer al padre de la novia, ofrecer bienes o dote-, solicitar y agradecer padrinzgos de bautizo, comunión, boda, quinceañeras y graduaciones escolares. Así como para la ritualidad destinada a los difuntos, en los mismos velorios y entierros -agradecer la solidaridad y compañía, para “aguantar” la velación-, en los novenarios, en los rosarios domésticos y en el panteón para conmemorar los Días de Todos los Santos (“Xantorum”); también se consume para el pedimento y durante la ejecución de las danzas tradicionales.

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

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

Al ofrecer yuco en un contexto informal se le denomina coloquialmente como “una copita”, “un trago”, “un chupe” o “un chingazo”; aunque también se le designa con códigos picarescos como “suero”, “agüita” o “kilo”, con los cuales también hacen referencia a sus propiedades de vigorizante anímico que ayuda a soportar el cansancio o el desvelo (de acuerdo al contexto en que se toma), así como a sus propiedades físicas, pues es transparente como el agua y se equipara el peso con la presentación comercial más común de un litro.

Aún en contextos de consumo informal, entre amigos reunidos, se procura seguir la ritualidad propia del grupo, se designa al *kuenchal mayul* o de manera más informal el “copero” o “medidor”, quien se encarga de servirlo y repartirlo y de que el yuco rinda lo suficiente para que todos alcancen. Se toma sin prisa, se sirve en rondas prolongadas mientras se convive y conversa. Por lo regular es designado un hombre pero también hay mujeres “coperas” quienes en un contexto formal sirven preferentemente a las mujeres -un hombre le sirve a una mujer solamente con autorización del esposo-.

El “copero” abre la botella, llena la copa, -la cual puede ser de vidrio o bien el pico recortado de una botella de plástico donde la taparosca es la base de la copa- enseguida hace “la seña” (vierte un poco al piso) y se la toma, empieza a repartir entre la gente hacia la derecha. Si alguien no quiere beberlo no se desprecia, la persona lo recibe hace la seña y lo regresa (el copero se lo toma), o bien lo vierte en una botella que utiliza expresamente para eso (mujeres o autoridades en reunión), y en el caso de los jóvenes danzantes o músicos estos se empapan las manos con el yuco y se mojan la cabeza. En varios contextos donde se ocupa una mesa donde se colocan ofrendas (incluido el yuco) primero se hacen las “señas” en las cuatro esquinas de la mesa que representan a los cuatro puntos cardinales, en el caso de los altares de muertos se marca los cuatro puntos de la cruz y en las tumbas las cuatro esquinas y la cruz.

En un contexto formal “la seña” es un acto obligado, pues para algunos de ellos tenek representa el devolver a la tierra los bienes que ofrece -ya que la caña es un producto de la tierra-, pero cuando se toma yuco también se debe hacer “la seña” para ofrendar a los cuatro puntos cardinales, a los cuatro dioses, es decir, al cosmos tenek, sus dioses y sus “seres”, para procurar la buena fortuna y evitar los males. Es por eso que la ingesta de aguardiente acompaña a las actividades cotidianas, productivas, rituales, políticas o sociales,⁶⁵ pues en el mismo simbolismo del procedimiento de su consumo se mantiene un equilibrio social y cosmológico, pues se confirma la pertenencia al grupo y su relación con el mundo natural tenek (dioses y seres que lo habitan y prodigan bien o mal; vínculo sociedad-naturaleza), pues el yuco también forma parte de la ritualidad dirigido directamente a los elementos de la naturaleza como los pozos de agua (el yuco como agua refinada) y las milpas.

Por todo ello considero que el yuco es un elemento muy importante de las prácticas rituales y sociales de los tenek de Tanleab pues funge como vehículo simbólico que manifiesta sus propias formas de organización e interacción social (materiales y simbólicas). A través del yuco se entablan y/o preservan relaciones sociales, económicas, políticas y cosmogónicas mediante el principio de reciprocidad, como los compadrazgos (parentesco ritual), los vínculos afectivos (parentales y de amistad), los roles sociales (límites y alcances de interacción por género y edad expresado en quien y cómo debe consumir yuco), la solidaridad familiar y comunitaria, los compromisos y responsabilidades políticas (cargos y formas de negociación política hacia el interior y el exterior), el contacto entre vivos y muertos (ofrendas) y los vínculos con los seres o elementos proveedores de bienestar o desgracia, como la tierra y sus seres (los pozos y las

⁶⁵ Se vierte yuco sobre los instrumentos musicales para que suenen bien y no se rompan (raveles, violines, guitarras, arpas, tambores). Se vierte yuco al bastón de mando de los delegados municipales. Se vierte yuco al motor de camioneta que se repara. Se vierte yuco al suelo donde se edifica.

milpas), a los cuatro puntos cardinales, los dioses y las plantas (la caña como fruto otorgado en beneficio del hombre quien lo devuelve en forma de aguardiente).

Relaciones todas ellas que promueven un sentido de pertenencia social y cultural entre los miembros de la comunidad tanto a un nivel intraétnico como a un nivel interétnico donde el yuco se posiciona como un elemento que genera cohesión pero que a su vez los diferencia de los *otros* pues su consumo marca un límite sociocultural expresado en su característico uso ritual y social. Esta práctica es la que precisamente caracteriza a los tenek ante los ojos de los mestizos quienes los tachan de borrachos, pero con el cual los tenek mantienen una distancia social y al mismo tiempo una cercanía con los *otros*.

La *diferencia* de los indígenas en ocasiones es definida por los mismos mestizos quienes entorno a ciertos elementos de cultura material expresan su percepción sobre los indígenas de la zona. En ocasión de los días de la Fiesta Patronal de Tancanhuitz de Santos que se realiza entre el 27 y 29 de septiembre, y a la cual gustan ir los tenek de las comunidades de Huehuetlán y de los municipios cercanos, se colocó en la plaza principal un palo encebado en cuya cima se colgaron una pala, un pequeño molino, dos botellas de “yuco”, un par de guaraches, un par de botas, una cubeta de aluminio, y los cuales un grupo de seis indígenas trataban de alcanzar, pero al fallar en repetidas ocasiones y de causar la rechifla de la gente pues acaparaban el juego y no permitían que un grupo de catorce comerciantes lo subieran por fin desistieron y fueron los comerciantes quienes ganaron los premios, ante lo cual los indígenas se quedaron muy tristes y frustrados.

Sin duda, este juego dirigido a los indígenas pues los premios eran para ellos - utensilios de trabajo, de indumentaria y de consumo “propias” de los indios- mostró, en uno de los momentos más significativos que aglutina a la misma sociedad regional, como las fiestas patronales, algunos de los elementos con los que se les asocia y por ende los

define dentro de la estructura social y en la cual ellos mismos asumen los elementos que los caracterizan.

2.2. Algunas etnodenominaciones tenek de los *otros*

Comúnmente los tenek se autodenominan frente al *otro* como *huastecos*, y con el cual los mestizos también se refieren a ellos. Los mestizos también denominan a los tenek como *kuitoles* (en tenek significa “niños”), como menores de edad, o bien a veces se refieren a ellos designándolos como “monos” pues se les considera muy hábiles al andar en el monte, trepar a los árboles (donde cortan fruto). Con estas expresiones se les deshumaniza y consecuentemente se les denigra y se les ubica como parte de la naturaleza, en medio de la cual viven.

Los tenek en cambio tienen sus propias representaciones sobre los mestizos a quienes se les considera como personas débiles pues su sangre es más liviana por ser blancos, no como la de ellos que por ser morenos tienen una sangre más fuerte. Los tenek se refieren a los mestizos como *lab* –que igual refiere a la gente de la cabecera municipal, a los que hablan español, a los que se creen superiores a los tenek y que no reconocen que su origen es indígena-; con los *lab* hay una relación histórica de desigualdad y confrontación.

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

Se denomina *ejek* a los “españoles”, que si bien es una categoría que se podría considerar como histórica (procedente del referente colonial y de dominación), también

abarca otros sujetos presentes en la región (ya sea por contacto directo o bien como referentes mediados por una sociedad global) como los norteamericanos quienes para los tenek comparten los atributos físicos propios del *ejek*, pues son personas blancas, barbadas o de cabello rubio, denominación en la que también caben los de Monterrey o todos aquellos que cuentan con esas características –como yo mismo-. Los tenek llaman *nok* a los “arribeños” y a la gente de la sierra, de quienes se desconoce su nombre, fuereños que llegan de otros lugares a vivir al municipio, como los que llegan a la localidad de Huichihuayán que se ocupan como maestros o comerciantes y quienes no se muestran (al menos en el discurso) como sujetos en abierta confrontación con los tenek.

De acuerdo con esto, la imagen representada por algunos tenek de la comunidad acerca de mí como “el antropólogo” variaba según el grado de acercamiento o confianza sostenidos. Dos casos son ilustrativos. 1) Hubo un tenek (con quien desarrollé una relación de empatía) por quien después de varios intentos durante varios días, pude saber en qué categoría cabía yo, por fin, no sin cierta pena y aclarando que me lo decía con mucho respeto, dijo que yo era un *ejek*, término que tiene una connotación antagónica. 2) En otra ocasión un hombre joven autoridad, después de ingerir varios tragos de aguardiente, me dijo que yo era un *nok* aludiendo mi situación de fuereño y sin ningún conflicto con los *huastecos*.

Aunque en otros momentos, reconocí que *nok* refiere comúnmente a la gente de la sierra de Aquismón con el cual se nombra a otros tenek y a los pames, en este caso *nok* me define como un extranjero que viene de lejos -como la gente de la sierra- y que contrario al *ejek* -blanco y barbado-, carece de una connotación negativa. Así, en la definición de un sujeto que no encaja con las representaciones sociales de los actores de la misma región, que es blanco y barbado, como los *ejek* pero que no descende de ellos y no los enfrenta, es

ubicado precisamente en la categoría que más se acerca a su condición de extraño, un extranjero que viene de lejos y que no confronta al tenek.

La diferencia –asociada con la confrontación- entre tenek y lab/ejek es cotidiana⁶⁶ pero también se expresa abiertamente en los rituales más importantes de las comunidades tenek de Huehuetlán.

2.3. La Prima. El ritual intercomunitario de la *diferencia*

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

Tanleab se inserta en la parte del municipio conocida como “arriba” en la que también se inscriben las comunidades de Tatacuatla, Tzinejá, Tandzumadz, San José de la Flores, Jilim Tantocoy, Tantocoy y Chunumtzen 2 -comunidades con más del 90% de HLI- (COLSAN, 2005) y cuyo centro rector lo ocupa la misma cabecera del municipio (de mayoría mestiza); su contraparte es la zona de “abajo”, la cual se compone de las localidades que se hayan al borde o muy cerca de la carretera nacional México-Laredo, como Cruz Blanca, La Pimienta, La Escalera, Chunumtzen 1 –asentamientos de hasta 60% de HLI y en algunos casos hasta menos del 30% de HLI- (COLSAN, 2005) y en donde la localidad de Huichihuayan (de mayoría mestiza) funge como centro rector (Regrese a Mapa 2.2.).

⁶⁶ Durante un juego de básquetbol en Tanleab 1 donde se enfrentaba el equipo de la comunidad contra el equipo de la cabecera municipal, un joven autoridad que presenciaba el juego, se quejó de una decisión del árbitro que favoreció al equipo de la cabecera diciendo que “deben ser parejos los indígenas y los *lab*”. Los tenek aprovechaban cualquier situación para burlarse y hacer bulla a los *lab* de la cabecera, entre quienes además había un miembro de la administración municipal.

Ambos espacios, “arriba” y “abajo” conforman la fisonomía del municipio, referencias geográficas desde las cuales se ha delimitado y definido ideológicamente el municipio de Huehuetlán, pues estas expresan una confrontación histórica de las formas diferenciadas y desiguales de participación política y económica de la población del municipio a tal grado que popularmente se habla de que la gente de la parte de abajo, específicamente Huichihuayan, plantea asumir el rango de cabecera municipal o bien su separación del municipio dado su enorme influencia política y económica gracias al mayor desarrollo que ha alcanzado gracias a su estratégica ubicación sobre la carretera nacional. A esta concepción del espacio se agrega la visión de que las comunidades o localidades de la parte de abajo se caracterizan por una mayor pérdida de la cultura tradicional (indígena), esto en congruencia con la enorme influencia que la carretera nacional ha ejercido sobre estas comunidades.

Dicha percepción y delimitación del espacio se refrenda y hace patente en la celebración de “La Prima” o “Víspera” de la Fiesta patronal de Huehuetlán, en honor a San Diego de Alcalá, en la que participaron solamente las autoridades agrarias y comunitarias de las comunidades de la parte de “arriba”, bajo la dirección del *tzale* (gobernador indígena) que se elige exclusivamente en Tanleab (el cargo lo ocupa el presidente de la Delegación Municipal apoyado por los demás miembros de la delegación).⁶⁷ En dicha celebración, la cual se realiza durante toda la noche del 11 al 12 de noviembre, solamente participan la “gente de las comunidades” (los indígenas), pero a excepción del presidente

⁶⁷ El cargo de *tzale* solamente es elegido en la comunidad de Tanleab, y aunque ya no se hereda entre familia (como se acostumbraba antes según afirmaciones de la gente) sí se hereda en términos político-administrativos pues el cargo se pasa solamente entre quienes son designados como Delegados Municipales, y quienes son los que resguardan y transmiten el bastón de mando.

municipal y otros actores mestizos y según los mismos tenek no se le permite a la gente de la cabecera municipal participar en él.⁶⁸

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

A partir de las 11 de la noche el *tzale* de tanleab y los demás miembros de la Delegación municipal se empezaron a reunir en la capilla de la comunidad para recoger, templar y limpiar el tambor de la comunidad, al cual le vertieron un chorrito de yuco en el cuero esparciéndolo con la mano. Posteriormente el *tzale* se puso a tocarlo para llamar a las demás autoridades, entre ellos se reunieron los miembros del comisariado, del consejo de vigilancia y del juzgado auxiliar para juntos irse caminando al ritmo del tambor hacia la cabecera de Huehuetlán.

Al entrar a Huehuetlán se oían a lo lejos el sonido de los tambores de las demás comunidades que también iban en camino. Poco a poco se fueron congregando en el atrio de la parroquia mientras tocaban incesantemente los tambores. Allí se instaló el *tzale* en una mesa junto con los demás miembros de la delegación municipal; el ayuntamiento les proporcionó la mesa, las sillas y cajas de aguardiente y rollos de cohetones, los cuales el *tzale* fue repartiendo a las autoridades de las demás comunidades presentes. Mientras los tamboreros de las comunidades tocaban sus tambores al mismo tiempo que caminaban formando un círculo en contra de las manecillas del reloj (como también se sirve el yuco).

⁶⁸ En 2004 un grupo de gente de la cabecera en estado de ebriedad se entrometieron en el ritual lo cual provocó la furia de las comunidades quienes los agarraron y pidieron a la autoridad municipal su encarcelamiento. Los trasgresores estuvieron tres horas encerrados en la cárcel municipal.

En el centro del círculo estaba el tamborero de Tanleab quien marcaba el ritmo de los tambores y a momentos un copero repartía yuco entre los tamboreros.

Alrededor de los tamboreros, quienes estaban presididos por el *tzale* y sus acompañantes se fue aglutinando la gente de las comunidades, autoridades, mestizos de la cabecera y turistas. A las doce de la noche en punto el *tzale* subió al campanario de la parroquia acompañado del presidente del comisariado de Tanleab, de otros dos miembros y del copero, e igualmente subió el presidente municipal y el sacerdote de la parroquia. Al mismo tiempo, los tamboreros avanzaron en dos filas hacia la entrada principal de la iglesia (que estaba cerrada) se hincaron y persignaron, luego caminaron hacia el costado derecho de la iglesia haciendo lo mismo en cada una de las puertas de la parroquia hasta volver a la entrada principal en espera del repique de campanas para entrar a la iglesia.

Poco antes de que los tamboreros entraran a la iglesia uno de los miembros del comisariado -que también es un rezandero respetado de Tanleab- dirigió unas palabras a los presentes diciendo que “este es un recuerdo que nos han dejado nuestros abuelos y esperamos que esto siga adelante con nuestros hijos y que no se olviden; vamos a empezar con los cuatro puntos cardinales porque es una cosa valiosa y es para bien de nuestra comunidad y de nuestro municipio”. Después se vertió yuco a los cuatro puntos y al centro y se repartió a todos los presentes, inmediatamente después el presidente municipal inició el repique de la campana principal, seguido del *tzale* y después el comisariado, posteriormente el *tzale*, el presidente municipal y el sacerdote bajaron del campanario y los demás se quedaron tocando de forma coordinada y pautada las cuatro campanas.

Al inicio del repique se empezaron a quemar los cohetones y los tamboreros entraron a la iglesia tocando los tambores hasta el altar par ahincarse y persignarse, luego salieron y volvieron a formar el círculo en el atrio sin dejar de tocar los tambores. A momentos estos caminaban en procesión rodeando el centro y las calles de la comunidad

hasta volver al atrio de la iglesia.⁶⁹ Después de Tanleab siguió la comunidad de Tatacuatla y así sucesivamente subieron a tocar las campanas las autoridades de cada una de las comunidades presentes. En el transcurso de la noche las autoridades de cada comunidad formaban grupos de conversación mientras repartían yuco esperando su turno.

El origen de “La Prima” es recordada por los tenek como una acción de protesta de los viejos quienes tocaron los tambores⁷⁰ en la cabecera ante la matazón de jóvenes en manos de los españoles. De esta manera el espacio y el tiempo ritual expresa y reproduce una diferenciación social y cultural entre indígenas y gente de la cabecera (*lab/ejek*), es decir, la identidad étnica no sólo se define al interior de la comunidad o localidad actual sino que van más allá de ella, en el ritual se manifiesta la pertenencia a un grupo más amplio, a la etnia tenek que se contrasta con los *lab* y los *ejek*. Pero “La Prima” también representa una oportunidad de interacción política y social entre tenek y mestizos/españoles; este fue el momento que uno de los precandidatos del PRI a la presidencia municipal de Huehuetlán aprovechó para hacer “loby” entre las autoridades de las comunidades con las que interactuaba a la manera de ellos ingiriendo yuco mientras conversaban en espera de su turno para tocar las campanas; en la dinámica del ritual también participan otros actores mestizos de la cabecera como un comerciante quien al otorgar unos litros de aguardiente se integró al toque de tambores con su propio instrumento, o un maestro mestizo quien ofrecía su aguardiente a los participantes del ritual.

Es así que la mencionada restricción sobre, y la supuesta exclusividad, de la participación de los tenek en el ritual más bien responde a un discurso sociopolítico que marca la diferencia entre gente de las comunidades (tenek) y gente de la cabecera

⁶⁹ Los policías municipales escoltaban a los tamboreros en su procesión por las calles de la cabecera.

⁷⁰ Es importante mencionar que al nombre de Huehuetlán -palabra de origen náhuatl- se le atribuyen dos significados “lugar de viejos” y “lugar de tambores”, los cuales se han combinado en un gran letrero en la entrada de la cabecera municipal que dice: “Bienvenidos a Huehuetlán, Lugar de Viejos y Tambores”.

(*lab/ejek*) como parte sustancial del sentido mismo del ritual, es decir, la contrastación y el enfrentamiento entre éstos. Es importante mencionar que en los momentos en que los tamboreros de las comunidades marchaban por entre las calles de la cabecera éstos eran “remedados” por los mestizos que en algunas casas se encontraban reunidos con sus familias, al pasar por en frente de ellos los tenek hacen un grito muy característico que también acostumbran hacer en las danzas tradicionales, ante esto los mestizos respondían de igual manera y en tono burlón.

Aunque la cabecera municipal es el centro político-administrativo del municipio Tanleab funge en cierto sentido como un geosímbolo importante para las comunidades indígenas de la parte de “arriba” pues allí se elige al gobernador indígena y también a los fiesteros “principales” que coordinan las celebraciones de cada una de las imágenes que reposan en la parroquia de Huehuetlán. La gente comenta que antes de la llegada de los españoles y de la construcción de lo que ahora es la cabecera municipal el espacio o territorio en donde actualmente se asienta Tanleab era el centro original de las comunidades indígenas.⁷¹ Es así como el ritual expresa una especie de organización social intercomunitaria que se activa para un momento determinado, que gira alrededor de la figura del *tzale* (gobernador indígena, y en otros momentos a través de los fiesteros principales) que desde Tanleab encabezan la ritualidad y la organización intercomunitaria que en ciertos momentos aglutina a la etnia tenek del mismo municipio.

Aunque se requiere de un trabajo documental acucioso, lo anterior sugiere que “La Prima” afirma el recuerdo de un territorio étnico histórico -real o imaginado, dadas las diferentes formas de recomposición territorial que las poblaciones de la Huasteca han

⁷¹ Morales (2005) refiere que antes de la llegada de los españoles el lugar donde se asienta actualmente Huehuetlán era conocido como Tamahab.

experimentado a lo largo de su historia,⁷² territorio que actualmente es delimitado de forma simbólica por las comunidades de “arriba”.⁷³

Es decir, como ya acoté unas líneas atrás, las comunidades se han adaptado a las variantes condiciones de organización territorial que han sufrido en el tiempo para “preservar” la idea de un pasado que los aglutina y el ritual de “La Prima” es el vehículo (simbólico) en donde se expresa. Pero las actuales coordenadas de las comunidades que participan en el ritual no necesariamente refieren a que éstas formaron parte de una centenaria organización territorial prehispánica o colonial, sino más bien representan el “recuerdo” de un antiguo territorio que se organizaba de manera similar y que de forma significativa se contrasta y delimita con la actual organización político-administrativa municipal, en donde Tanleab compite simbólicamente en rango geopolítico con la actual cabecera municipal.

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

⁷² Las comunidades que participan en “La Prima”, y de acuerdo con los datos recabados por el *Padrón de Comunidades Indígenas de San Luis Potosí* (COLSAN, 2005), registran las siguientes fechas de colonización o fundación: Chunumtzen 2 1898; Jilim Tantocoy 1910; San José de las Flores 1895; Tandzumadz 1895; Tanleab 1910; y Tzinejá 1900. Estas poblaciones suponen procesos de territorialización y poblamiento durante el siglo XIX; en cambio las demás localidades surgen como anexos y separaciones de aquellas. Tatacuatla se separó de Tanleab en 1952; Tantocoy se colonizó en 1927 y se separó formalmente de Jilim hasta 1997; en 1960 Alaquich consiguió tierras propias pero en la actualidad sigue siendo anexo de Jilim Tantocoy; Cruz Blanca se colonizó en 1940 y se separó de Jilim Tantocoy en 1997; en la actualidad La Escalera es sección de Jilim Tantocoy (COLSAN, 2005).

⁷³ Las comunidades tenek del municipio se componen de un centro y de barrios, secciones o anexos, pero esto no quiere decir que haya una continuidad histórica de ordenamiento territorial entre los tenek sino más bien como respuesta al crecimiento poblacional y sobre todo como adaptaciones y ajustes a causa de la influencia del Estado en la organización y administración del territorio durante el siglo XX.

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

Todo esto me permite decir que la filiación étnica entre los tenek de Tanleab y Huehuetlán también se construye en un ámbito de relaciones que sobrepasa y entrecruzan lo comunitario. Identidad que se expresa en torno a un tiempo y espacio ritual donde sus participantes conmemoran una historia y re-crean un antiguo territorio compartido que también sirve de argumento para marcar los límites de su adscripción étnica y sobre todo de interacción con los *lab/ejek*. Considero finalmente, que el ritual de “La Prima” afirma en el presente un territorio “recordado” dentro del cual se reconocen las actuales comunidades tenek para marcar así los límites de su pertenencia social y cultural ante los *lab* y *los ejek*. De esta manera las comunidades (representadas por sus autoridades) movilizan sus recursos simbólicos como su identidad étnica (amplia) para definir sus relaciones presentes y futuras dentro de una estructura mayor.

También es necesario reflexionar acerca de las formas de interacción inter e intraétnica de los tenek del municipio. Por un lado el ritual de “La Prima” refleja un momento específico de interacción social y simbólica entre un grupo *amplio* o bien

*imaginado*⁷⁴ -es decir, el grupo étnico que se proyecta en dicho ritual y que es conformado por un conjunto de comunidades cuyo límite es definido por la demarcación municipal y un etnoterritorio “recordado” y por ello aún presente, conformando un sentido de identidad étnico/municipal- y los actores sociales y políticos que no pertenecen a dicho grupo ampliado y que por definición son considerados como antagónicos, la gente de la cabecera, los *lab* y los *ejek*, especialmente ante el poder público (ya sean estos vistos como el ayuntamiento, los partidos o sus integrantes).

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

Pero en este ritual los miembros de dicho grupo *ampliado*, quienes se reconocen como herederos de una misma tradición a través de símbolos congregadores como “los tambores de protesta de los viejos”, no se consideran homogéneos pues asumen una jerarquía de posiciones geopolíticas -al menos simbólicas- donde la comunidad de Tanleab se ubica en el centro como lugar de rectoría de las ritualidad del grupo étnico, justificada por la posición que antiguamente ocupaba mediante sus figuras del *tzale* y los fiesteros principales, ritual también delimitado por la participación de las autoridades comunitarias de la parte de “arriba” del municipio. Ni mucho menos los miembros del grupo *ampliado* comparten los mismos intereses comunitarios o particulares, pues procuran relación con los mestizos de la cabecera, particularmente con actores políticos como los precandidatos con

⁷⁴ Término tomado de Benedict Anderson. 1993. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica, México.

quienes entablan diálogo y negociaciones que les permitan canalizar recursos y beneficios para su propia comunidad.

En este sentido, considero que “La Prima” es un ritual de carácter eminentemente etnopolítico -no reestitutivo, más bien de afirmación caracterizada por la confrontación- pues a través de la acción concertada de una colectividad que se muestra *diferente* esta entabla material y simbólicamente relaciones de negociación, es decir, a través de este ritual los tenek configuran un tiempo y un espacio para la interacción interétnica en la que se marca la *diferencia* y el antagonismo, para que, y aunque parezca contradictorio, puedan entablar contacto y relación, es decir, se definen sus posiciones dentro de la estructura social de la que forman parte.

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

De esta manera las comunidades (representadas por sus autoridades) movilizan sus elementos culturales y recursos simbólicos para definir sus relaciones presentes y futuras dentro de una estructura mayor. En este sentido “La Prima” no pareciera ser un asunto que reclame restitución de un territorio propio y antiguo, sino más bien, mediante la referencia ritual a ese territorio “recordado”, los tenek expresan una afirmación como grupo social y cultural *diferente* que refrenda su derecho de participación en la vida política y social del municipio mediante el contraste significado por la confrontación.

Es así que los tenek de Tanleab y de Huehuetlán comparten un sentido de pertenencia sociocultural pues comparten referentes que los cohesionan a un nivel mayor, como la práctica de una organización social jerarquizada territorialmente (*tzale*, fiesteros o cuidadores) que los caracteriza ante los *otros* como un grupo étnico. “La Prima” muestra las formas materiales y simbólicas en las que los tenek marcan sus fronteras sociales y culturales en un contexto de relaciones históricas simbolizadas por la confrontación, esto mediante la re-creación y “ajuste” de su pasado social y territorial para definir su posición en el presente.

2.4. El ciclo migrante. Entre el trabajo, el ciclo de vida y las festividades

2.4.1. Actividades laborales y migración

Además de la producción agrícola de maíz y frijol para el autoconsumo,⁷⁵ en Tanleab se siembran diversos productos para el mercado como caña de azúcar para la elaboración de piloncillo –desde el mes de marzo hasta agosto-, naranja (variedades Valencia y San Miguel) y mandarina –las cuales se cosechan entre los meses de septiembre a noviembre-, cuyos precios varían año con año en un rango que va de 50 centavos hasta 2.50 pesos por kilo, también se produce café –el cual se cosecha en el mes de noviembre-.

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

⁷⁵ Prácticamente en todos los hogares de la comunidad se acostumbra criar gallinas, guajolotes o puercos en el solar para el autoconsumo o ahorro. También en la gran mayoría de los solares las familias cuentan con plantas para el autoconsumo, como suyo, chayote, calabaza, frijol, nopales, garbanzo, chile, café, camote, mango, plátano, litchis; así como plantas de uso medicinal, como albacar, ruda, orégano, sábila, hierbabuena.

de 5 familias que desde 2002 manejan una tortillería comunitaria, algunas otras familias se dedican a la compra y venta de “producto” (piloncillo, naranja y mandarina), y también hay servidores públicos municipales y maestros cuya fuente principal de ingresos se deriva de sus actividades burocrática y profesional.⁷⁶

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

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

⁷⁶ Sin embargo, la estructura ocupacional sigue siendo predominantemente agrícola. En 2000 el 71% de la población ocupada de la comunidad se dedicaba a actividades del sector primario, un 10% en el sector secundario y un 16% en el sector terciario. De esta población ocupada el 93% recibía menos de dos salarios mínimos y menos del 4% recibía de dos hasta diez salarios mínimos. Estos datos muestran que Tanleab es una población marcadamente rural y cuya población recauda muy bajos ingresos (INEGI, 2000).

Asimismo hay una migración masculina que se dirige hacia los campos agrícolas de Sinaloa, Chihuahua, Durango y Zacatecas comúnmente entre los meses de julio a octubre. Pero principalmente la gente de la comunidad se dirige a otros destinos urbanos en cualquier época del año, como el AMM, el área metropolitana de Guadalajara, diferentes puntos de la ciudad de México y a ciudades de Tamaulipas como Tampico y de su zona fronteriza como Nuevo Laredo, Matamoros y Reynosa.

2.4.2. El regreso de los migrantes

Los migrantes de Tanleab que van a las ciudades regresan al rancho cada seis meses, ya sea algunos días durante las vacaciones de verano o en las de Semana Santa, pero sobre todo a fin de año. Algunos vuelven unos cuantos días del mes de julio, sobre todo cuando son invitados a ser padrinos de graduación de niños y adolescentes que terminan su primaria y secundaria. Esto revela que el regreso⁷⁷ de los migrantes a la comunidad de origen se ajusta al calendario laboral-escolar pero también debido al compromiso social que su “éxito” o posibilidades económicas supone como migrantes.

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

⁷⁷ En la gran mayoría de los casos este regreso sólo implica una visita temporal a la comunidad de la cual partirán nuevamente en una o dos semanas.

2.4.2.1. El viaje de Monterrey a Tanleab

Pocos días antes del 24 de diciembre van llegando algunos migrantes a la comunidad. Los que parten de Monterrey salen de la Central de Autobuses en camiones de las líneas Transportes del Norte o Senda, para viajar cerca de ocho horas sobre la Carretera Nacional recorriendo el sur de Nuevo León y Tamaulipas hasta llegar a Ciudad Valles en San Luis Potosí, en donde esperan para abordar camiones de las líneas Vencedor con destino a Ciudad Santos, en donde toman un taxi que en esos días les llega a costar hasta \$ 200 el viaje hasta su comunidad en el municipio de Huehuetlán, o bien, si no vienen muy cargados de regalos pueden tomar las camionetas del transporte público o pedirles “viajes” hasta su comunidad.

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

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

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

Se eligió a la Alameda como punto de reunión y salida de donde partieron el día 23 de diciembre a las 10:15 de la noche y llegaron a Huehuetlán a las 6 de la mañana del día siguiente. De esta manera un grupo de 34 tanleabenses y cuatro migrantes de la comunidad de San José de la Flores (también del municipio de Huehuetlán) se ahorraron no sólo 200 pesos más de pasaje, sino también dos trasbordos: uno en Ciudad Valles y otro en Tancanhuitz de Santos; lo que representa por lo menos una hora y media más de viaje. Según Oralia en este viaje vinieron más seguros (por sus cosas) y más a gusto que en un camión de línea comercial.

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

Durante dos semanas los migrantes se ocupan de visitar a sus parientes y familiares y de organizar fiestas que se prolongan hasta ya muy tarde. Día y noche el ambiente se

llena de música, cantos y carcajadas. Abundan las reuniones familiares donde se comparten comida, bebida (cerveza y vinos “caros” como tequila, brandy y ron) y sobre todo muchos regalos. A los jóvenes no les gusta tomar aguardiente pues afirman que es muy fuerte y prefieren tomar otros vinos y cerveza, o si toman aguardiente lo toman revuelto con refresco.

2.4.2.2. Las celebraciones familiares y el ciclo de vida

En este ambiente de alegría, de reunión familiar y de amigos, los cuales sólo en estas ocasiones pueden verse porque algunos viven en diferentes ciudades, cuando la gente de la comunidad y los mismos migrantes aprovechan para realizar las más importantes celebraciones familiares de su ciclo de vida, como bodas, bautizos y comuniones, así como quinceaños; celebraciones de los mismos migrantes o de miembros de la familia que vive en la comunidad, festejos que en gran parte son financiadas por los que regresan pero con la ayuda de la misma parentela que los espera, quienes ayudan en los últimos preparativos, en la elaboración de la comida, en el arreglo de la Galera y el acarreo de mesas y sillas. Sobre todo las bodas y los quinceaños se realizan en la Galera de usos múltiples (cancha de básquetbol techada) de la comunidad, la cual en estos casos funge como el salón de fiestas y pista de baile. Es importante mencionar que hasta hace unos 25 años no se celebraban quinceaños en la comunidad, este es un festejo que la misma gente ha tomado de la gente de la cabecera, y ahora se han dado cuenta de que representa un “gasto fuerte”.

Estas fechas también son aprovechadas por las mismas autoridades locales que recaban fondos para beneficio de la comunidad mediante la organización de bailes a los que mayormente asisten los migrantes de la misma comunidad y de otras comunidades cercanas. Este es el momento por excelencia en donde se manifiestan los nuevos estilos, modas o costumbres que los jóvenes aprenden en la ciudad, pues es oportunidad para lucir

su mejor ropa al ritmo de la música de la “disco” y del “pasito duranguense”. Pero también son momentos en que se muestra el compartamiento que se concibe inadecuado en los jóvenes, sobre todo en las mujeres, pues algunas de ellas se embriagan hasta tambalearse.

En esos bailes se cobra por pareja y se venden bebidas alcohólicas, además los comerciantes de la comunidad aprovechan para ofrecer sus productos. Pero los migrantes no sólo derraman grandes cantidades de dinero en la comunidad para festejos, diversión y regalos sino también para la construcción de viviendas; como el caso de Bruno y Andrea, pareja que trabaja en Monterrey, y quienes regresaron para festejar el bautizo de su hija, que estuvo por unos meses bajo el cuidado de su futura madrina, y para cerrar el trato de compra de un solar y empezar a construir los cimientos de su casa. En estos días es frecuente ver a migrantes que con ayuda del padre, hermanos, primos y amigos inician o continúan la construcción de su casa de material y con ello el trasiego de camiones o camionetas de transporte público (contratadas por “viaje” especial) que transportan materiales de construcción, block, arena (de río), grava, madera, cemento, varilla y láminas.

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

Pero después de una o dos semanas hay que despedirse nuevamente, regresar a la ciudad y al trabajo. La gran mayoría parte el día primero o dos de enero; los que contrataron viaje redondo en el autobús especial tienen que regresar pues ya se había acordado la fecha de vuelta; los que no lo programaron así, como los que vinieron de Monterrey, empezaron a buscar por su cuenta el boleto de regreso, que valga decir, por lo

general representa largas horas de espera en la estación de los “Vencedor” en Ciudad Santos pues los autobuses se saturan; y aunque hay quienes compran con tiempo sus boletos, la línea normalmente se retrasa en esas fechas. La mayoría de los migrantes salieron nuevamente de sus comunidades a partir del 2 de enero de 2006, día en que partieron de vuelta los camiones provenientes de Guadalajara; los migrantes que llegaron a Tanleab en el autobús de Monterrey regresaron a la ciudad cada uno por su lado.

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

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

El regreso de los migrantes también puede girar en torno a otros momentos, circunstancias o motivaciones, como el caso de Natalia, una mujer de 45 años de edad originaria de Tanleab 1, que desde hace 30 años vive en la Ciudad de México y que actualmente trabaja haciendo comidas. Ella llegó el 5 de noviembre de 2005 a la comunidad con el objetivo de empezar la construcción de un nicho para la Virgen de Guadalupe en agradecimiento a que su esposo se recuperó de un grave estado de salud a principios de ese mismo año. Natalia, que ya habla poco el tenek y que cada año regresa de visita a la comunidad, eligió poner el “nicho” (o ermita) en Tanleab porque antes de que su esposo enfermara ella lo soñaba a él y a la Virgen en una de las curvas de la comunidad, sueños en los que también veía mucha agua y víboras.

Natalia, que actualmente vive en el Cerro del Judío en la delegación Magdalena Contreras, recibió el apoyo de su familia para cumplir con su promesa, la cual se encargó de conseguir los materiales y de construir el nicho, pero antes tuvo que pedir permiso a las autoridades y solicitar el espacio en dónde edificarlo. Luego de una negociación fallida con una familia que no aceptó que la ermita se construyera fuera de su solar, la construcción inició exactamente en la esquina de la “y griega” en donde se encuentra la tortillería comunitaria, lugar muy próximo de la entrada a la comunidad⁷⁸ y donde antes estaba la Galera comunitaria; en ese lugar las autoridades locales efectúan reuniones o permiten que se realicen fiestas particulares.

La construcción duró casi dos semanas. Uno de los hermanos de Natalia de aproximadamente 25 años de edad es maestro albañil y se crió con ella en la Ciudad de México, él dirigió la construcción de la ermita ayudado de sus hermanos. El padre y los hermanos de Natalia también se encargaron de llevarla a pedir de forma tradicional la danza del Rey Colorado en Tanleab 2 para que los acompañara el 11 de diciembre en su bendición, a pesar de que a ella no está de acuerdo con la tradicional ingesta de aguardiente que en estos casos se realiza para solicitar su servicio.⁷⁹ Su familia también la ayudó a pedir la misa de bendición en la parroquia de Huehuetlán y a afinar los detalles de la construcción, como mandar hacer las ventanas y las puertas del nicho, la instalación eléctrica y la pintura, cuyos materiales consiguieron en Ciudad Santos.

Natalia y su esposo partieron hacia la Ciudad de México antes de terminar el nicho y regresaron el día 10 de diciembre acompañados de uno de sus tres hijos, quien traía cámara de video para grabar la bendición del nicho. Llegaron con anticipación para organizar la celebración; a las autoridades solicitaron prestadas mesas y sillas de la

⁷⁸ La ubicación de la ermita también provocó fricciones con otro grupo de la comunidad, con los rutereros del servicio de transporte público (rutas que van de Tanleab a Huehuetlán y a Tancanhuitz), quienes ya anteriormente habían solicitado sin éxito el mismo espacio para adecuar una parada oficial de las camionetas.

⁷⁹ Natalia vio frustrado su deseo de invitar a una danza de Rey Colorado de la comunidad de Tandezumadz a la cual prefería porque está formada por puros jovencitos que no toman aguardiente mientras danzan, lo cual es característico de la práctica ritual de las danzas de la zona, pero dicha danza ya estaba comprometida para esa misma fecha en otro lugar.

comunidad (las que ocupan para las Asambleas), colgaron lonas plásticas como techo para cubrirse del sol, instalaron su propio sonido con un estéreo, prepararon comida y bebida para los asistentes y elaboraron el tradicional “arco” que siempre está presente en las celebraciones rituales y religiosas de las comunidades de la Huasteca.⁸⁰

La misa inició a las 4 de la tarde del día 11 y asistió una gran cantidad de miembros de la comunidad. Durante la misa la imagen de San Antonio de Padua, patrono de Tanleab, acompañó a la imagen de la Virgen de Guadalupe; después de la misa se ofreció comida y bebida a la gente. Al oscurecer llegó la danza del Rey Colorado anunciándose con cohetones y poco después la imagen de San Antonio fue trasladada de regreso a la capilla con el sonido de tambores. Más tarde se ofreció más comida entre los asistentes; así algunos comían, bebían, platicaban y escuchaban la música de la danza o contemplaban sus ejecuciones y otros se incorporaban a ella. La celebración se prolongó toda la noche y al despuntar el alba tocaron las mañanitas en honor a la Virgen. Esto ya había sido criticado por Natalia y su esposo, quienes decían que las mañanitas se tocan a las 12 de la noche pero al final aceptaron que “así es la costumbre de la comunidad”.

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

⁸⁰ Los arcos también se elaboran para los altares de difuntos, en los altares de las bodas, en los altares de los quinceañeros y para algunos eventos cívicos o políticos como en la visita del Gobernador del Estado a la comunidad de Tandzumadz en septiembre de 2005. En varios contextos el arco representa una puerta de entrada. El arco se hace con palos o ramas de árboles lo suficientemente flexibles para que se doblen sin romperse y puede ser del tamaño que se requiera, ya sea para un pequeño altar doméstico o bien tan grande como para cubrir el ancho de un camino, los palos son forrados de hojas de *limonaria* o de *palmilla* y adornados de flores naturales o sintéticas, los palos, las hojas y las flores se amarran con tiras de *izote*.

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

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

2.5. Consideraciones finales

Con lo aquí expuesto intento mostrar cómo el lugar de origen, Tanleab, -sus espacios e imágenes en sueños- sigue siendo un referente importante e inmediato de pertenencia para los migrados, quienes han configurado diferentes medios de estar y experimentar Tanleab.

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

Por otro lado también he descrito cómo a partir de una crisis familiar una migrante refrenda su pertenencia a Tanleab mediante la construcción de un espacio sagrado que ella propuso de manera individual, pero que logró llevar a cabo con el apoyo de su grupo

familiar; con este espacio ella busca no sólo cumplir con su compromiso divino, sino también ganar el reconocimiento social y la participación de la comunidad sobre él. Mediante el nicho de la Virgen Natalia ha transformado el espacio de su comunidad de origen, ha propuesto un nuevo lugar de veneración y culto a la Virgen de Guadalupe, por tanto, ha asumido y creado un nuevo ámbito de interacción entre ella y la comunidad.

Quiero destacar entonces el papel determinante que las redes sociales han ocupado en estos casos pues en el caso de Enrique, Oralia y Rufina fue el marco de las redes sociales en las que ellos están inmersos -compuestas exclusivamente por tanleabenses o relacionados filialmente con Tanleab-, el cual ha otorgado las condiciones para organizar el viaje de regreso a Tanleab. Estas redes actuaron también en el caso de Natalia, quien por medio de su familia pudo generar los consensos y los recursos suficientes para la construcción del nicho y el festejo de la Virgen de Guadalupe, y cuya celebración se realizó de acuerdo con las prácticas rituales tradicionales de la comunidad gracias a la intervención de su familia que así lo procuró aunque ella no estuviese de acuerdo con algunas de éstas.

También me interesa destacar que la organización del viaje de Monterrey a Tanleab expresa un momento particular de las relaciones que los migrantes han entablado en el lugar de destino, en donde generaron una acción concertada y colectiva de apoyo y reciprocidad entre amigos, parientes y paisanos para garantizar un viaje de regreso seguro y placentero. De esta manera los migrantes de Tanleab que residen en Monterrey manifestaron una solidaridad mínima de su interacción social en el medio urbano, la cual se establece porque comparten un sentido de pertenencia hacia la comunidad de origen que se reflejó en su interés de regresar juntos a Tanleab.

La organización del viaje de Monterrey a Tanleab y la construcción del nicho por parte de Natalia expresan dos formas diferentes de los migrantes de regresar a la

comunidad de origen, dos formas diferentes de mantener contacto con ella, a la cual siguen perteneciendo y en la cual siguen participando, reforzando sus lazos afectivos y sociales, pero también transformando su espacio.

3. LOS TENEK EN EL ÁREA METROPOLITANA DE MONTERREY LAS DIFERENTES FORMAS DE *ESTAR* EN LA CIUDAD

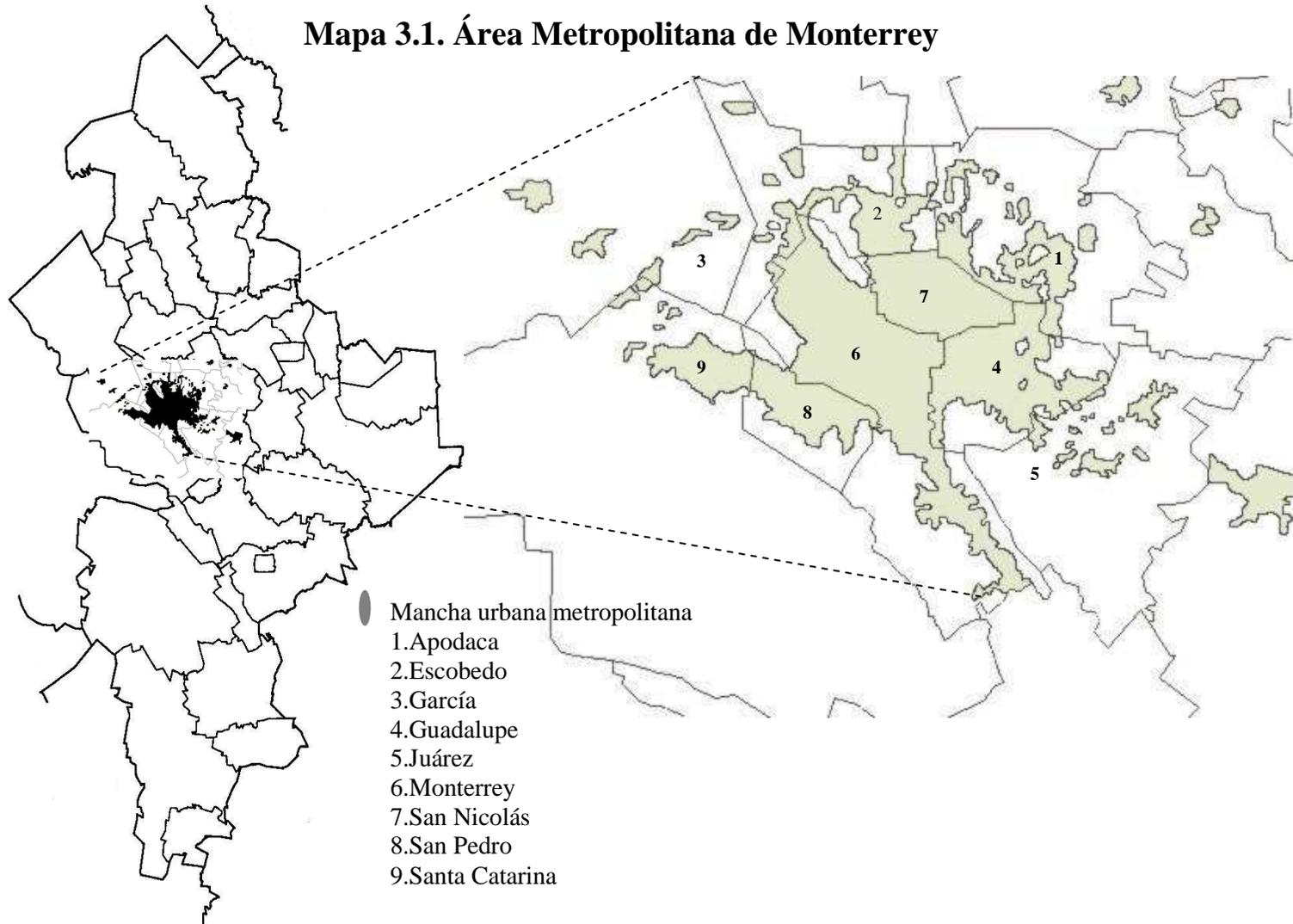
En este capítulo se mostrará las formas de inserción laboral y residencial de los tanleabenses en el Área Metropolitana de Monterrey como estrategias y condiciones que determinan su estancia temporal, cíclica o permanente en el lugar de destino. Formas de *estar* y de interactuar en la ciudad que sustentan y reflejan los diferentes sentidos de pertenencia social y cultural entre los migrantes. Pero antes debo contextualizar el arribo de los tanleabenses al AMM.

3.1. Un vistazo al AMM: inmigración, mercado laboral y contexto habitacional

La ciudad de Monterrey se encuentra en la parte centro oeste del estado de Nuevo León, y está rodeada al norte y noreste por los municipios de General Escobedo y San Nicolás de los Garza respectivamente; al este y sureste por los municipios de Ciudad Guadalupe y Ciudad Benito Juárez; y al sur y suroeste por San Pedro Garza García. Sin embargo, su actual conformación metropolitana alcanza, además de los municipios anteriores, otros cuatro más; Apodaca, ubicado al norte de San Nicolás; el municipio de García localizado al oeste de Escobedo; y el municipio de Santa Catarina ubicado al oeste-sur de San Pedro y la porción sur de Monterrey (Mapa 3.1.).⁸¹

⁸¹ Para agilizar la lectura me referiré a cada uno de estos municipios como Apodaca, Escobedo, García, Guadalupe, Juárez, Monterrey, San Nicolás, San Pedro y Santa Catarina respectivamente.

Mapa 3.1. Área Metropolitana de Monterrey



Su integración metropolitana,⁸² iniciada en la década de los cincuenta,⁸³ fue consecuencia de su característico perfil industrial que constantemente demandaba mano de obra, la cual era provista por miles de personas provenientes de las zonas rurales del país. Desde aquella década Nuevo León ha registrado un gran crecimiento poblacional a la par de altas tasas de inmigración (Chávez, 1999: 155), sobre todo de población rural procedente del interior del mismo estado y de los estados que se ubican en su región de influencia, San Luis Potosí, Coahuila, Tamaulipas y Zacatecas (Balán, 1973; Zúñiga, 1995: 192).

Es importante destacar que entre 1960 y 1990 los inmigrantes originarios de San Luis Potosí han ocupado un lugar preponderante en el estado de Nuevo León y su área metropolitana. En 1960, la inmigración potosina al AMM representaba el 26.9% del total, en 1970 era del 27.7%, en 1980 descendió a 20% y en 1990 creció a un 28%. Para el año de 1980, los inmigrantes potosinos se posicionaron con un número importante en los municipios de San Pedro y de San Nicolás y ya para el año de 1990 los inmigrantes de ese estado se ubicaron como los de mayor presencia en los municipios de García, San Pedro, San Nicolás, Santa Catarina (Zúñiga, 1995: 192, 193) y Escobedo (Rivera, 1995: 365). Esto ha supuesto una migración compuesta mayoritariamente por mestizos, pues es importante destacar que la emigración potosina partía en su mayoría de la zona del altiplano (Balán, 1973).

⁸² “Se considera que una ciudad adquiere rango metropolitano cuando la expansión de su crecimiento demográfico y urbanístico rebasa los límites del municipio donde se asienta, extendiéndose a los municipios que rodean la ciudad original” (Garza, 1995: 179).

⁸³ En el primer año de esa década Monterrey se expandió hacia el este y noreste y se unió con los municipios de San Nicolás y Guadalupe respectivamente. Posteriormente, y durante esa misma década la ciudad de Monterrey se extendió al suroeste y se unió al municipio de San Pedro. En la década de 1960 se integraron al área metropolitana los municipios de Santa Catarina, Apodaca y Escobedo y el municipio de Juárez durante la década de 1980 (Garza, 1998: 95, 97). Sin embargo, en el período de 1980 a 1990 el proceso de metropolización experimentó un considerable descenso como consecuencia de la crisis industrial de esa década (Garza, 1995: 177). Y ya en la década de los noventa también se integró al AMM el municipio de García (García Ortega, 2003: 63).

Pero el crecimiento urbano y demográfico del AMM no ha supuesto un mercado laboral exclusivamente industrial sino también en el sector comercio y servicios. En la década de los ochenta la actividad industrial se contrajo debido a la crisis de 1982, pero ambos sectores también empezaron a crecer (Ramones, 1995: 198).⁸⁴ Fue tal el auge de estos sectores que ya para el año de 1989 el crecimiento del empleo en el AMM llegó a depender en más del 58% de estos.

Particularmente, en 1989 la ocupación de hombres y de mujeres en el área de servicios se concentraba en actividades educativas así como en actividades que solicitan un mínimo nivel de estudios formales como la jardinería, el lavado de autos, lavado de ropa, cocina, empleo doméstico, entre otros (Ramones, 1995: 200, 201).⁸⁵ Estos últimos empleos se caracterizan por sus bajas remuneraciones, y los cuales desempeñan principalmente mujeres migrantes provenientes tanto del exterior como del interior de Nuevo León o bien de los “cinturones de miseria alrededor de Monterrey”. En 1989 las mujeres ocupaban el 93% de los empleos domésticos en el AMM (Ramones, 1995: 201, 205).

A inicios de los ochenta Zúñiga (1988 en Zúñiga, 1995) también registro los cambios en la inserción laboral de los migrantes en la ciudad; menciona que los inmigrantes que arribaron antes de 1970 se incorporaban predominantemente a actividades industriales, mientras que los que llegaron después de ese año, se empezaron a insertar en las áreas “informales” de la economía urbana (Zúñiga, 1995: 194). Chávez confirma lo anterior pues ha notado que entre 1970 y 1990 los migrantes que llegaban a las grandes

⁸⁴ En el año de 1980 el 17% de la PEA metropolitana se ocupaba en el comercio y para el año de 1989 se incrementó a 21% con tasas de crecimiento promedio anual de 7.6% (Ramones, 1995: 200). En ese último año ya destacaba la participación de la población femenina en este sector, la cual ocupaba un 26.5% de la PEA en el comercio (Ramones, 1979, en Ramones, 1995: 200). Para el año de 1989 ya no sólo se consideraban en este rubro a aquellos que se encontraban en el sector del comercio establecido (“formal”) sino también a los “vendedores sin establecimiento fijo” (Ramones, 1995: 203).

⁸⁵ Ya desde la década de 1970 a 1980 las principales actividades de las mujeres en esta área eran las de enseñanza a niveles preescolar y básico, la asistencia médica y social, así como el aseo, la limpieza y los servicios domésticos (Ramones, 1995: 200, 201).

ciudades del país se empezaron a ocupar en empleos de servicios, en el autoempleo y en el subempleo (Chávez, 1999: 23, 24, 38).⁸⁶

Es precisamente en todos estos sectores del mercado laboral urbano del AMM en los que desde principios de los ochenta hasta la fecha se insertan inmigrantes indígenas provenientes de diversos lugares del país, como en el servicio doméstico, negocios de lavado de autos, en el aseo de oficinas, en la jardinería, en los comercios, en la preparación de alimentos, en la construcción, pero también en la industria manufacturera y maquiladora (Durin y Moreno, s/f), pues a pesar de la crisis el sector industrial sigue siendo la base de la economía de la zona.⁸⁷

Ante todo esto también es importante señalar que la actual conformación habitacional del área metropolitana está íntimamente ligada, además de la expansión territorial de las industrias en torno a las cuales se instalaban los trabajadores, también a las condiciones socioeconómicas de la población y a las estrategias de inserción residencial que los mismos migrantes han desarrollado a lo largo de más de cinco décadas.⁸⁸

En el caso de Monterrey, ya desde los años cuarenta las clases altas de la ciudad fueron desocupando la zona central dirigiéndose a zonas periféricas (reproduciendo el modelo de urbanización norteamericano), debido al deterioramiento de la zona por la creciente densidad poblacional y las actividades económicas; sector central al cual ya estaban arribando las clases medias bajas (García, Ortiz, 1995: 311). Fue así que en los años sesenta las clases altas ya ocupaban y seguían ubicándose hacia el oeste y el sur de

⁸⁶ Zúñiga (1995) comenta que para los años ochenta la inmigración hacia el estado fue disminuyendo, lo que en su momento mostraba dos tendencias; por un lado el AMM vivía un nuevo proceso poblacional en donde ya no solamente era receptora de inmigrantes sino también se convertía en expulsora de emigrantes hacia otros estados y fuera del país; y por otro lado, las ciudades medias del noreste, como Nuevo Laredo, Monclova, Saltillo, Reynosa, Matamoros, entre otras, empezaron a atraer cada vez más a los migrantes de la zona noreste y de otros lugares del país (Zúñiga, 1995: 194), restándole así importancia como destino migratorio al AMM.

⁸⁷ Es necesario mencionar que, a pesar de haber cruzado por las crisis de 1982 y 1994, la actividad fabril no ha decaído, por el contrario, en la década de los noventa la fuerza de trabajo ocupada en las manufacturas en la AMM se incrementó de 52.7% en 1990 a 57.8% en 1998 (García, Oliveira, 2000 en Rojas, 2004: 9); por lo que el sector manufacturero sigue siendo la base más importante en la economía de la zona, la cual ha desarrollado una renovada industrialización, pero ahora orientada hacia la exportación (Rojas, 2004: 7-9).

⁸⁸ Así como a la oferta inmobiliaria, las condiciones especulativas y en algunos casos los fraudes sobre la compra-venta de terrenos y uso de suelos (García, Ortiz, 1995: 315).

Monterrey,⁸⁹ mientras que los sectores populares ya estaban ocupando el norte del municipio.

Fue también en los años sesenta y especialmente en San Pedro, donde se empezaron a ubicar las clases altas, dando origen a zonas residenciales exclusivas (García, Ortiz, 1995: 311)⁹⁰ en la parte centro norte de ese municipio, y en el noroeste se empezaron a definir sectores populares (García, 1995: 357). Igualmente, es en los sesenta que en San Nicolás también se instalaron las clases altas, las cuales se colocaron en el extremo oeste del municipio,⁹¹ y en otras áreas del este las clases trabajadoras y las clases medias (Villarreal, 1995: 258).⁹²

Para 1966 el 55% de los fraccionamientos del AMM eran populares, a cuyas viviendas accedían los trabajadores de empresas que instrumentaban proyectos con este fin, principalmente en Monterrey y San Nicolás (García, Ortiz, 1995: 313, Villarreal, 1995: 258), o bien las clases populares recurrían, a través de uniones de colonos, a la compra de terrenos baratos carentes de servicios, en donde paulatinamente iban construyendo su vivienda, formando así fraccionamientos de “urbanización progresiva” a los cuales se les dotaba con el transcurso del tiempo de los servicios y equipamiento necesarios; este tipo de asentamientos se ubicaron en los municipios de Monterrey y Guadalupe⁹³ (García, 2003: 106; García, Ortiz, 1995: 313).

⁸⁹ En la actualidad algunos sectores de las clases altas de Monterrey se ubican en la franja oeste del municipio, en la zona de San Jerónimo y Cumbres (Durin, Moreno, s/f: 40). Algunos sectores de clase media alta también habitan la zona sur de la ciudad, aledaña al Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey (ITESM), en donde se ubican la colonia Primavera y la zona de Contry la cual también abarca la saliente suroeste del municipio de Guadalupe y que bordea la falda oeste del Cerro de la Silla. También en años recientes el extremo sur de Monterrey se ha ido urbanizando con colonias residenciales y villas campestres en la zona que bordea la carretera Nacional (Villarreal, 2003: 137).

⁹⁰ Actualmente en San Pedro vive la clase empresarial, así como los profesionales y personal directivo de las empresas, y también allí se han instalado las oficinas corporativas de las grandes empresas regiomontanas (Villarreal, 2003: 137).

⁹¹ Estas ocupan la zona de Anáhuac, la cual se ubica al norte de la Universidad Autónoma de Nuevo León (UANL).

⁹² Para 1990, el 47% de la habitación en San Nicolás era ocupado por los estratos pobres (García, Garza, 1995: 329).

⁹³ En el año de 1980 cerca del 57% de las colonias del municipio de Guadalupe eran de estrato bajo, 33% de estrato medio bajo, 12% marginales y 7% de las colonias del municipio eran consideradas de estrato medio alto (Pozas, 1995: 336) las cuales ocupaban la zona de Contry; y ya para el año de 1990 Guadalupe era considerado como un *área dormitorio*, pues la mayor parte de su fuerza laboral salía a los municipios de Monterrey y San Nicolás a trabajar, y una reducida parte laboraba en el mismo municipio (Pozas, 1995: 335).

Pero más relevante aún, fue que en entre los sesenta y los setenta inician y crecen enormemente las invasiones de terrenos ejidales, privados y públicos, por parte de los inmigrantes pobres (“paracaidistas”) que llegaban al AMM y que por sus muy bajos recursos no tenían acceso formal a vivienda o terrenos; dichas invasiones se amparaban de sindicatos y líderes adheridos al PRI o al Frente Popular Tierra y Libertad. Asentamientos irregulares de posesionarios que se ubicaron en los municipios de Monterrey, San Nicolás, Guadalupe, San Pedro y Santa Catarina (Villarreal, 1995: 258).⁹⁴ Es por ello que en 1999 se estimaba que poco más del 20% de la población del AMM vivían en asentamientos con algún tipo o con antecedentes de irregularidad en su origen (García, 2003: 106).⁹⁵

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

Todo esto es relevante pues es en este contexto residencial e histórico en el que miles de indígenas se insertan actualmente en el AMM. Algunos llegan a residir en las zonas céntricas de los municipios donde principalmente rentan cuartos a bajo costo,

⁹⁴ Como respuesta ante esta situación en 1973 se creó Fomento Metropolitano de Monterrey (FOMERREY) que junto con el programa *Tierra Propia* se encargaron, respectivamente, de promover colonias de urbanización progresiva y de regularizar las tierras invadidas (García, 2003: 106). De esta manera el 54% del total de viviendas construidas desde 1950 hasta 1990 en el AMM fueron “producto de la autoconstrucción en fraccionamientos de urbanización progresiva y populares” (Villarreal, 1995: 258).

⁹⁵ La creación de asentamientos irregulares no se ha detenido, ahora se presentan en nuevas modalidades como la *auto-invasión*, en donde algún dueño de terrenos se vincula con líderes de colonos, adscrito a alguna central sindical o partido político, para acordar, sin los permisos correspondientes, la pre-venta de lotes a la gente, quienes posteriormente solicitan la regularización de los terrenos y la dotación de servicios públicos a las dependencias estatales y autoridades municipales (García, 2003: 109, 110).

individuos solos o acompañados por parientes y familiares o bien compartiéndolos con migrantes de diferentes orígenes.

Asimismo, la gran mayoría de las mujeres jóvenes que llegan a la ciudad y que trabajan en el empleo doméstico residen en la casa de sus empleadores, ubicadas en zonas de clase media alta y alta, o bien quienes trabajan como mozos, jardineros y empleados de negocios de limpieza automotriz que reciben hospedaje en los mismos lugares de trabajo; lo cual también sucede con aquellos que laboran como peones en ranchos en municipios rurales muy cercanos al AMM. De manera similar están los casos de aquellos hombres indígenas quienes llegan a trabajar principalmente como albañiles, pues en muchos casos se quedan a pernoctar en los mismos lugares de trabajo (en obra negra) hasta que son terminados.

En otros casos se encuentran familias o individuos acompañados por parientes y familiares que llegan a residir en colonias periféricas del AMM que fueron o son asentamientos irregulares, en donde han comprado terrenos o casas ya construidas mediante particulares o que han obtenido por asociación con grupos sindicales y políticos; o bien quienes residen en casas que han obtenido por créditos inmobiliarios gracias a las prestaciones que obtienen de empleos dentro de la economía formal.

3.2. La presencia tenek en el AMM: desarrollo sociodemográfico y distribución municipal

En 1970 los hablantes de “huasteco” (tenek)⁹⁶ sumaban un total de 29 sujetos, 9 mujeres y 20 hombres, los cuales se ubicaban principalmente en el AMM (SIC, 1971: 103, 104). En

⁹⁶ En los censos se registra a los tenek como “huastecos”.

1990⁹⁷ su número creció a 409 individuos, de los cuales 246 eran mujeres y 163 hombres (INEGI, 1991: 94, 95), y a diferencia de 1970 en 1990 la población femenina sobrepasaba por mucho a la masculina.

Para Séverine Durin y Rebeca Moreno (s/f) este incremento relativo de las mujeres indígenas frente a los hombres respondía a la creciente conformación de un nicho laboral en el empleo doméstico, tipo de inserción laboral que se ha vuelto particularmente característica de las mujeres náhuatl y tenek hasta la actualidad; sector laboral que demanda preferentemente mujeres jóvenes y solteras, por lo que su emigración ya se definía claramente como de tipo laboral (Durin y Moreno, s/f: 15-18, 26-45). En 1995 los tenek aumentaron su población a 757 personas, de los cuales, 438 eran mujeres y 319 hombres; manteniéndose la superioridad numérica de las mujeres (INEGI, 1997: 20).

Para el 2000 los tenek crecieron a poco más del triple sumando un total de 2,457 individuos, conformándose así, después de los nahuas, como el segundo grupo etnolingüístico más numeroso de indígenas en el estado (INEGI, 2001: 338). En este año ambas investigadoras registraron que una enorme cantidad de HLI en el AMM, tanto mujeres como hombres, se ocupaban en el empleo doméstico, registrando un porcentaje de 42.85% del total de la población económicamente activa indígena (PEAI). Actividad preponderante de mujeres jóvenes y solteras, náhuatl y tenek, entre los 15 y 29 años de edad, que principalmente se ubican como trabajadoras “puertas adentro” o “de quedada” en los municipios de San Pedro y Monterrey, y en menor medida en los municipios de Guadalupe y San Nicolás (Durin, Moreno, s/f: 27-31, 36).

⁹⁷ Para 1980 los registros de población indígena en el estado se elevan de manera exorbitante y contrastan enormemente con una reducción estrepitosa en 1990, por lo que los datos de aquel año no pueden atribuirse a movimientos poblacionales y en tanto son poco confiables.

Tabla 3.1. Población tenek en el AMM de 1970 a 2005

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

* No se contempló el censo de 1980 por la poca confiabilidad de los datos.

Fuentes: (SIC, 1971; INEGI, 1991; 1997; 2001; 2005)

Además estas autoras registraron que buena parte de la población indígena ocupada en el AMM se insertaban como *artesanos y trabajadores fabriles* los cuales representan un 11%, en donde destacan los albañiles y quienes elaboran comidas (como los taqueros); también quienes trabajan como *comerciantes, empleados de comercios y de ventas* quienes representan el 8%; *operadores de maquinaria y equipo industrial* que representan cerca del 5.88%; los *trabajadores en servicios personales en establecimientos* quienes suman el 5.78%, y de los cuales sobresalen aquellos que trabajan en el aseo de oficinas, escuelas y hospitales; también 4.86% de la población indígena ocupada trabajan como *vendedores y trabajadores ambulantes*; el 4.72% laboran como *ayudantes y peones*; y finalmente el 1.96% de los indígenas trabajan en *servicios de protección, vigilancia y fuerzas armadas* (Durin, Moreno, s/f: 28-30). En los casos de los hombres tenek y náhuatl encontraron que estos se ocupaban principalmente como *artesanos y obreros, operadores de maquinaria y equipo, ayudantes y peones*, y también como *trabajadores en servicios personales* (Durin, Moreno, s/f: 36).

En cuanto a la distribución municipal y laboral de la población indígena los municipios de Escobedo y Santa Catarina cuentan con una mayor presencia de *artesanos y trabajadores fabriles*, los cuales también se ubican de manera importante en los municipios de Monterrey y Guadalupe. Coincidentemente, estos mismos municipios junto con Apodaca también presentaban un mayor número de población indígena casada y creciente número de familias indígenas residentes, contrario al caso de San Pedro donde los solteros son mayoría en relación al empleo doméstico, pues los trabajadores habitan durante toda la semana en la casa de sus empleadores, lo cual ha sido denominado como un tipo de residencia *aislada* (Durin, Moreno, Sheridan, 2007: 15-17; Durin, Moreno, s/f: 31).

En cuanto a la escolaridad de la población indígena en el AMM, Durin y Moreno (s/f) también encontraron que en el 2000 los hombres registraron el porcentaje más alto de individuos que concluyeron la secundaria 39.83%, y en el caso de las mujeres un 43.51% habían terminado la educación primaria. Esto muestra que el nivel de educación formal determina en cierta medida el tipo de empleo que se puede obtener en la ciudad; mientras que en los municipios de mayor demanda de trabajo doméstico, como Monterrey, San Pedro y Guadalupe, predomina un nivel de escolaridad de primaria, en cambio, en los municipios donde predominan los empleos de carácter industrial, como Apodaca y Santa Catarina, sobresalen los niveles de educación secundaria (Durin, Moreno, s/f: 34, 35).

Es así que ambas autoras confirman que la distribución territorial de la población náhuatl y tenek responde a su inserción laboral, así como a las características de la demanda, como su estado civil, su edad y escolaridad, pues mientras que las mujeres tenek y náhuatl se encuentran en mayor número en donde se ubican colonias de clase media alta y alta, en diferentes zonas de los municipios de San Pedro, Monterrey, San Nicolás y Guadalupe donde trabajan como empleadas domésticas, las actividades en las que principalmente se ocupan los hombres tenek y náhuatl se desarrollan de forma importante en las zonas de los municipios de corte industrial manufacturero, Apodaca, Escobedo, Guadalupe, Monterrey y Santa Catarina (Durin, Moreno, s/f: 40-42); municipios en donde estos, y en muchos casos junto con sus familias, residen de forma dispersa (Durin, Moreno, s/f: 45) en las zonas céntricas o bien en diferentes colonias marginales y populares y en fraccionamientos de interés social.

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

más alejado del AMM que también destacaba en ese año era Allende,⁹⁸ (INEGI, 2001: 338), lugares en los que se ocupan en actividades agropecuarias y de servicios.

En el último censo de 2005 los tenek crecieron a un total de 3,553 individuos, de los cuales 1,815 eran mujeres y 1738 hombres (INEGI, 2005). La llegada de población tenek, proveniente principalmente de la Huasteca potosina, ha conformado, junto con los náhuatl, uno de los grupos más grandes y característicos de la migración indígena hacia el AMM durante las últimas dos décadas quienes se insertan de manera diversa en el mercado laboral “formal” e “informal” y residen dispersos en el espacio residencial urbano (Durin y Moreno, s/f: 36).

3.3. Los tenek de Tanleab en el AMM

3.3.1. Perfil de los migrantes tenek de Tanleab en el AMM

A finales de 2005 realice una encuesta no representativa en treinta y siete hogares de la comunidad de Tanleab que en ese momento tenían miembros fuera de la comunidad. Veintitrés (62%) de estos hogares cuentan con familiares en el AMM. En algunos casos se registró que un mismo hogar contaba con migrantes a diferentes destinos, aunque también había hogares que sólo contaban con migrantes hacia un solo destino. Del total de personas que al momento de la encuesta eran *migrantes* sesenta y cinco (65%) de ellos se encontraban en el AMM; de los cuales treinta y ocho eran mujeres y veintisiete hombres (Tabla 3.2.).

⁹⁸ Este municipio se localiza al sureste del AMM, en la región Citrícola.

Tabla 3.2. Destinos de los tenek de Tanleab en 2005

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

Fuente: Elaboración propia

En cuanto a estos migrantes en el AMM las encuestas registraron que el 78% de las mujeres y el 74% de los hombres tenían entre quince y treinta años de edad, mientras que el 19% de las mujeres y el 11% de los hombres estaban en el rango de treinta y uno a cuarenta años, y el 2% de mujeres y el 7% de hombres tenían entre cuarenta y uno y cuarenta y cinco años de edad (Tabla 3.3.). Estos datos muestran una población migrante eminentemente joven y en edad reproductiva. Esto último también se puede verificar con los siguientes datos: 37% de las mujeres migrantes son casadas, 13% se encuentra en unión libre y 43% son solteras; en el caso de los hombres migrantes 37% son casados, 18% se encuentra en unión libre y 44% son solteros. Es así que si se suman todos aquellos en situación conyugal (casados y en unión libre), 50% en las mujeres y 55% en los hombres, estos representan la mitad o la mayoría de los casos de emigrantes en relación a los solteros (Tabla 3.4.).

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

Tabla 3.3. Edad de los tenek de Tanleab en el AMM en 2005

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

Fuente: Elaboración propia

Tabla 3.4. Estado Civil de los tenek de Tanleab en el AMM en 2005

Estado civil	Total migrantes	Mujeres migrantes	Hombres migrantes
Soltero	28	16	12
Casado	25	15	10
Unión libre	10	5	5
Viudo	1	1	-
Madre soltera	1	1	-

Fuente: Elaboración propia

En cuanto al nivel de estudios de los migrantes al AMM se registró que 29% de las mujeres migrantes y 33% de los hombres migrantes terminaron estudios de primaria; 27% de las mujeres y 37% de los hombres terminaron la secundaria y sólo el 8% y 7% de mujeres y hombres respectivamente terminaron la preparatoria (Tabla 3.5.). Esto confirma los altos niveles de educación formal entre los migrantes de Tanleab en comparación con otros migrantes indígenas en el AMM (Durin, Moreno, s/f: 49, 51, 52). Este nivel de estudios se refleja precisamente en las actividades laborales que desempeñan en el AMM.

Tabla 3.5. Escolaridad de los tenek de Tanleab en el AMM en 2005

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

Fuente: Elaboración propia

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

Entre los hombres hay una mayor dispersión de actividades laborales aunque con una mayor tendencia a ocuparse como *artesanos* y *obreros* ya que 48% de ellos tenían empleos fabriles, en la preparación de tacos y en menor medida como albañiles; también un 18% se ocupan como empleados en *servicios de limpieza*, principalmente como empleados de autolavado y como intendentes y afanadores; un 11% trabaja como *empleados de comercios establecidos* y otro 11% como *empleados de empresas* (Tabla 3.6.). En el caso de las mujeres tenek se muestran una marcada especialización en el área del servicio doméstico y en el caso de los hombres tenek se muestra una mayor ocupación en empleos de corte fabril, empresarial y comercial, así como en los servicios de limpieza.

Tabla 3.6. Ocupación de los tenek de Tanleab en el AMM en 2005

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

Fuente: Elaboración propia

Este instrumento también registró datos importantes acerca de la aportación de los migrantes en los hogares de Tanleab. Según la información recabada, en 64% de los 37 hogares encuestados por lo menos alguno de sus miembros migrantes envía o alguna vez envió dinero y regalos (calzado y ropa) a su familia, y de manera significativa en varios hogares los migrantes apoyan en la compra de electrodomésticos como (en orden descendente) televisión, radiograbadora, licuadora, abanico, minicomponente, refrigerador, videocasetera, reproductor de DVD's, videojuegos, estufa; en una mínima proporción de los hogares los migrantes han aportado en la compra de (en orden descendente) bicicletas y vehículos de motor. En 21% de los hogares encuestados los migrantes aportan o alguna vez han aportado recursos monetarios para la construcción de viviendas (ya sea para su familia o para ellos mismos). En dos hogares se registró el aporte del migrante para la compra de un caballo para la molienda de caña y para el establecimiento de una pequeña tienda de abarrotes respectivamente, es decir, inversiones productivas (Tabla 3.7.).

Tabla 3.7. Tipo de Remesas de los migrantes de Tanleab

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

Fuente: Elaboración propia

Esta información supone una importante influencia de la migración en los hogares de Tanleab, no sólo en relación con el porcentaje de migrantes actuales de Tanleab que también representa una importante fuente de recursos monetarios y materiales para dichos hogares además de la enorme proporción de los mismos que tienen miembros con experiencia migratoria, sino también porque supone la salida de sujetos en momentos de transición y constitutivos de su ciclo de vida, es decir, en edades en las que forman su propia familia, lo cual en muy diversas circunstancias y con base en su experiencia migratoria y estrategias de reproducción puede determinar su establecimiento permanente⁹⁹ en el lugar de destino o bien en Tanleab.

Una mínima parte de estos migrantes empezaron a dirigirse hacia el AMM hace más de 20 años, siendo más los casos de mujeres que hombres, lo cual ubica el inicio de la migración de los tenek de Tanleab hacia el AMM durante la primera mitad de la década de los ochenta (Tabla 3.8.). El arribo de otros migrantes en la segunda mitad de los años ochenta sugiere que este mínimo flujo se mantuvo estable hasta 1990; sin embargo, es a partir de 1991 que se incrementa el arribo de los tenek de Tanleab en el

⁹⁹ Contrario al término de “establecimiento definitivo” prefiero utilizar la idea de “establecimiento permanente” el cual dota de mayor flexibilidad a la historia y futuro migratorio de las personas, pues no restringe al momento más prolongado de residencia del migrante como su última etapa posible de movilidad geográfica y de residencia.

AMM, mostrándose una migración constante a lo largo de toda la década de los noventa y toda la primera mitad de la década del 2000, siendo característico el mayor número de las mujeres durante todos esos años.

Tabla 3.8. Antigüedad de emigración al AMM

Temporalidad	Total migrantes	Mujeres migrantes	Hombres migrantes
Hace 20-24 años (Entre 1981-1985)	3	2 (66%)	1 (34%)
Hace 15-19 años (Entre 1986-1990)	3	2 (66%)	1 (34%)
Hace 10-14 años (Entre 1991-1995)	12	7 (58%)	5 (42%)
Hace 5-9 años (Entre 1996-2000)	16	10 (60%)	6 (40%)
Hace 1-4 años (Entre 2001-2004)	17	11 (64%)	6 (36%)
Hace menos de 1 año (Durante 2005)	8	3 (37%)	5 (63%)
No especificó	6	3	3

Fuente: Elaboración propia

Esto significa que en un período aproximado de 14 años se empezó a desarrollar con más intensidad la emigración de la población de Tanleab al AMM, es decir, durante la primera mitad de la década de los noventa. Pero esto no hubiera sido posible sin el apoyo de los pioneros que arribaron al AMM durante los años ochenta quienes empezaron a tender las primeras relaciones de apoyo para la movilidad de familiares, parientes y paisanos. En donde pareciera que las redes femeninas han sido de crucial importancia en las primeras salidas de los tenek hacia el AMM.

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

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

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

3.3.2. Localización laboral y residencial de los tenek de Tanleab en el AMM

Los tanleabenses se han insertado de manera dispersa en muchos puntos de la ciudad. Entre las colonias a las que han llegado los tanleabenses en el AMM se cuentan tanto colonias populares como colonias de clases alta, esparcidas todas a lo largo y ancho de la mancha urbana (Tabla 3.9. y Mapa 3.2.).

Tabla 3.9. Distribución municipal de los tenek de Tanleab en el AMM*

Municipio	M	H
Apodaca	2	1
Escobedo	11	11
Guadalupe	3	-
Monterrey	19	15
San Nicolás	1	-
San Pedro	1	-
Santa Catarina	1	-
Santiago	1	-
Total	38	27

Fuente: Elaboración propia

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

Los tanleabenses se han ido instalando principalmente en el municipio de Monterrey. Es característico que al llegar a la ciudad muchos de ellos se hayan ido

acomodado en cuartos o casa de renta baratos en el centro de la ciudad, donde se encuentran tanto la central de autobuses como la estación de ferrocarril. En esta zona los tanleabenses se han instalado en puntos muy cercanos a estos espacios de arriba como las colonias Terminal y 10 de Marzo, las cuales prácticamente rodean la estación de ferrocarriles.

Pero también se han ido instalando en otros puntos del centro como en el primer cuadro de la ciudad de Monterrey y en la colonia Obrera (al lado del Parque Fundidora);¹⁰⁰ en esta última colonia actualmente residen poco más de diez jóvenes que trabajan en un negocio de lavado de automóviles y quienes habitan en un mismo cuarto dentro de las instalaciones del negocio. También los tanleabenses se ubican en la zona poniente de la ciudad de Monterrey, en colonias de clase media y media alta como Urdiales, Vista Hermosa, Chepevera, Cumbres y San Jemo, en donde habitan principalmente mujeres jóvenes y solteras que trabajan en el servicio doméstico y que residen toda la semana en la casa de sus empleadores o bien donde viven parejas jóvenes que habitan cuartos dentro de los negocios donde trabajan como mozos y ayudantes; o parejas y varones solteros que, por referencias de paisanos, llegaron a rentar cuartos en colonias populares pegadas a aquellas, como la Emiliano Zapata, pues les queda muy cerca de sus trabajos ya sea en el servicio doméstico “de entrada por salida” o en negocios comerciales y de servicios de la misma zona. También hay referencias de mujeres que han trabajado en casas de la zona sur de Monterrey en la colonia Primavera, muy cerca del sector de Contry.

Asimismo los tanleabenses se ubican en colonias populares del norte de Monterrey, rentando cuartos con familiares y parientes en vecindades o casas en donde también habitan migrantes indígenas de otros lugares del país en colonias como

¹⁰⁰ En esta colonia y otras más cercanas eran y son residencia de personas que trabajaban como obreros en la ya extinta Fundidora de Fierro y Acero de Monterrey.

Ferrocarrilera (cerca del Palacio de Justicia-Penal del Estado) y San Bernabé, los cuales se ocupan en restaurantes y tiendas del centro de la ciudad. Más al norte de la ciudad también hay tanlebenses viviendo en colonias populares ya sea rentando o en casa propia en Las Pedreras Fomerrey 106.

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

En el municipio de Guadalupe se han ubicado en la colonia Xochimilco, en Cañada Blanca, Zozayita y en colonias colindantes a éstas pero ya en el municipio de Apodaca, como la colonia Roberto Espinoza, espacios donde han rentado cuartos o casas o bien en viviendas propias, más recientemente una pareja, que laboran como obreros en Monterrey y San Nicolás, se instalaron en una colonia de interés social en Rincón de Huinalá, la cual obtuvieron mediante crédito de vivienda popular. En el municipio de San Nicolás se ha registrado el caso de una mujer en la colonia Jardines de San Nicolás (por tienda Aurrera), e igualmente en ese municipio hay mujeres jóvenes trabajando en el empleo doméstico en la colonia Anáhuac.

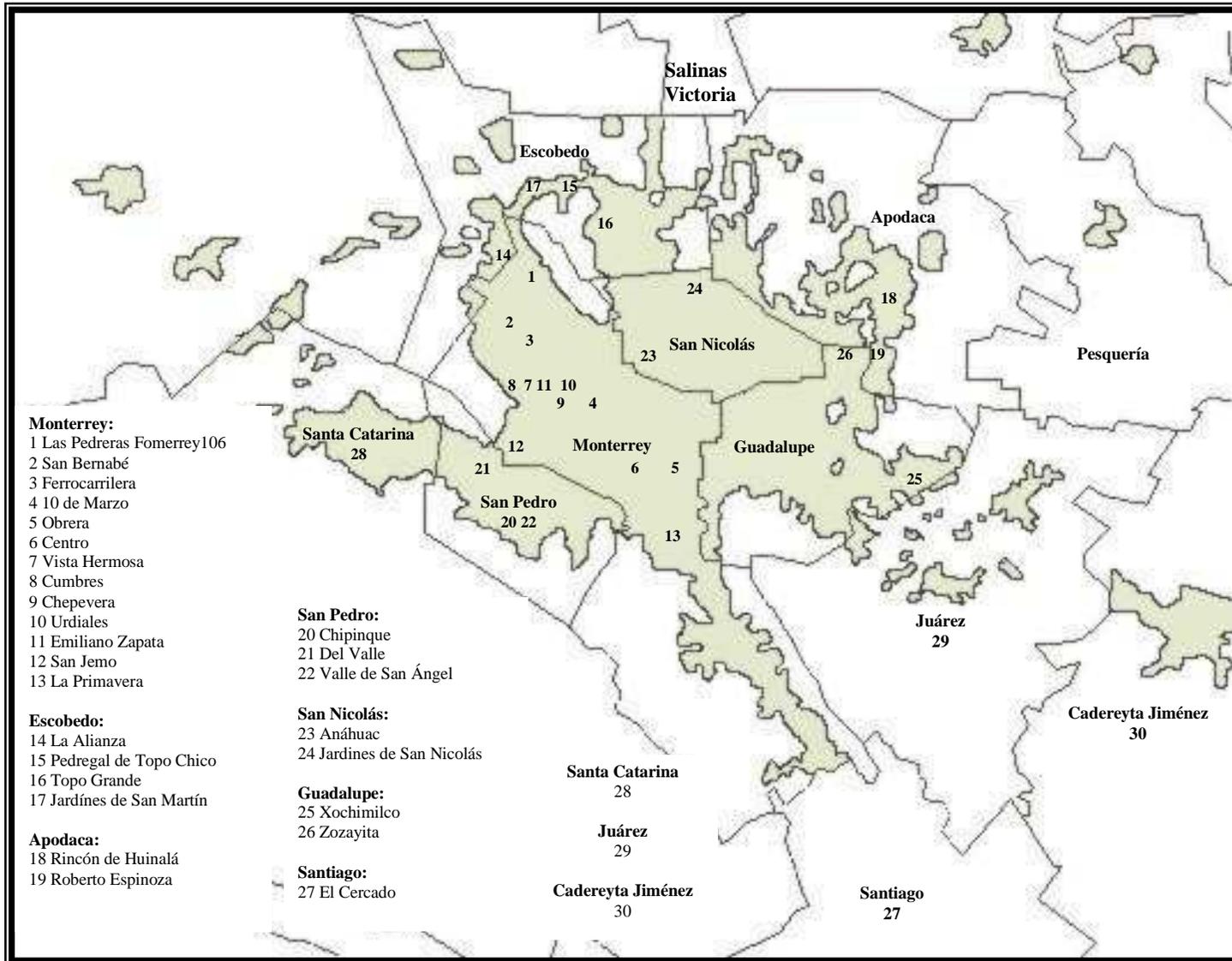
Uno de los municipios donde también han residido los tenek de Tanleab es en San Pedro, tanto en el servicio doméstico para el caso de las mujeres y en el caso de los hombres donde los hombres se han empleado como jardineros o mozos de casas en varias colonias como la Del Valle, Valle de San Ángel y en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

Se tienen referencias de migrantes que residen en los municipios de Santa Catarina, García y Juárez. En este último vive un joven que trabaja desde hace 5 años como encargado de limpieza en oficinas corporativas de una gran empresa en San Pedro, gracias a lo cual ha obtenido un crédito inmobiliario para pagar su casa en un fraccionamiento de interés social de reciente creación en el municipio de Juárez.

También hay tanleabenses que viven y trabajan en El Cercado (zona residencial, campestre y comercial del municipio de Santiago), donde trabajan como empleados de comercios o bien en casas como jardineros y en servicios domésticos. También ha habido tanleabenses trabajando en algunos municipios fuera del AMM, en Ciénega de Flores y Cadereyta Jiménez, realizando actividades agropecuarias en ranchos donde les dan hospedaje y alimentación.¹⁰¹

¹⁰¹ En la sección de avisos de ocasión de un periódico de gran circulación local es común ver que se ofrece trabajo para cuidar ranchos en los municipios cercanos al AMM a personas que estén dispuestas a vivir junto con pareja e hijos en la misma propiedad (*El Norte*, Avisos de Ocasión, 3 de julio de 2007).

Mapa 3.2. Ubicación de los tenek de Tanleab en colonias del AMM



3.3.3. Caracterización de la inserción residencial y laboral de los tenek de Tanleab en el AMM

Este amplio panorama muestra las formas de inserción residencial y laboral de los tenek de Tanleab en el AMM. En principio, existen dos tipos básicos de residencia de los indígenas en la ciudad, uno es la *RESIDENCIA CONGREGADA* (o conglomerada) y otro es el de la *RESIDENCIA DISPERSA* (o “disgregada”) (Farfán y Castillo, 2001: 176, 184; Durin, 2006: 159, 160; Durin, Moreno y Sheridan, 2007: 35-37), esta última se ha mostrado como característica de los migrantes tenek en el AMM.¹⁰²

En esta residencia *DISPERSA* se encuentra la residencia en el lugar de trabajo: la cual a su vez se compone de: a) *residencia individual*, caso de las empleadas domésticas “puertas adentro” y de los mozos, esta es la llamada “residencia aislada” descrita por Durin (2006: 159); en esta *residencia individual* se incluye una subcategoría la “residencia de fin de semana” (Durin, 2006: 160; Durin, Moreno y Sheridan, 2007: 39), esta última implica que los días de descanso los migrantes se trasladan para pasar los días de descanso con familiares, parientes o amigos; pero esta residencia laboral también se compone de: b) una *residencia grupal* conformada por miembros originarios de una misma comunidad, ya sean amigos, parientes y familiares –o junto con migrantes de otros lugares- que trabajan como albañiles y que pernoctan en las “obras negras” y el caso de los empleados de autolavados, o bien por matrimonios (sin hijos) que residen en comercios de la ciudad o en ranchos cercanos al AMM; casos en los que también se puede presentar una “residencia de fin de semana”.

¹⁰² De hecho la actual *RESIDENCIA CONGREGADA* característica de los mixtecos, otomíes y algunos nahuas (Farfán, Castillo y Fernández, 2003; Farfán, 2003) fue posterior a una etapa de *RESIDENCIA DISPERSA* que estos mismos grupos presentaron en diversos puntos de la ciudad hasta el momento de su concentración. Entonces la *RESIDENCIA DISPERSA* es la más generalizada entre la gran mayoría de los migrantes indígenas que han arribado al AMM.

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

En esta residencia “de fin de semana” se puede incluir el caso de aquellas parejas en unión libre o casados que organizan su residencia de manera *combinada*, tanto dentro como fuera del lugar de trabajo. Díaz (2007: 272) encontró casos de parejas que después de la unión conyugal organizan su residencia de acuerdo a sus dinámicas laborales, por lo que es común encontrar a la mujer viviendo “puertas adentro” como empleada doméstica y al hombre rentando junto con su pareja o con otros migrantes un cuarto, al cual acude la mujer sólo durante los fines de semana.¹⁰³ En este sentido, estos casos combinan una residencia de “fin de semana” practicada por el miembro de la pareja que vive *dentro del lugar de trabajo* y una residencia *fuera del trabajo* para la otra pareja.

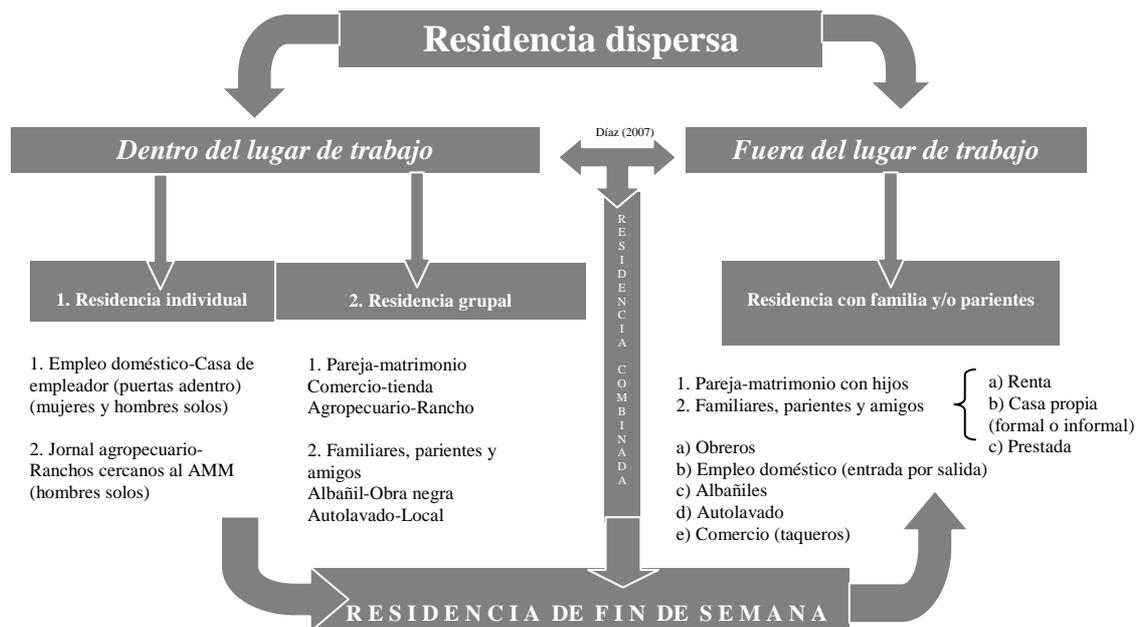
En este sentido, es importante especificar que la “residencia de fin de semana” corresponde a una *residencia fuera del lugar de trabajo*, sin embargo, esta es practicada por aquellos que residen de forma *individual o grupal en el lugar de trabajo* y a la cual recurren durante sus días de descanso, por lo que la “residencia de fin de semana” supone uno de los ámbitos principales de sociabilidad entre los migrantes¹⁰⁴ -al igual que los espacios públicos (Díaz, 2007)- que se encuentran entre

¹⁰³ Hay que aclarar que entre los tanleabenses con los que tuve contacto no se encontró ninguna pareja en esta situación, ni aún por referencias.

¹⁰⁴ Aún entre migrantes en *RESIDENCIA CONGREGADA* también se presenta esta residencia de “fin de semana”, pues algunas mujeres que laboran en el servicio doméstico “de quedada”, los fines de semana se trasladan a casa de sus

estas dos amplias situaciones de *RESIDENCIA DISPERSA* en la ciudad, de vivir y *estar* en la ciudad. Esta “residencia de fin de semana” se desarrolla finalmente en torno a las visitas, reuniones y fiestas (Esquema 3.1.).

Esquema 3.1. Caracterización de la inserción residencial y laboral de los tenek de Tanleab en el AMM



Fuente: Elaboración propia

Con esta caracterización se puede confirmar el carácter grupal de las dinámicas sociales urbanas de los residentes de Tanleab en el AMM. Pero esto también puede mostrar que las diferentes formas de *estar* en la ciudad se enmarcan por la misma estrategia o condición migratoria que los tanleabenses desarrollan, ya sea temporal o permanente. Es decir, el estatus migratorio de los tanleabenses es determinado: 1) por diversos procesos y variables como el género, la edad, la escolaridad, el propio ciclo de vida y de reproducción social y vital (embarazo o enfermedad) -las cuales implican la manutención de ciertos vínculos socioculturales y afectivos en los que

familiares en el asentamiento colectivo. Información vertida en el seminario de investigación “Migración indígena urbana en el noreste de México: el caso de la zona metropolitana de Monterrey” dirigido por Séverine Durin, investigadora del Programa Noreste del CIESAS.

giran la solidaridad, reciprocidad e intercambio con el grupo de origen-; así como 2) por las mismas condicionantes propias del lugar de destino como el mercado laboral -con sus requerimientos formales e imperativos espacio-temporales-, la oferta residencial urbana (formal e informal), y también por el desarrollo de nuevas relaciones y pertenencias fuera del grupo de origen y con las cuales se vinculan de diversas formas a la ciudad.

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

Sin duda, esto repercute en las maneras en que los tanleabenses conciben sus sentidos de pertenencia social y cultural entre ambos espacios, sentidos que están cruzados no solo por el mantenimiento de anteriores relaciones y pertenencias, sino también por las que han construido en la ciudad con otros actores urbanos, relaciones en las que también desenvuelven su interacción urbana.

3.4. Las diferentes formas de *estar* en al ciudad

3.4.1. Viviendo en el lugar de trabajo: residencia individual y grupal

3.4.1.1. Con los dos pies afuera de la ciudad

Armando y Estela

Armando salió de su pueblo porque quería conocer la ciudad y porque el trabajo del campo no rendía lo suficiente para vivir. Llegó a Monterrey en 1996 animado y acompañado por un primo; al llegar a Monterrey lo recibió su hermana Adelaida (Grupo 1) que ya trabajaba en la ciudad como empleada doméstica en San Pedro y quien lo llevó a casa de su primo Enrique¹⁰⁵ en la colonia Cañada Blanca en el municipio de Apodaca, donde vivió un mes, y fue Enrique quien lo colocó en su primer empleo como albañil en una construcción en la zona de La Fe; posteriormente otro primo lo invitó a trabajar vendiendo “hielitos”¹⁰⁶ en los camiones urbanos.

Después de regresar a Tanleab Armando iba y venía al corte de caña en los ejidos en Ciudad Valles en San Luis Potosí. Posteriormente su hermana Adelaida lo invito de nueva cuenta a Monterrey para trabajar de jardinero en San Pedro, pero no se quedaba a vivir allí, en ese entonces vivía con un primo con quien rentaba por la avenida Fidel Velásquez, cerca del Penal del Estado.¹⁰⁷ Se cansó de ir y venir de ese trabajo y otro primo le dijo de un trabajo en una tienda de abarrotes cerca de la casa donde él trabajaba en la colonia Vista Hermosa. Armando llegó allí en 1999 a sustituir a un joven nahua de Hidalgo quien le enseñó las actividades que debía desempeñar en la tienda.

Actualmente Armando vive junto con su esposa Estela en un cuarto que “la patrona” le presta en la parte trasera de la tienda.¹⁰⁸ En la tienda Armando recibe visitas de sus hermanas Argelia y Nereida (Grupo 1) -quien tenía poco más de un mes de haber llegado-. Argelia ya tiene 4 años trabajando en una casa “de quedada”,

¹⁰⁵ Véase Grupo 3.

¹⁰⁶ Bebidas de sabores congeladas dentro de bolsitas transparentes de plástico. Se llevan dentro de un contenedor térmico (*hielera*) de unicel, al cual se le anuda un cordel (*mecate*) para llevarlo al hombro.

¹⁰⁷ También es conocido como el Penal del Topo Chico, por su cercanía con dicho cerro.

¹⁰⁸ La tienda es la típica construcción llamada “tejabán” que antes era común en algunas colonias populares, viviendas de tablonos de madera con techo de dos aguas de lámina, la cual contrasta enormemente con esta actual zona de clase media alta pues el frente es de tablonos de madera con techo de lámina. Tal es el contraste que los materiales de construcción (madera y lámina) y apariencia humilde de la tienda que algunos vecinos de esta colonia de clase media alta han intentado levantar firmas para quitar el negocio pero muchos otros no lo han permitido.

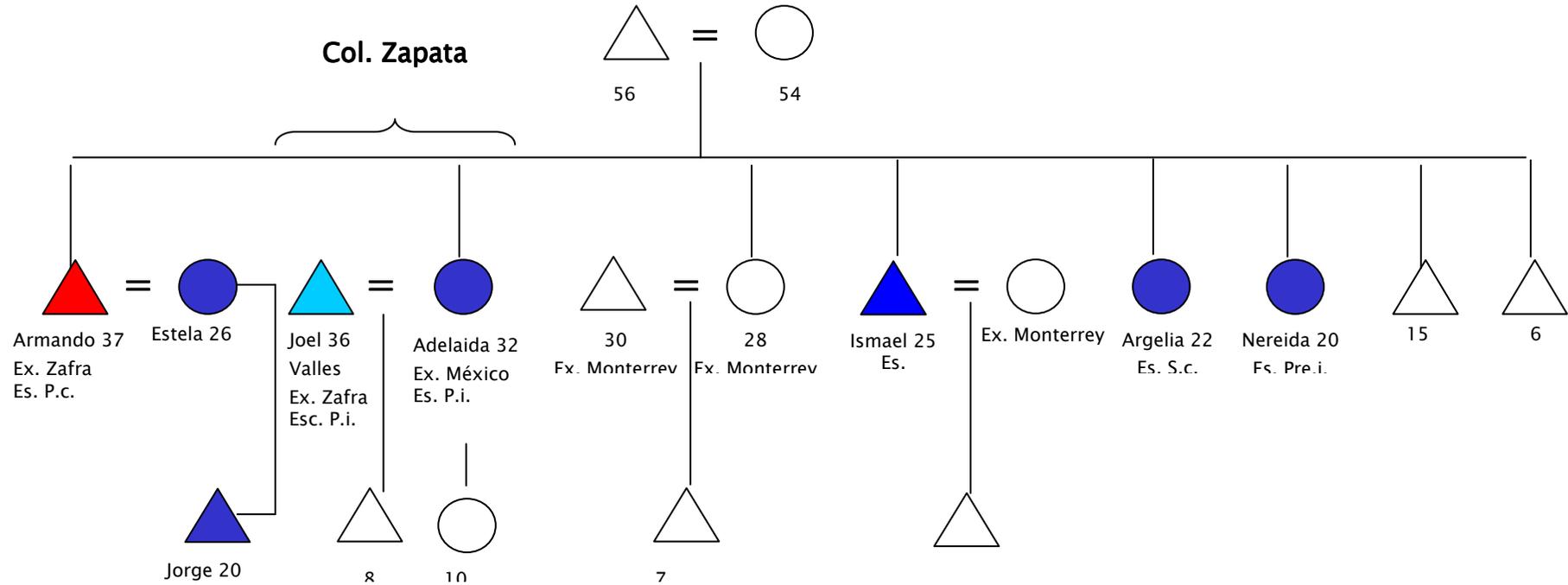
que se ubica a una cuadra de la tienda donde trabaja Armando, él la colocó allí, al igual que a su hermana Nereida pero en una casa en San Pedro.

Estela llegó a Monterrey cuando tenía 16 años de edad (1995), la trajo su primo Josué¹⁰⁹ quien la llevó a su casa en la colonia Pedregal de Topo Chico donde ayudaba con las labores del hogar y el cuidado de sus hijos, después de estar allí seis meses se fue con la hermana de este, Raquel, donde también durante seis meses ayudó en las mismas actividades. En ambos casos no recibió paga alguna. Después regresó a Tanleab. Allí estuvo por dos años pero al fallecer su papá de tuberculosis regresó a Monterrey a trabajar en el servicio doméstico; en ese entonces le ayudó a venir a la ciudad otro primo quien también vivía en el Pedregal de Topo Chico. Estela trabajó durante tres años en la colonia Chepevera, en la zona del Obispado.

Estela solamente ha trabajado en casas como servidora doméstica. Actualmente trabaja allí mismo en la Vista Hermosa en una casa donde también hay una escuela privada -especializada en problemas de lenguaje-, allí hace labores de limpieza. Obtuvo ese trabajo por recomendación de una joven de Hidalgo que conoció en una parada de camión en la misma colonia. Estela tiene a su hermano Jorge trabajando como mozo en una casa a unas calles de allí, ella lo colocó allí. Después de que ella y Armando se casaron por el civil en 2004, ella se fue a vivir con Armando a la tienda donde él trabaja. Para Estela el inicio de una vida conyugal o marital determinó el cambio de residencia en la ciudad pero sobre todo un cambio de su situación laboral, de trabajar “de quedada” paso a trabajar “de entrada por salida”.

¹⁰⁹ Véase Grupo 4.

Col. Zapata



Grupo 1 Colonia Vista Hermosa

Simbología:

Ego	●
Reside en AMM	●
Reside en Tanleab	○
Tenek otra comunidad	●
Nahua	●
Mestizo	●

Abreviaturas:

R. = Reside en...
Ex. = Experiencia migratoria en...
Es. = Escolaridad
P.i. = primaria incompleta
P.c. = primaria completa
S.i. = secundaria incompleta
S.c. = secundaria completa
Pre.i. = preparatori incompleta
Pre.c. = preparatoria completa

Es importante mencionar que Armando está construyendo su propia casa en Tanleab con el dinero que poco a poco va ahorrando de su trabajo. Cada vez que regresa a Tanleab, sobre todo a mediados y fin de año, él mismo compra los materiales y avanza en la construcción de su casa. Aunque Estela se muestra reticente a esta decisión, Armando quiere regresar a la comunidad para dedicarse a trabajar el campo. Este interés puede ser confirmado en sus pláticas, pues constantemente se remite a su vida en Tanleab.

Así la situación laboral y residencial de ambos demuestra una situación de “mientras tanto” en la ciudad, dado el proyecto de Armando de regresar al rancho. Esto muestra que Armando no contempla su residencia permanente o definitiva en la ciudad pues, al no pagar renta para evitar mayores gastos y con los cuales está construyendo su casa en Tanleab, supone su situación temporal en la ciudad.

Los jóvenes del autolavado

Otro caso interesante que comentar es el de varios jóvenes, en su mayoría solteros, que trabajan en un negocio de lavado de automóviles ubicado en la colonia Obrera. Isaías, un joven de 28 años de edad y soltero, trabajó y vivió un tiempo en una casa en la colonia Del Valle como jardinero y haciendo limpieza, posteriormente trabajó en un restaurante Siberia¹¹⁰ en el centro de Monterrey, donde aprendió a cocinar tostadas y tacos. Aproximadamente en 2001 consiguió trabajo en el autolavado cuando la mayoría de los trabajadores eran “gente de la ciudad”, pero desde que ellos se fueron saliendo él fue trayendo jóvenes de Tanleab al negocio donde además todos reciben hospedaje en un cuarto ubicado en una planta alta del negocio. En ocasiones, sobre todo en domingo, su día de descanso, los patrones los llevan a trabajar a su

¹¹⁰ Restaurantes de comida rápida propios de la ciudad donde se ofrecen tostadas y tacos de gran tamaño, hechos de pollo o gallina, guacamole y crema, los cuales se pueden acompañar con chiles jalapeños y caldo de gallina.

rancho en el municipio de Allende en donde van a chapolear¹¹¹ y a cortar naranjas, actividades por las que reciben un dinero extra.

Actualmente Isaías coordina las labores de limpieza y de cerrar el negocio durante los fines de semana. En las instalaciones del negocio cuentan con cocineta a gas para prepararse de comer. La mayoría de ellos, aún en horario de trabajo, visten ropa a la moda, tipo cholo, tienen cortes de cabello y coloraciones extravagantes y se ponen aretes. Acostumbran salir juntos a divertirse los fines de semana en “discos” del centro de la ciudad.

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

A pesar de haber una constante movilidad de trabajadores en este negocio los mismos tanleabenses se encargan de ocupar los puestos vacantes avisando a quienes ya se encuentran en la ciudad o bien trayendo a parientes y amigos desde Tanleab. A principios de 2007, Isaías trajo a un primo de Tanleab a trabajar en el autolavado, y fue él mismo quien se encargaba de enseñarle el trabajo. Este joven, ya casado y con hijos, viene por temporadas a la ciudad, principalmente a trabajar como albañil; de hecho a la semana de haber llegado al autolavado, él mismo se fue a quedar un fin de semana con un pariente que vive en la Colonia Pedregal de Topo Chico para ver si lo podía colocar en alguna construcción.

¹¹¹ En Tanleab “chapolear” se refiere a deshierbar, cortar el pasto crecido y la maleza. Esto se realiza principalmente con el *güingaro* y el machete.

Esta versatilidad laboral demuestra una estrategia temporal de estancia en la ciudad, en la que se consiguen recursos por un interés de reproducción de la familia – la cual está en Taneab-. Así, estar en la ciudad supone la posibilidad de allegarse de recursos fuera del lugar de origen para permitir la reproducción familiar. Pero en el caso de los jóvenes del autolavado y de las empleadas domésticas, el estar en la ciudad significa también conocerla y experimentarla, divertirse en ella, como se puede entrever en los gustos de vestuario y corporales de los jóvenes y en su intereses de diversión durante los fines de semana.

Otro caso de quienes *residen en el lugar de trabajo* es el de Fernando,¹¹² quien vino a Monterrey cuando tenía 16 años (1986). En su rancho él le pidió a su prima Jesusa¹¹³ que lo llevara a Monterrey y ella les advirtió a él y a su otro primo Evodio, hermano de Jesusa, que si se los llevaba necesitaba que “aguantaran” el trabajo. Fue entonces que los llevó a Monterrey y se pusieron a buscar trabajo en San Pedro donde se emplearon como albañiles en una construcción, donde también se quedaban a dormir junto con sus otros compañeros de trabajo, nahuas de Tamazunchale. Fernando duro en ese trabajo seis meses y después se regresó a Tanleab. Más adelante expondré cómo Fernando desarrolló una estancia prolongada en la ciudad pues después de esta primera experiencia regresó a Monterrey junto con su esposa.

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

3.4.2.1. Con un pie afuera y otro adentro de la ciudad

Adelaida y Joel

¹¹² Véase grupo 4.

¹¹³ Fernando afirma que ella era de las primeras que iban a Monterrey a trabajar, y a él le llamaba mucho la atención que traían muchas cosas de la ciudad.

El inicio de una vida conyugal conlleva a cambios importantes en el tipo de residencia y en las modalidades de inserción al mercado laboral entre los tenek. Como el caso de Adelaida (Grupo 1) quien después de embarazarse hace 10 años tuvo que salir de la casa donde trabajaba en Chipinque en el municipio de San Pedro por disgusto de sus empleadores. Después de regresar a la comunidad para tener a su hija y de dejarla encargada con su familia regreso a la ciudad a seguir trabajando en el servicio doméstico para poder mandar dinero para la manutención de su hija. Ella contactó a una agencia de colocaciones en San Nicolás donde le recomendaban que no incluyera en la solicitud de trabajo que era madre soltera, así consiguió nuevamente trabajos en diversos puntos de la ciudad.

Ella trabajaba “de quedada” hasta que conoció a Joel, un joven tenek originario de Lima, una comunidad del municipio de Ciudad Valles, con el cual se “juntó” y posteriormente tuvo otro hijo. Joel llegó a la ciudad en 1993 por la invitación de unos amigos de su rancho. Actualmente Joel se dedica a la albañilería y Adelaida “de entrada por salida” para una familia en la colonia San Jerónimo, ambos rentan un cuartito al fondo de una vecindad en la colonia Zapata, muy cercana a la zona residencial de Cumbres y de donde vive Armando, del que se enteraron por medio de una familia de Tanleab que antes rentaba allí. Mientras ellos trabajan en la ciudad sus dos hijos estudian en Tanleab bajo el cuidado de la familia de ella. Ambos se encuentran el dilema de quedarse a vivir en la ciudad, donde desean comprar un terreno, o bien de regresar a la comunidad, pues también desean comprar un terreno en el rancho.

Sin embargo, por el momento su vida familiar se organiza en ambos espacios, en Tanleab, donde están sus hijos, y en Monterrey, donde ellos trabajan para procurar

el sustento de todos. Es así que Adelaida y Joel procuran la reproducción de su familia en ambos lugares.

Bruno y Andrea

Otro caso es el de Bruno (Grupo 2) operario de una empresa nevera y su esposa Andrea empleada de lavandería en San Pedro y su pequeña hija. Ellos rentan un cuarto en una planta alta de una casa en la colonia 10 de Marzo. Él llegó a Monterrey cuando tenía 18 años (1997) y se instaló con sus dos hermanos mayores, Ceferino y Germán (Grupo 2), en un cuarto que rentaban en la colonia Terminal. Su hermano Germán le consiguió trabajo como taquero en la colonia Valle Verde. Su hermano Ceferino también trabajaba de taquero en frente del edificio Latino en el centro de Monterrey.

En el año 2000 un amigo de Tanleab le dijo a Bruno sobre un trabajo en una empresa de seguridad privada, donde empezó a trabajar después de haber cumplido con los requisitos de papelería y un curso de capacitación. La empresa lo asignó en varios lugares de trabajo en oficinas de empresas en San Pedro y hasta en casas particulares de la zona de Valle Oriente. En esa época él vivía en la colonia Industrial y procuraba regresar cada seis meses al rancho, a medio año y a finales; al poco tiempo Germán se casó con una mujer originaria de Coahuila y se fue a vivir con ella a otra colonia en el norte de Monterrey. Pero su hermano Ceferino iba y venía constantemente, se estaba cinco meses en Tanleab, se quedaba dos meses y luego regresaba, pues tenía a su esposa e hijos en Tanleab, hasta que dejó de regresar a la ciudad cuando consiguió un trabajo en el ayuntamiento de Huehuetlán.

Bruno se cansó de su trabajo como guardia y en 2003 supo a través del periódico de un trabajo en la empresa nevera, hizo su solicitud y fue aceptado pues

cumplió con el perfil educativo y la papelería que le solicitaron. Después de varios meses de haber entrado un compañero de la empresa lo invitó a que se fuera a vivir con él en el cuarto donde rentaba en el Centro, pues no quería que el dueño le metiera un desconocido. Bruno aceptó y los fines de semana lo visitaba allí Andrea¹¹⁴ para pasar los fines de semana juntos. En esa época ella se embarazó pero continuó trabajando en la misma casa donde estaba, en la colonia Del Valle pues ella hacía muy pocas labores domésticas porque sólo se encargaba de atender y hacerle compañía a una ancianita.

Ella regresó a Tanleab a tener a su niña pero en una clínica de Aquismón, mientras él se quedó trabajando en Monterrey. Fue entonces que él se puso a buscar otro lugar donde rentar para traerse a Andrea y a su bebé. Consiguió un cuarto en la 10 de Marzo y ya de regreso e instalados en Monterrey ella se dedicó a cuidar a su niña. Posteriormente regresaron a Tanleab para casarse por el civil. Tiempo después Bruno sufrió un accidente por lo que su situación se complicó a tal grado que decidieron encargarse de su niña con su hermano Ceferino y su esposa en Tanleab, a quienes ya les habían pedido que fueran sus padrinos de bautizo. Después de seis meses Bruno y Andrea regresaron para bautizarla y llevarla de regreso a Monterrey.

Al regresar a Monterrey decidieron mudarse para pagar menos renta y encontraron el cuarto donde actualmente viven. Cuando se desocupó uno de los cuartos de la casa le dijeron al hermano de Andrea, Federico quien trabajaba en ese momento en el autolavado de la colonia Obrera, y que ya les había comentado que él también estaba buscando un cuarto para traerse a su pareja, una joven nahua de Hidalgo, con quien ya tenía una bebé. Posteriormente, ya instalado allí con su mujer y bebé, Federico abandonó el trabajo en el autolavado para laborar en la limpieza de

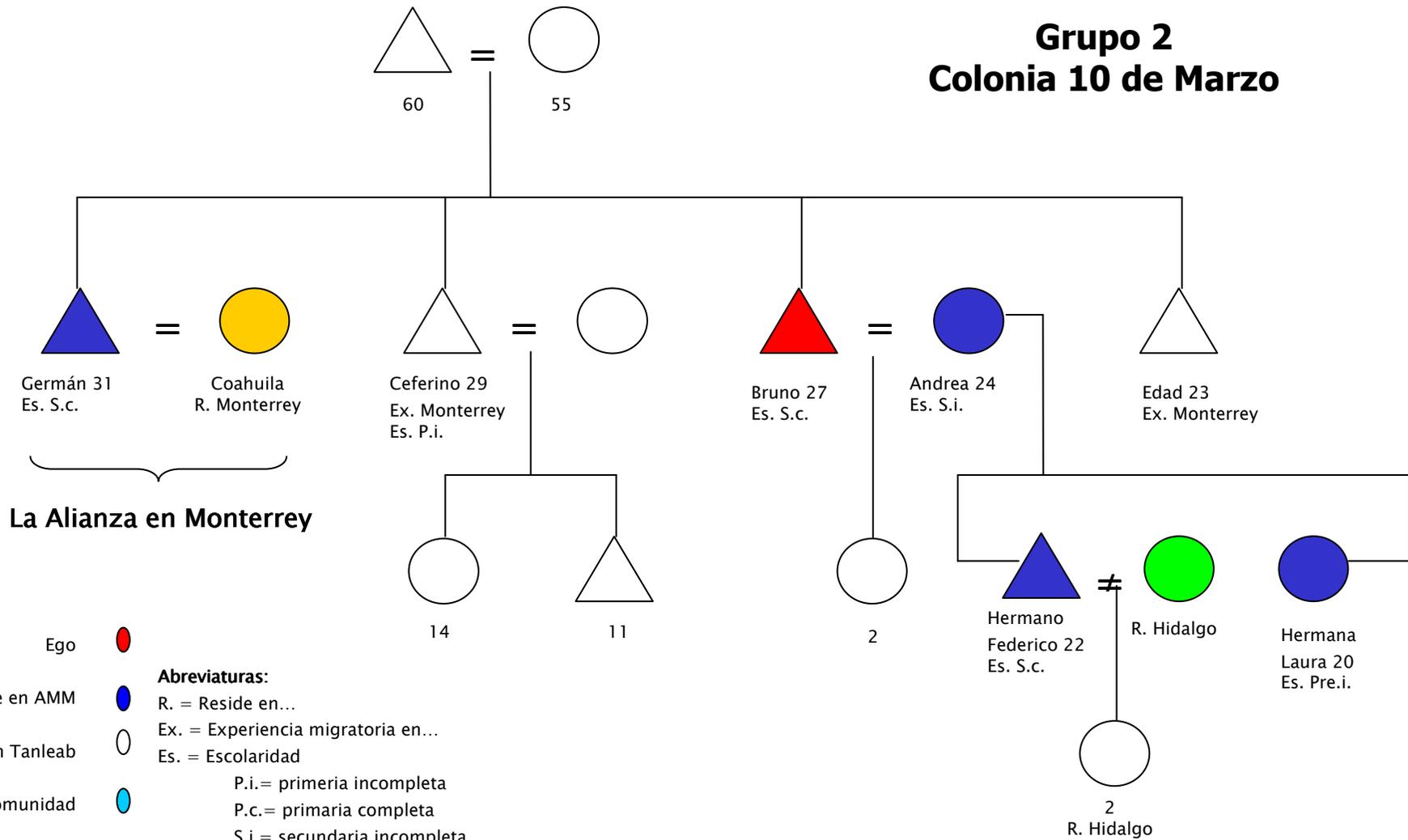
¹¹⁴ Ellos se hicieron novios en el rancho, ya tenían 6 años de novios.

oficinas y obtener así más ingresos. Los fines de semana Laura, hermana de Andrea y Federico (Grupo 2), los visita y se hospeda con ellos.

Pero luego el panorama se volvió a complicar. Bruno sufrió un accidente en su casa el cual reportó en su trabajo como “enfermedad general”, por lo que le dieron 22 días de incapacidad con paga de medio sueldo. Debido a esto Andrea se apresuró a buscar trabajo y lo consiguió en la lavandería de San Pedro, a un lado de la casa donde cuidaba a la anciana. En este trabajo le dieron seguro y fue así que metieron a la niña en una guardería del IMSS. Andrea trabaja de 8 de la mañana a 4 de la tarde todos los días y también va los sábados y domingos hasta las dos de la tarde.

Bruno también está ahorrando dinero para acabar de construir una casa en Tanleab para regresarse, aunque su esposa no esta muy de acuerdo. Compraron un terreno y él le manda dinero a su papá para que se encargue de la construcción. Aunque este proyecto está en marcha Bruno no descarta la posibilidad de conseguir un crédito en Monterrey para comprar casa, pues sabe que por su trabajo lo puede obtener. En este sentido Bruno no sólo ha contemplado su regreso a Tanleab sino que está construyendo su casa allá. Aunque esto supone una residencia temporal en la ciudad, Bruno no deja de contemplar la posibilidad de vivir en la ciudad, dada la oportunidad que su trabajo le ofrece para poder hacerlo. En este sentido, Bruno se encuentra en una situación temporal en la ciudad pero con posibilidades reales de quedarse en ella.

Grupo 2 Colonia 10 de Marzo



Simbología:

Ego

Reside en AMM

Reside en Tanleab

Tenek otra comunidad

Nahua

Mestizo

Abreviaturas:

R. = Reside en...

Ex. = Experiencia migratoria en...

Es. = Escolaridad

P.i.= primaria incompleta

P.c.= primaria completa

S.i.= secundaria incompleta

S.c.= secundaria completa

Pre.i.= preparatori incompleta

Pre.c.= preparatoria completa

3.4.2.2. Con los dos pies adentro de la ciudad

Enrique y Violeta

Uno de los casos de residencia permanente en la ciudad es el de Enrique (Grupo 3), hijo de Francisca (†), y quien trabaja como obrero manufacturando tubos; su esposa es Violeta originaria de Tanleab, ella trabaja como obrera haciendo arneses de automóviles. Tienen dos niñas, ambas nacidas en la ciudad. Ellos viven en la colonia Rincón de Huinalá en una casa de INFONAVIT que consiguieron hace tres años juntando los “puntos”¹¹⁵ de los dos. En ocasiones los visita su prima Ofelia, quien trabaja “de quedada”, y que en ocasión del aniversario de boda civil de ellos los acompañó en su casa, donde ayudó a Violeta a preparar la comida.

La madre de Enrique, Francisca, falleció hace ya varios años a causa de un tumor en la cabeza. Enrique nació en Monterrey pero su madre lo dejó encargado en el rancho con su familia mientras ella trabajaba en la ciudad como servidora doméstica. El vivió en el rancho hasta los 14 años cuando un primo lo invitó a ir a Monterrey, ambos llegaron a vivir con Francisca en la colonia Cañada Blanca, en el municipio de Apodaca, donde ella ya vivía con un señor originario de Ahualulco, San Luis Potosí. Al llegar a la ciudad él y su primo se pusieron a limpiar parabrisas en los cruceros de Apodaca, después se dedicaron a vender “hielitos” en los camiones urbanos. Su primo iba y venía constantemente de su rancho, mientras que Enrique se quedó a vivir con su madre y su padrastro.

Enrique ha trabajado en la obra y en talleres de manufacturas; pero también estuvo en un puesto de tacos en el Centrito Valle. Optó por vivir una temporada con sus compañeros de trabajo –nahuas de Hidalgo-, quienes le ofrecieron compartir cuarto con ellos en la colonia Tampiquito, cuartos en los que también rentaban

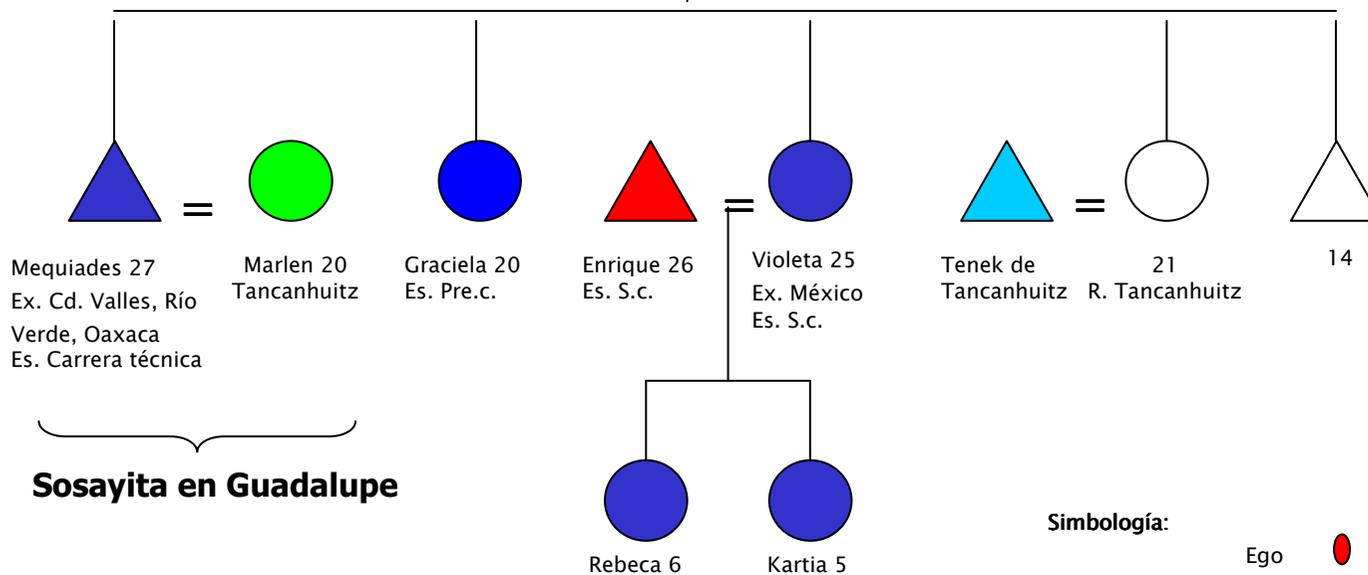
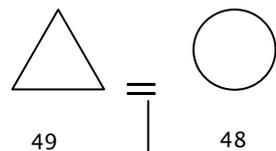
¹¹⁵ De esta manera se obtienen los créditos para el acceso a vivienda.

paisanos de aquellos que trabajaban en otros puestos de tacos cercanos. Enrique tomó esta decisión dada la enorme distancia y tiempo que le llevaba trasladarse desde Apodaca hasta San Pedro.

Enrique y Violeta se hicieron novios cuando su mamá Francisca la trajo a trabajar a Monterrey. Ellos se casaron por el civil hace ya 4 años. Actualmente planean casarse por la iglesia en Huehuetlán a finales de 2007. Ellos visitan cada año la comunidad, a él le dicen sus tíos que en Tanleab tiene un terrenito que es de su madre, pero él dice que no quiere irse a vivir para allá, con lo que demuestra, además de ya estar pagando su propia casa, su firme intención de hacer su vida en la ciudad. Pero su decisión de permanecer en la ciudad también se refleja en su propia autoadscripción al espacio y otros sujetos urbanos.¹¹⁶

Con ellos también vive Graciela (Grupo 3), cuñada de Enrique, quien por conflictos con su padre alcohólico llegó a vivir con su hermano mayor Melquíades (Grupo 3) en la colonia Zozayita en Guadalupe. Él le pagó el boleto a Graciela, mientras que su otra hermana Violeta la recibió en la central de autobuses para luego llevarla a la casa de Melquíades. Graciela viajó con su prima Amira, la cual, a su llegada a la central, fue recibida por el hermano de ella, Feliciano, quien es soltero y trabaja como encargado de limpieza en las oficinas corporativas de una enorme empresa en San Pedro y quien también tiene ya una casa propia en una colonia de interés social en el municipio de Juárez obtenida por su situación laboral.

¹¹⁶ Esto lo abordaré en el capítulo 5, en el apartado 5.2.3. *La nuevas generaciones “en” y “de” la ciudad. Las opciones de la identidad.*



Sosayita en Guadalupe

Grupo 3 Colonia Rincón de Huinalá

Simbología:

- Ego
- Reside en AMM
- Reside en Tanleab
- Tenek otra comunidad
- Nahua
- Mestizo

Abreviaturas:

- R. = Reside en...
- Ex. = Experiencia migratoria en...
- Es. = Escolaridad
- P.i.= primaria incompleta
- P.c.= primaria completa
- S.i.= secundaria incompleta
- S.c.= secundaria completa
- Pre.i.= preparatori incompleta
- Pre.c.= preparatoria completa

Después de unos meses de vivir en la ciudad una amiga de Tancanhuitz le dijo de un trabajo en el parque industrial de Apodaca; después de cumplir con los requisitos y con la capacitación entró a trabajar como operaria haciendo pruebas de tarjetas de aparatos electrónicos. Después de llevar una muy buena relación con su hermano empezaron a tener problemas hasta que ella se mudó con su hermana Violeta en donde reside hasta la fecha y contribuye en los gastos de la casa.

Josué y Magda

Otro espacio importante de asentamiento de tanleabenses se ubica en la colonia de clase baja Pedregal de Topo Chico, creada hace aproximadamente 30 años, se encuentran al menos seis familias originarias de Tanleab. La colonia, es un barrio marginal que se ubica en las faldas de la cara norte del Cerro del Topo Chico,¹¹⁷ en el municipio de Escobedo.

Aquí vive Josué (Grupo 4), obrero de una empresa de reciclado y procesamiento de aluminio, con su esposa Magda, obrera de una fábrica de mangueras plásticas,¹¹⁸ junto con sus dos hijos Diana e Isaac. Además ellos pertenecen a la Iglesia Bautista La Fe en la misma colonia. En ocasiones Josué complementa sus ingresos haciendo trabajos de albañilería en la colonia.

La primera vez que Josué salió de Tanleab fue a la edad de 14 años, en 1980, a la Ciudad de México. Allí trabajó como intendente de escuela y como mozo de casa y después regresó a Tanleab. Al año, su tía Francisca (†),¹¹⁹ hermana de su papá, lo invitó a irse a Monterrey para trabajar en un negocio donde vendían lonches.¹²⁰

¹¹⁷ Esta colonia es reconocida por varios miembros de la comunidad de Tanleab como el lugar donde más tanleabenses hay en la ciudad o donde más se concentran.

¹¹⁸ Ambos laboran en empresas ubicadas en la zona industrial cercana a la misma colonia.

¹¹⁹ Madre de Enrique.

¹²⁰ Comida rápida preparada con dos rebanadas de pan francés (bolillo) con jamón, queso y verduras en su interior, también conocidas como “tortas”.

Llegó a Nuevas Colonias, colonia ubicada en la Loma Larga,¹²¹ donde vivía el dueño del negocio y allí mismo en su casa le dieron hospedaje. Después su tía Francisca lo metió a otro trabajo como mozo en una casa en Chipinque, en la colonia Valle de San Ángel. Luego de seis meses él se fue a vivir a la casa de su tía Antonia, también hermana de su papá, en Jardines de San Nicolás, donde trabajó en la construcción de una escuela que estaba en frente de esa casa. Sin embargo, salió de allí porque su tía empezó a cobrarle la mitad de su sueldo por vivir en su casa. De allí se fue a vivir donde rentaba una amiga de su tía Francisca, originaria de Venado, San Luis Potosí y después regresó a Tanleab.

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

Llegó nuevamente a la ciudad en 1987 y buscó a un primo quien lo contactó nuevamente con su tía Francisca, y ella lo llevó a la iglesia católica en la colonia Urdiales, donde trabajó por un año como mozo y monaguillo. Fue en ese entonces cuando la misma Francisca le presentó a la que ahora es su esposa, Magda¹²² y casi inmediatamente se juntaron, ambos dejaron sus trabajos y él consiguió un trabajo en un rancho en Cadereyta Jiménez. Al llegar al lugar la patrona le preguntó si conocía

¹²¹ Cerro que se eleva sobre el lado sur del Río Santa Catarina.

¹²² La señora Francisca (†) la trajo por vez primera a Monterrey.

el trabajo de rancho y él le contestó *pos soy de rancho*; durante tres meses se dedicaron a alimentar y vacunar cabras, borregos, ganado fino y gallinas.

En 1989 regresaron a Tanleab para tener a su primera hija y cuando volvieron a la ciudad se instalaron de manera irregular en un cuarto muy pequeño en Pedregal de Topo Chico. Al regresar a Tanleab para casarse por la iglesia perdieron el terrenito donde vivían. Luego Josué regresó sólo a Monterrey para seguir trabajando, se ocupaba en las obras en donde lo dejaban quedarse a dormir, hasta que un tío lo invitó a irse a vivir con él a una colonia en Valle Verde, donde acordaron pagar la compra de la casa entre ambos.

Además de trabajar en la obra también vendía “yuquis”¹²³ en las calles. Sin embargo, ya en 1993, después de varias inundaciones se salieron de la casa de Valle Verde, y con el dinero que le regresaron de indemnización volvió a Pedregal de Topo Chico donde compró un terrenito barato con un cuarto fincado y fue cuando se trajo de vuelta a su esposa y su bebita. Ya instalados en el Pedregal tuvieron a sus otros dos hijos, pero lamentablemente su hija mayor Emma, en ese entonces de casi 8 años, falleció de leucemia en 1996, ella fue enterrada en el panteón municipal de Escobedo con el apoyo del DIF, de los miembros de la iglesia a la que pertenecen y de algunos de sus familiares y parientes.

Este representa el caso de una pareja que después de empezar su familia se envolvió en un proceso de establecimiento permanente en la ciudad, determinado, además por el interés de conseguir un lugar propio donde vivir y con un intento fallido de asentamiento irregular, también por la posibilidad de comprar a mitades una vivienda junto con un pariente, sin embargo, las circunstancias que imposibilitaron lograrlo permitieron tener la capacidad económica de comprar una

¹²³ Así se les nombra a los raspados de hielo de sabores.

casita muy barata en el Pedregal de Topo Chico donde ya tenían antecedentes de residencia y de parientes instalados; espacios en donde también establecieron nuevas relaciones sociales, principalmente con la iglesia bautista.

Fernando y Juanita

Fernando, hermano de Magda (Grupo 4), llegó hace 12 años (1995) a la colonia del Pedregal de Topo Chico junto con su esposa Juanita. Ambos llegaron a la casa del primo de su cuñado, con él estuvieron sólo un año y después se salieron porque les pidió que ya se fueran de allí. Por lo que su cuñado Josué le ofreció se fueran a vivir con ellos a su casa, con la condición de que le ayudara a ir fincando su casa.

Ya en casa de Josué, Fernando trabajó una temporada como albañil. Tiempo después, Fernando consiguió que su cuñado le prestara su triciclo para salir a vender nieves de limón y de melón.¹²⁴ Con el tiempo Fernando compró su propio triciclo. Desde entonces se dedicó como siete años trabajando nada más en la nieve, el mismo afirma que le iba bien pues cuando llegaba la temporada de frío se la pasaban viviendo con las ganancias de las ventas hechas en el verano. Actualmente Fernando trabaja por turnos como cortador de aluminio pero sigue vendiendo nieves en sus ratos libres, sobre todo en las colonias cercanas, en las afueras de las escuelas, de las fábricas y durante los días de mercado.

Después de estar cuatro años con su cuñado, en 1999 a Fernando le prestaron un cuarto en la Iglesia Bautista La Fe, a la cual también pertenecen, con la condición de que pagaran los servicios. A los cuatro años, en 2003, el pastor les pidió el cuarto y entonces se fueron más arriba del cerro en donde, junto con otras personas, ocuparon un terreno como poseionarios con ayuda de la CROC, y aunque al

¹²⁴ Fernando aprendió a hacer las nieves en Tanleab con un señor que lo llevaba a varios lugares a vender, como Huehuetlán, Tancanhuitz de Santos, Coxcatlán y Axtla de Terrazas.

principio fueron violentamente desalojados por la autoridad, ya no los han vuelto a molestar pues con la ayuda de la central sindical afirman que su terreno ya “es legal”.

Hoy día Juanita se dedica al hogar y en ocasiones lava ropa en casas. Aunque Fernando quiere regresar a Tanleab para “probar suerte” en la venta de frutas y verduras, Juanita no quiere pues ya casi no tiene a nadie allá, nada más a su mamá, y porque se siente más a gusto con las comodidades que la ciudad ofrece, pues aquí ya no acarrea agua ni leña; además tienen dos hijos varones que nacieron en la ciudad y que están estudiando la primaria, los cuales no saben el idioma. Esta idea de “probar suerte” en su misma comunidad de origen supone el interés de Fernando de regresar a vivir a Tanleab, pero también connota una idea de mayor arraigo a la ciudad se visualiza como aquel lugar de un futuro incierto como en un primer momento lo fue la ciudad para él.

Actualmente, con Fernando vive su primo Gonzalo y que trabaja en una empresa de reciclado de plástico *pet* cerca de la colonia.¹²⁵ También vive con ellos el hermano de Juanita, Manuel, que trabaja en la misma empresa de reciclado de plástico de Gonzalo. Asimismo, también vive allí una hermana de Fernando, Alicia recién separada de su pareja y a quien le dieron hospedaje desde su separación junto con sus niños pequeños.

¹²⁵ Cuando llegó a la ciudad, aproximadamente en el año 2001, Gonzalo vivió rentando en la colonia Gloria Mendiola, ya para el 2005 se fue a vivir a Pedregal de Topo Chico donde rentaba junto con su hermana una casa de dos plantas que una tía que vive en el Pedregal le había conseguido con una amiga de la colonia. Su hermana trabajaba en una casa de Anáhuac en San Nicolás. Ese mismo año Josué trajo por encargo a Arcadio, de 15 años de edad, hermano de Gonzalo, el cual lo llevó a la casa donde rentaban Gonzalo y su hermana. Después de la muerte accidental de Arcadio y de los funerales y su entierro en Tanleab, Gonzalo regresó a Monterrey a vivir con su primo Fernando y su hermana se quedó en la comunidad con sus padres.

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

3.5. Reflexiones sobre el afuera, el adentro y entre ambos

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

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

Hay que comentar que todos los casos en donde los tanleabenses habitan en los mismos *lugares donde trabajan*, la residencia *grupala* que presentan Armando y Estela, así como los jóvenes del autolavado, que poco a poco fueron acaparando un espacio de

trabajo exclusivo, o en el caso de los albañiles que viven en las obras en construcción, es totalmente distinta a los casos de las mujeres jóvenes servidoras domésticas que tienen *residencia individual* (“aislada”), pues aquellos conviven cotidianamente en el espacio de trabajo con su pareja o bien con amigos, familiares y parientes, lo cual difícilmente ocurre en el caso de las empleadas domésticas; aunque en el caso de Argelia y de Jorge, quienes trabajan en la misma colonia donde vive Armando (Grupo 1), esta cercanía les permite verse con más frecuencia, no sólo los fines de semana.

Y como también lo ha demostrado Chavarria (2005), con los grupos estratégicos de mujeres que procuran conservar una cercanía laboral, las empleadas domésticas presentan intensas relaciones con familiares, parientes y amigos que los mantiene en constante contacto y comunicación en la ciudad, lo cual supone la permanencia de relaciones que refrendan los lazos de solidaridad y sentimientos de pertenencia social hacia el grupo de origen.

Asimismo, la *residencia individual*, aunque mayoritaria, no es exclusiva de las mujeres que trabajan en el empleo doméstico, sino también de hombres que laboran en la misma situación como mozos o jardineros así como de aquellos varones que residen solos en ranchos, como el caso de la experiencia migratoria de Josué (Grupo 4) en Tamaulipas, cuyo “aislamiento” físico y social de su grupo de origen, dado por las mismas características del espacio en que trabajaba, se reflejó en la falta de comunicación con su familia por un largo período de tiempo. Entonces, estas formas de *residencia en los lugares de trabajo* no solo se presentan entre sujetos solteros y solos, sino también en casos de parejas, dadas las circunstancias de los espacios laborales, en las cuales, además del caso de Armando y Estela (Grupo 1), también se pueden incluir a parejas que viven en ranchos, como en un momento fue el caso de Josué y Magda (Grupo 4).

Lo que sí parece ser una constante es que la *residencia en el lugar de trabajo* también supone una situación de trabajo y estancia temporal en el lugar de destino, al igual que en los casos de quienes han desarrollado una estrategia de trasladarse por temporadas a la ciudad para conseguir dinero y luego regresar a la comunidad donde está la familia, como el caso Ceferino (Grupo 2), quien dejó de viajar a Monterrey hasta que consiguió un empleo estable en Huehuetlán. O bien la residencia puede estar en ambos lugares, en el lugar de origen y en el lugar de destino como en el caso de hombres y mujeres jóvenes que transitan constantemente en ambos espacios o en el caso de aquellos cuya familia esta distribuida en estos dos lugares como estrategia de reproducción doméstica, como Adelaida y Joel (Grupo 1), quienes tienen a sus dos hijos encargados en Tanleab con la familia de ella mientras ellos dos trabajan para mandarles dinero para su manutención.

Este último caso representa lo que Durin, Moreno y Sheridan (2007: 31) llaman una *unidad doméstica extraterritorial*, es decir un mismo grupo doméstico que se encuentra en diferentes espacios pero interrelacionados para garantizar su propia reproducción, dicha situación es aquella que Camus (2003 en Durin, Moreno y Sheridan, 2007: 31) ha dado por llamar “doble residencia”.

La estancia temporal en la ciudad también se demuestra claramente en la estrategia de Armando y Bruno (Grupo 2) quienes al trabajar en la ciudad consiguen los recursos suficientes para edificar casa en Tanleab, en estos casos el regreso a la comunidad se esta materializando poco a poco, no es sólo una posibilidad. Sin embargo, esto también es relativo pues la residencia temporal o permanente en la ciudad esta determinada no sólo por la decisión de los migrantes de dónde vivir, sino también por el tipo de trabajo que se obtenga en la ciudad, pues quienes acceden a empleos en el sector

formal se ubican en una posición económica favorable para obtener créditos de vivienda como Bruno quien no deja de lado la posibilidad de conseguir casa en la ciudad.

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

Todos estos casos muestran la dinámica de las redes sociales, por ende de solidaridad intra e intergrupales, en la inserción residencial y laboral de los tanleabenses en el AMM. Pero la inserción laboral no sólo está determinada por las redes sociales intragrupalas a través de las que fluyen información y contactos que facilitan conseguir un trabajo en la ciudad, sino también por el nivel de estudios con que cuentan los migrantes como el caso de Bruno (Grupo 2) quien al cumplir los requisitos formales obtuvo sus últimos dos empleos como guardia de seguridad y empleado de la empresa nevera.

Asimismo, la dinámica de inserción laboral y residencial de muchos de ellos muestran uno de los momentos más decisivos de su vida, la unión de pareja y la formación de una familia. Sin duda, una de las condicionantes más importantes para el cambio de *residencia en el lugar de trabajo*, ya sea *individual* o *grupal*, es la formación de una familia o el inicio de la vida conyugal (Durin, Moreno, s/f: 18), lo cual implica transitar hacia una residencia netamente *familiar/parental fuera del lugar de trabajo*, por lo que la necesidad de un espacio propio (más no necesariamente privado), al menos para los casos mostrados, se convierte en una prioridad –a excepción de aquellas parejas

que, como Díaz (2007) registró, y de acuerdo a mi perspectiva, combinan una *residencia individual dentro del lugar de trabajo* con una *residencia fuera del trabajo*, pero que se imbrican con la “residencia de fin de semana”.

También es importante mencionar que la transición conyugal también puede influir colateralmente en el desarrollo de una residencia permanente en la ciudad, como el caso de Josué y Magda (Grupo 4), o bien el regreso a la comunidad como en el caso de Armando y Estela (Grupo 1), y de Bruno y Andrea (Grupo 2). Aunque la situación conyugal es determinante para el establecimiento de una residencia permanente no es exclusiva para fincar residencia en la ciudad, pues en el caso de Feliciano, que vive en Juárez y paga una casa él sólo, esto no sucede en torno a una situación conyugal, sino más bien a una condición de suficiente solvencia económica dada por su trabajo.

Finalmente quiero dejar claro que en este capítulo he definido “el adentro” y “el afuera” desde la ciudad, dentro de la ciudad y fuera de ella. Sin embargo, y en este sentido, “el dentro” y “el afuera” es relativo a la misma situación migratoria de los tanleabenses. Para los migrantes temporales “el adentro” es Tanleab y para los que han alcanzado una estancia más permanente “el adentro” es la ciudad, aunque los afectos y vínculos no dejan de estar en Tanleab. Valga decir también que todo intento de simplificación (esquemmatización) del proceso migratorio e inserción de los tanleabenses en el AMM, representa un ejercicio heurístico de captar las diversas realidades de su arribo, estancia y dinámicas sociales en la ciudad.

4. LOS ÁMBITOS DE *IDENTIFICACIÓN* DE LOS MIGRANTES TENEK DEFINIENDO LOS LÍMITES ENTRE NOSOTROS Y LOS OTROS EN LA CIUDAD

*La identidad concreta consta de lo semejante y lo diferente.
Máxime cuando las diferencias suelen ser más cambiantes que las semejanzas.*
PEDRO GÓMEZ, *LAS ILUSIONES DE LA 'IDENTIDAD'...*

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

Y por otro lado, considero los ámbitos o dominios de interacción ante los *otros*, en los diferentes espacios urbanos barriales, públicos, laborales e institucionales en los que los indígenas entablan contacto con diversos actores con los cuales deben comunicarse en español, pero sobre todo, de quienes experimenta rechazo y trato discriminatorio, ante lo cual establecen diferentes estrategias de interacción que les permiten ser “vistos” o “pasar desapercibidos” en la ciudad de acuerdo a las circunstancias (Martínez, 2004: 103-109). En este sentido, sus procesos de identificación social y cultural, tanto las *diferencias* y *semejanzas* internas y externas son percibidas, interpretadas y experimentadas de acuerdo a estos ámbitos.

Después de esta breve delimitación definición conceptual, en este capítulo me interesa mostrar las formas de auto y heteroidentificación social y cultural que los mismos migrantes construyen y con las cuales son percibidos en su interacción con la sociedad de destino, en torno a los diferentes ámbitos en los que desarrollan su vida en la ciudad, y que finalmente configuran, en los hechos, las distancias y cercanías de las

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

4.1. El ámbito laboral. Entre el heteroreconocimiento y el ocultamiento

Sin duda, uno de los ámbitos más importantes de interacción y relaciones sociales que los migrantes de Tanleab desarrollan en la ciudad son aquellas que se establecen alrededor de las actividades laborales que desempeñan, como ámbito nodal que determina en gran medida los tiempos y espacios de vivenciar la ciudad, además que el trabajo es en sí mismo una de las motivaciones y causas principales de su migración a la ciudad. Entonces considero pertinente mostrar algunos datos respecto a esto, para conocer las formas en que tanto los migrantes como aquellos con quienes están en contacto se ubican o son ubicados en el entramado de las relaciones de trabajo de acuerdo a su diferencia cultural, la cual es vivida e interpretada en medio de relaciones interétnicas tensas y afectivas y dentro de marcos de representación ideológica en la que ellos mismo se proyectan.

Por un lado, hay un reconocimiento implícito, vivido de las diferencias culturales en el espacio interétnico laboral en torno a situaciones de de subordinación,

respeto, empatía y solidaridad, pero por otro lado, también existe una suerte de ocultamiento de esta diferencia, especialmente de la lengua como marcador por excelencia del origen étnico, dada la experiencia y la reacción incómoda de los *otros* ante la manifestación de este elemento los tenek evitan su uso para no ser blanco de trato despectivo.

En el caso de las mujeres que trabajan en el servicio doméstico “de entrada por salida” existe una percepción variable y situacional en cuanto a sus relaciones laborales y a su misma diferencia cultural. Adelaida (Grupo 1) quien hace años trabajaba “puertas adentro” afirma que le ha tocado trabajar con patronas exigentes y enojonas, de hecho en su primer trabajo en la ciudad en Chipinque, duró varios años con una señora que era bien gritona, pero ella aceptaba esto pues “así era su carácter, su manera de ser”. Allí Adelaida aprendió a trapear y a usar las cosas de la cocina, es decir, resocializo las labores domésticas de acuerdo a diferentes utensilios, prácticas y espacios. Pero aquella actitud pasiva ante sus empleadores ha cambiado con el tiempo. Adelaida cuenta el caso de su hermana Nereida quien recientemente llegó a la ciudad se salió de la casa donde trabajaba pues se quejó de malos tratos y gritos por parte de su patrona; al reflexionar sobre esto Adelaida afirma que ellas no tenían porque soportar regaños de nadie pues “ni en su casa las regañan” refiriéndose al rancho. La patrona la regresó con su hermano Armando y él se encargó de conseguirle otro empleo en San Nicolás.

Posteriormente, Adelaida trabajó en la colonia del Valle con una señora que hablaba griego, allí la hija de la patrona se dio cuenta que Adelaida hablaba otra lengua pues cuando le hablaba por teléfono con su mamá ella combinaba palabras de español y *huasteco* y la misma niña le preguntaba muy interesada por palabras en su lengua. Adelaida impresionada afirma que la niña hablaba tres idiomas, español, griego e inglés. Actualmente ella trabaja en una casa “de entrada por salida” en San Jemo que consiguió

a través de una agencia de colocaciones y afirma que sus patrones saben que ella habla *huasteco*, que es de “rancho” y que viene de San Luis pero que son muy respetuosos y que la tratan muy bien, pues en ocasiones ellos mismos le llevan de comer cuando a ella no alcanza a hacer la comida. Una vez durante la temporada de frío no la dejaron salir de la casa hasta que aceptara ponerse un suéter y una bufanda que le regalaban. Comenta que en ocasiones su patrón hace de comer pues le gusta cocinar y a veces cuando él se enoja con ella en la cocina la patrona le dice a ella que lo deje solo allí para que se calme.

En este caso se confirma la evolución de actitud por parte de Adelaida ante los patrones pues al llegar a la ciudad y por su inexperiencia ella aceptaba sin más opción el mal carácter de su patrona, situaciones que su hermana ya no tenía porque tolerar pues ya cuenta con el apoyo de sus hermanos quienes la cuidan en la ciudad. Pero en este espacio laboral también es patente su propia diferencia cultural y la de sus empleadores, pues en la interacción cotidiana manifiestan sus formas de comunicación en el idioma propio, diferencias que, orgullosa, ella también define a partir de su origen territorial, pero también donde es notorio el rol distinto del hombre que gusta de cocinar.

Pero estas relaciones laborales también denotan el carácter subordinado de ella pues tanto en su primera experiencia de trabajo como en la más reciente confirma que son precisamente los empleadores los que llevan la pauta de la interacción y del ambiente de trabajo, ya sea de malos tratos como de buenos tratos. Pero así como hay relaciones definidas por una dinámica de sometimiento también las hay envueltas en una dinámica de mayor respeto a su condición laboral y cultural.

También está el caso de Estela (Grupo 1) que trabaja haciendo labores de limpieza en la casa y en la escuela de su patrona, en donde la tratan muy bien y además goza de la amistad de algunas de las maestras de la escuela. Ella se alegra mucho

cuando los fines de año los patrones le han dado una cantidad de dinero extra como obsequio de Navidad -buenos gestos que, como en el caso de Adelaida, también pueden interpretarse como estrategias de los patrones para generar un compromiso moral de sus empleados hacia ellos, sin dejar de considerar que son manifestación de buena fe y sinceros afectos de los patrones-. Sus patrones saben de que habla *huasteco* y gustosos la acompañaron en su boda en Tanleab para conocer su rancho pues en esas fechas andaban de paseo por la región, de hecho fueron padrinos de video de la boda.

Estela ha generado un cierto vínculo afectivo con quienes convive dentro de su trabajo, con los mismos empleados pero también con los patrones, con los cuales ha desarrollado vínculos definidos por la gratitud, no sólo ante los buenos gestos de ellos al darle dinero extra a su salario sino también por acompañarla en su boda en su propio rancho. Aunque esto es relativo y ambiguo pues ella misma se queja de no recibir seguro social, lo cual le facilitaría sus constantes tratamientos por su enfermiza condición y que la motiva a cambiar de trabajo donde si tenga esa prestación, su agradecimiento se confirma con el hecho de que, después de que no encontró a una muchacha de su rancho que la sustituyera, tuvo que regresar a trabajar allí hasta conseguir al alguien que la reemplazara para poder buscar otro trabajo.

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

Joel (Grupo 1) llegó a Monterrey animado y acompañado por unos amigos de su rancho. El siempre ha trabajado en la construcción. Joel afirma que hay contratistas que prefieren contratar a la gente de los “ranchos” pues son más trabajadores que la gente de

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

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

[...] nos dijo: ¿quieres trabajo? ¡ah pus échele ganas! los que trabajan aquí no vinieron hoy [lunes], son faltistas, quiero ver cómo trabajan ustedes, dicen que los de San Luis trabajan hasta los lunes, están toda la semana [...] (E-11, Fernando, 2006).¹²⁶

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

[...] nos dijo: orita que vea cómo trabajan porque apenas van llegando, porque he visto que los que llegan de ese rumbo llegan bien trabajadores pero nomás se quedan un año o dos años aquí y ya los contaminan los de aquí [...] [los patrones] *no quieren gente que falte los lunes, quieren gente que trabaje toda la semana porque así sí les costea* (E-11, Fernando, 2006).

¹²⁶ Las citas que se presentarán en adelante (tomadas de entrevistas grabadas) se editaron para facilitar su lectura, procurando conservar su estructura y sentido originales.

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

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

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

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

Así Bruno prefirió recibir una incapacidad a medio sueldo durante un mes en vez de recibir sueldo completo para su recuperación. Esto se entiende como un acto de precaución ante la posible reprimenda de sus superiores en caso de intentar algo que él mismo considera que no es correcto. Bruno asegura que en su trabajo los dueños son bien estrictos con los trabajadores, él mismo ha visto que en ocasiones son los mismos

dueños quienes regañan directamente a los empleados que de plano no están haciendo su trabajo, pero él afirma que “gracias a Dios” a él nunca lo han regañado:

[...] de los cuatro años que tengo allí nunca me han dicho que estoy fallando, llegando tarde o que no le echo ganas [...] siempre he sido responsable, puntual, de repente llego un poquito tarde verdad porque me quedo dormido pero pos hablo por teléfono para avisar; nunca me han regresado como a otros chavos (E-12, Bruno, 2006).

Bruno declara que los únicos días de descanso en su trabajo son los días 25 de diciembre y el primero de enero, pues afirma que en esa empresa nunca descansan porque los locales de venta de los productos están abiertos todos los días, por eso ellos tienen que estar trabajando siempre. Él labora de lunes a sábado y los domingos asiste medio turno para trabajar horas extras, y a veces lo comisionan para hacer entregas foráneas.

Si bien la disciplina laboral por parte de los indígenas no sólo responde a una lógica exclusiva de relaciones laborales sino también a una situación de procuración de sustento, es claro que esta no es exclusiva de los indígenas, ni mucho menos de los tenek, pero sí demuestra la introyección de su posición subordinada en las relaciones de trabajo que les hace asumir su potencial vulnerabilidad laboral, que como en el caso de los albañiles su mayor tolerancia a las condiciones de trabajo es la misma que ante los ojos de los empleadores los caracteriza y diferencia de los albañiles de la ciudad, y por tanto esto es percibido por ellos mismos y por los *otros* como un rasgo diferencial, es decir como un rasgo étnico.

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

acomodo dentro de una sociedad que se define a si misma como pujante, tenaz e industrial.

Pero, la diferencia étnica, que a momentos transita entre la ambigüedad de los atributos negativos y positivos de los indígenas en el ámbito laboral, no se limita a una diferenciación entre los que son considerados “de la ciudad” y los de “los ranchos de San Luis” sino también están presentes las relaciones con otros grupos étnicos. Fernando (Grupo 4) afirma que en su primer trabajo como albañil también había trabajadores de la Huasteca, la mayoría de sus compañeros eran nahuas de Tamazunchale que como él se quedaban a dormir en la obra en construcción, Fernando cuenta que:

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

Fernando se identifico con sus compañeros de trabajo (nahuas) en tanto originarios de Tamazunchale, con lo cual se asumía como paisano de ellos por ser originarios de la misma región, pero también marcaba su diferencia con ellos en relación a las mismas prácticas culturales de alimentación. Pero sus diferencias no se circunscriben a una distinción etnolingüística y de costumbres; en su actual trabajo como cortador de aluminio en Escobedo, Fernando comenta que allí conoce a un joven de Veracruz que también habla *huasteco*, de quien cuenta que también salió de su comunidad como él, pero ese chavo no es pobre pues allá su papá tiene muchas cabezas de ganado.

[...] allí en la fábrica hay uno de Veracruz que también es huasteco, nomás que ellos hablan un poquito diferente pero casi es igual, a veces platicamos en huasteco dentro del trabajo y los

demás se nos quedan viendo porque no entienden, entonces nos preguntan: ¿pos que están diciendo, están diciendo algo nosotros? nosotros no entendemos, y les decimos que nos estamos riendo sólo porque nos entendemos (E-11, Fernando, 2006).

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

Pero Fernando también es conciente de las reacciones de desconcierto e incomodidad que provoca entre sus compañeros el hablar su propia lengua en el espacio laboral, ante lo que afirma que cuando habla *huasteco* él no dice cosas malas de la gente. Sin embargo, Fernando afirma que no se junta frecuentemente con nadie en el trabajo, dice que a veces habla durante la comida con otro “cortador” de Oaxaca. Dice que su compañero está todo moreno pero habla puro español y nada más acerca del trabajo.¹²⁷

De esta forma se pueden apreciar los diferentes niveles en que Fernando se posiciona al manifestar su diferencia étnica, expresada de manera paralela en relación a orígenes territoriales, posiciones económicas, uso y diferencia de la lengua, así como a rasgos fenotípicos.

¹²⁷ Esta actitud de toma de distancia con sus compañeros de trabajo también tiene que ver con su adscripción religiosa, la cual detallaré en el apartado 5.2.1. *El cambio de religión. Los nuevos vínculos de una identidad demandante.*

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

En cuanto a sus compañeros de trabajo Bruno dice:

[...] la mayoría de producción son de allá de San Luis, hay señores de Matehuala, de Ahualulco, de Charcas, de Coxcatlán, también hay un chavo de Tanlajás pero no sé si él habla huasteco, creo que si habla huasteco; los otros son nahuas y los de Ahualulco nada más hablan español porque la mayoría del altiplano hablan puro español (E-12, Bruno, 2006).

Bruno implícitamente homogeneiza los diversos orígenes de sus compañeros de trabajo al ubicarlos como procedentes de San Luis Potosí, pero inmediatamente distingue unos de otros al especificar sus particulares orígenes regionales y sus diferencias lingüísticas. Él casi no conoce al chavo de Tanlajas pues trabaja en el área de producción y nada más se saludan. Al preguntarle que si sus compañeros saben que él habla *huasteco* el responde: *si los compañeros de allá si, pero los compañeros de aquí casi no, pero los de allá si saben que soy de Huehuetlán, que hablo huasteco, de donde soy* (E-12, Bruno, 2006). Es así como Bruno se autodefine ante sus compañeros de trabajo, primero como originario de San Luis y después como lugareño de Huehuetlán, lo cual por relación territorial y cultural lo define como hablante de *huasteco*.

Afirma que los nahuas *de repente se saludan o se dicen cosillas así, a la hora de la comida se tapan acá [la boca], hablan en náhua, casi la mayoría son de San Luis* (E-12, Bruno, 2006). Y cuando los demás compañeros los escuchan Bruno dice que ellos comentan *¡ah ca'! ¿qué están diciendo?*, pero el mismo dice que ya lo toman como algo normal ya que el dice *pos creo que ya tienen mucho esos chavos, ya tienen como 5, 6 o*

7 años allí, y cuando oyen que alguien dice una palabra lo toman ya como algo [natural] (E-12, Bruno, 2006).

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

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

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

Este alejamiento explícito y desuso de la lengua ocurre más claramente con el caso de Graciela (Grupo 3), quien trabaja en una maquiladora de aparatos electrónicos de comunicación móvil en Apodaca. Ella afirma que en su trabajo hay compañeros que son de Tamazunchale pero que no hablan su lengua en el trabajo y afirma que sus compañeros de trabajo saben que ella habla *otra* lengua, pues en una ocasión le

preguntaron de donde era, y le piden que les enseñe algunas palabras pero ella no quiere hacerlo.

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

4.2. El ámbito público en los días de descanso

Uno de los momentos más importante en que los tenek tienen la oportunidad de conocer la ciudad es durante sus días de descanso los fines de semana, dado que en la mayoría de los casos sus actividades laborales absorben su cotidianeidad durante la semana. Este es uno de los momentos más importante de su socialidad intragrupal en la ciudad, pues ya sea que vayan a pasear y divertirse juntos a diferentes espacios públicos y recreativos, realicen reuniones y fiestas en casa de sus parientes y amigos o simplemente recorran la ciudad, éstos reconocen su particular origen social y se diferencian de la gente de *otros* “ranchos” que son similares a ellos pero también diferentes, y al mismo tiempo son reconocidos por los *otros* mestizos quienes señalan la diferencia de los indígenas y los ubican en espacios característicos precisamente por el uso que hacen de ellos, por sus comportamientos y hasta por los mismos oficios que desempeñan; o bien los mismos tenek reconocen sus semejanzas y diferencias simplemente en el contacto y relaciones que entablan en la calle.

Es así que los tenek no sólo se reúnen y reconocen como grupo particular en el espacio público urbano, sino que también reconocen sus diferencias internas, sus

similitudes y diferencias con *otros* indígenas, y visualizan la percepción que sobre ellos tienen los sectores mestizos con los cuales interactúan y comparten estos espacios. Uno de los espacios más relevantes en la estancia y convivencia de los tenek en la ciudad es la Alameda Central Mariano Escobedo, ubicada en el centro de Monterrey.

4.2.1. Los tenek en la Alameda. El espacio público de las *diferencias* y *semejanzas* entre los diversos *otros* y *nosotros*

Joel (Grupo 1) comenta que cuando él necesitaba trabajo como albañil los mismos amigos lo “conectaban” o bien cuando no hay trabajo él sabe que en la Alameda van contratistas y maestros albañiles a contratar gente, de hecho, él mismo fue una vez a contratar gente de Tamazunchale a la Alameda. Este relato considera el importante papel que la Alameda tiene en las estrategias de búsqueda de trabajo por parte de los albañiles así como de contratación de mano de obra por parte de los contratistas.¹²⁸ De esta manera la Alameda es considerada por los mismos tenek y por los *otros* como un espacio étnico, el cual es significado en relación al trabajo pero también como espacio de diversión y encuentro con los “suyos”.¹²⁹

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

[...] pos según que para quitar el cansancio, a dar la vuelta ahí nomás [...] uno de Tamazunchale nos dijo: orita entre semana es aburrido pero nomás saliendo el sábado se dan un baño, un peinado, un cambiado y se van a ver a las muchachas, se van a divertir [...]; no pues se llegó el sábado y le dije a Eligio que fuéramos a la Alameda, pero me respondió que no

¹²⁸ Esto me fue confirmado por un contratista del municipio de Guadalupe quien en ocasiones ha buscado a trabajadores de San Luis en la Alameda.

¹²⁹ Para obtener una perspectiva más detallada de la Alameda y del uso que hacen de ella los migrantes indígenas véase Díaz, Adela. 2007. *La Alameda los fines de semana. Espacio estratégico de encuentro entre jóvenes indígenas*, Tesis de Maestría en Artes, Facultad de Artes Visuales de la Universidad Autónoma de Nuevo León, Monterrey.

quería ir porque allí nos iban a golpear, porque a los de Tamazunchale los golpearon una vez [...] nombre le dije, a ellos los golpearon porque a lo mejor hicieron algo, [...] entonces fuimos a la Alameda y compramos nuestras cosas, antes había muchos puestos; estuvo bien porque ya pa' la seis o siete ya estábamos otra vez de regreso [en la obra] (E-11, Fernando, 2006).

Este relato muestra claramente que la Alameda se ha configurado como un espacio al cual los residentes indígenas asisten principalmente los fines de semana para distraerse del trabajo o también encontrarlo, pero donde principalmente tienen la posibilidad del flirteo y la diversión, además de comprar diversos artículos; pero sobre todo la Alameda se ha conformado como un espacio de reunión y encuentro con sus familiares y paisanos en la ciudad, como lugar preferido para pasar los días de descanso. Enrique cuenta que cuando era soltero acompañaba a sus primos y amigas de Tanleab a pasear a la Alameda y a las discos, y en caso de no ponerse de acuerdo con ellos previamente él ya sabía que invariablemente los encontraría los domingos en ese lugar.

La Alameda se ubica en la zona centro de la ciudad de Monterrey, entre el cuadrángulo que forman las calles Washington, Aramberri, Villagrán y la avenida Pino Suárez. En su extremo poniente, sobre la calle de Villagrán y una porción del lado de la calle de Aramberri se ubican la mayoría de los puestos de comidas preparadas, donde se ofrecen lonches, tacos, tortas y platillos regionales. También allí se encuentran la mayoría de los puestos de ropa de moda tanto para mujeres como para varones, puestos de celulares, puestos de dulces, chicles, cigarros, agua embotellada y refrescos, también hay puestos de música (norteña, cumbias, pop), puestos de películas y videos musicales, también hay boleros de calzado y en el centro poniente, alrededor de una fuente, se ubican los que ofrecen “la foto del recuerdo”.

Sobre la calle de Aramberri, pero enfrente de la Alameda hay una plaza de locales comerciales llamada “Alameda” donde principalmente hay negocios de comida rápida, ropa, bisutería, música, teléfonos celulares y además una oficina de Telégrafos desde donde los migrantes mandan giros de dinero a sus comunidades. En la tienda de

bisutería se anuncia una agencia de colocaciones de empleadas domésticas llamada “La Felicidad del Hogar” donde se concentran grupos de jovencitas platicando. En diversos lugares como vitrales de comercios, paredes y postes de luz es común encontrar anuncios donde se solicitan “sirvientas” y personal para trabajar en talleres de aluminio y como guardias de seguridad privada.

En la misma calle de Aramberri se anuncia el servicio de llamadas de larga distancia mediante una grabación a todo volumen con la voz de “Don Rulo”,¹³⁰ quien invita a la gente a hacer llamadas a bajo costo a lugares “tan lejanos” como San Luis Potosí. Peculiar resulta que en el corazón de la Alameda hay un puesto (con forma de caja alargada) donde se ofrecen comidas típicas de San Luis Potosí, como enchiladas huastecas, bocoles, *zacahuilt* y tamales, las cuales se anuncian con una lona que muestra las fotografías de mujeres en vestido tradicional tenek. Los dueños del local provienen de Ciudad Valles y contratan a gente de allá para elaborar las comidas.

La diversidad de sus visitantes es notable, aunque predomina una población muy joven y que pertenecen a diferentes grupos etnolingüísticos. En cuanto a la diferenciación étnica en el espacio público Armando (Grupo 1) señala que el idioma es la única manera en que puede distinguir entre nahuas y *huastecos*, incluso entre los mismos huastecos, que por ser de otros lugares de San Luis o de Veracruz hablan diferente, dice que *hay huastecos diferentes, hay otros que hablan huasteco [...] pero tienen otro idioma, algunas palabras no son correctas* (E-07, Armando, 2007).

Pero los visitantes a la Alameda principalmente se diferencian por sus formas de vestir,¹³¹ aunque es precisamente por sus gustos y estilos que la sociedad local los homogeniza y los ubica socialmente como “nacos”. En el caso de los hombres

¹³⁰ Personaje muy famoso de la radio que representa la voz de un anciano malhablado y picaresco.

¹³¹ Es importante aclarar que la Alameda también es frecuentada por otros grupos sociales; entre ellos destacan las personas de la tercera edad, quienes asisten asiduamente entre semana pues allí se ubica una oficina del Instituto Nacional para la Atención del Adulto Mayor (INAPAM); también asisten entre semana grupos de niños y adolescentes del Pentatlón Deportivo Militarizado Universitario (PDMU) para realizar prácticas deportivas y paramilitares.

predominan ciertos tipos de vestimentas, algunos andan de tipo *vaquero* con sombreros de ala cerrada y pantalones de mezclilla, con botas y hebilla gruesa y cinturones piteados; otros jóvenes visten tipo *cholo* con camisas y pantalones holgados, pañoletas en la cabeza y coloraciones en el cabello, con aretes o *piercings*, otros visten de negro, tipo *rockers*, algunos otros vestidos con ropas más discretas, como los militares que además se distinguen por su corte de cabello.

Entre las mujeres la ropa varía mucho, sin embargo hay jovencitas que visten más ceñidas y escotadas que otras, hay quienes visten de minifalda, y algunas visten de manera más discreta ya sea con pantalón, de falda mediana o larga, con blusa de manga corta o de manga larga, y algunas más adoptan modas de *cholas* con pantalones hasta la cadera. Muchas de las jovencitas usan maquillaje, en algunos casos muy recargado. Muchos de ellos y ellas portan teléfonos celulares.

Todos ellos pasean entre los andadores internos y externos de la Alameda; ya sea que vayan en grupos exclusivos de hombres o mujeres, o bien mixtos, o parejas de hombre y mujer acompañados de otra persona o de varias parejas. En los andadores externos, que son los más anchos, tanto mujeres como hombres caminan en actitudes de coqueteo, cuyos contactos hacen mediante miradas y sonrisas que en algunos casos llevan a la plática. En los corredores internos hay bancas donde se sientan parejas o grupos de mujeres jóvenes que comparten la misma banca. También hay muchas personas que se sientan sobre el césped, en donde también se juntan grupos de jóvenes. Allí también se encuentran con los suyos, con quienes conversan, en muchas ocasiones en su propia lengua, sobre sus intereses y se actualizan acerca de la vida de amigos, familiares o parientes.

La visión de la Alameda como un espacio de coqueteo y búsqueda de pareja es asumido por Bruno y Andrea (Grupo 2) quienes afirman que cuando eran solteros iban

de vez en cuando allí, pero ahora que ya están casados y con su hija ya no van pues consideran que a la Alameda nada más se va a “noviar”. Esta carga simbólica sobre el espacio es confirmada por Enrique (Grupo 3) que salía de “cotorreo” los domingos a la Alameda y a la disco con sus primos y primas de Tanleab, así como con unos compañeros nahuas de su trabajo originarios de Hidalgo y con quienes vivió por una temporada. En ese entonces él conoció a una chava de Hidalgo y se hicieron novios, se la presentó uno de sus compañeros nahuas quien ya tenía novia, pues éste le pidió de favor que le “hiciera segunda”; salían los fines de semana e iban a dar la vuelta a la Alameda.

Pero en el centro de la ciudad, donde se ubica la Alameda, los tenek también recorren otros lugares de paseo y entretenimiento al cual asisten generalmente en grupos o en pareja. De hecho, en la misma sección de puestos de la Alameda se encuentra uno que de manera especial brinda el servicio de paquetería, el cual es usado por muchos de los jóvenes para poner a resguardo sus pertenencias, como bolsos o mochilas, mientras ellos pasean por la Alameda o bien mientras asisten a las discotecas las cuales visitan hasta altas horas de la noche. Es así que algunos comerciantes de la Alameda han identificado a esta población no sólo en relación a su diferencia social y cultural sino también en relación a sus propias necesidades y maneras de “andar” en el centro de la ciudad, de usar el espacio urbano y su oferta de diversión y entretenimiento.

Cuando Armando (Grupo 1) y su esposa van al centro los domingos, único día de descanso de él, les encanta ir a comer tacos de bistec cerca de la calle de Juan I. Ramón, después van a caminar un poco a la Macroplaza y disfrutan viendo los bailes que se hacen en los bajos del Palacio Municipal, o bien asisten a misa en la Catedral Metropolitana aunque les gusta más ir al Santuario de Guadalupe. En ocasiones se ve con sus hermanas y primas en la Alameda a quienes les gusta ir a las discos cercanas,

como Versailles, la cual se ubica sobre la misma avenida Pino Suárez y a unas seis cuadras hacia el sur de la Alameda.¹³²

Los jóvenes de Tanleab que trabajan en el autolavado acostumbran cada fin de semana asistir juntos a bailar y tomar alcohol en las discos del centro, en las que se divierten hasta cerca de las 3 de la madrugada, pero ha habido veces en que dentro de estos lugares o en la salida se han envuelto en pleitos con otros jóvenes. En una ocasión a un joven de Tanleab le pegaron en el ojo con una hebilla dentro de una disco, después de eso regreso al rancho pero no se ha restablecido por completo, su ojo “le quedo mal”. Ante estos riesgos, hay quienes prefieren asistir a las cantinas para “tomar calmado”.

Estas formas de diversión, además de suponer ciertos riesgos a la integridad física y seguridad personal, también son estigmatizadas por algunos migrantes. Armando (Grupo 1) considera que el dinero que la gente gana en la ciudad no sirve de nada si se mal gasta, pues dice que: *otros empiezan a agarrar las tomaderas, se emborrachan mucho y ya después se terminan el dinero y pierden la cabeza [...]*. Armando ejemplifica con el caso de *un señor que andaba en México [...] cuando estaba soltero no aprovechó [no ahorró dinero para hacer su casa], él tenía un grupo de amigos con los que andaba los sábados y los domingos y gastaba en tomaderas* (E-07, Armando, 2007). Además del despilfarro que supone la diversión de fin de semana Armando considera que la gente que acostumbra andar de “parrandas” se expone a mayores riesgos, a que les roben su dinero pues *Monterrey también es peligroso*.

Esta visión de la ciudad como un espacio amenazante y de riesgos también es considerada por Josué (Grupo 4), quien relata su visión misma de la evolución de la ciudad en cuanto a la seguridad:

¹³² La importancia que para algunos de estos jóvenes tiene su interés de experimentar la ciudad y sus diversiones llegan al extremo cuando esto provoca conflictos maritales y hasta económicos por el excesivo gasto que ello implica y con ello cambiar de hábitos de esparcimiento.

[...] aquí en Monterrey me gustó más que en México porque aquí era más fácil de conocer y de andar en el centro, sin problema ni nada de eso; pude conocer más Monterrey que México porque había mejor ambiente aquí; pero orita ya no es como aquel tiempo [...] antes había menos pandillerismo, no había tantos piñeros, carteristas. Pero en México estaba muy feo, cuando cruzabas la calle los carros casi se te echaban encima [...] allá había más delincuencia y peligro, en cambio, en ese tiempo en Monterrey podías andar en el centro hasta las dos o tres de la mañana sin problema, pero orita ya no es igual (E-10, Josué, 2006).

Josué expresa, en contraste con la ciudad de México, su preferencia por Monterrey por ser una ciudad más amable para vivir no sólo por la poca delincuencia que había en la época en la que llegó, lo cual le permitía andar en la ciudad, y particularmente en el centro, hasta en horas de la madrugada sin temor a ser asaltado, sino también por la facilidad de transitarla, sin carros que se le “echaran encima”. Pero también reconoce que actualmente Monterrey se ha transformado en un espacio más agresivo e inseguro.

De esta forma la ciudad, pero particularmente la Alameda, es un espacio que ofrece una gran diversidad de productos y servicios a sus también muy diversos visitantes, quienes precisamente han definido de manera particular la oferta comercial y hasta laboral del lugar, pues el mismo origen (territorial y cultural) de estos migrantes han determinado el surgimiento de servicios especialmente destinados a ellos, como el servicio de telégrafos, las casetas telefónicas de larga distancia, la comida regional del lugar de origen y la misma oferta de trabajo, principalmente en el servicio doméstico. Sin duda, esto muestra, en los hechos y en medio de relaciones instrumentales (comerciales y de servicios) y afectivas (parentales, de paisanaje y sentimentales), las formas de representación sobre quienes usan este espacio, y en relación a ellos se configuran las representaciones sobre el espacio mismo.¹³³

En este sentido, los *otros* han construido representaciones de los indígenas alrededor de sus formas de divertirse en la ciudad y de usar los espacios del centro

¹³³ Véanse las representaciones que sobre este espacio y sus visitantes ha construido la sociedad local en la tesis de Adela Díaz (2007: 175-193) ya antes citada.

durante sus días libres. En una ocasión un grupo de evangelizadores protestantes, se instalaron con micrófonos y bocinas en la Alameda para difundir la palabra de Dios y aconsejar a la gente. El predicador hablaba de los vicios y de las personas “desviadas” y “aberrantes” que se juntan en la Alameda como las prostitutas, los homosexuales¹³⁴ y los drogadictos y alcohólicos.

De acuerdo a la afirmación de que Monterrey se está convirtiendo cada vez más en una “ciudad de vicios”, el predicador advertía sobre los riesgos que corren las mujeres que en ese momento paseaban en la Alameda y dirigiéndose a ellas les decía que podrían quedar embarazadas de los jóvenes que en ese momento las estaban seduciendo y que después abortarían a los bebés producto de relaciones indecentes y que las condenaría a vivir el resto de su vida con el remordimiento de ese acto. También hablaba de la mala influencia de las drogas y el alcohol y de los daños que les podría causar en su vida. Asimismo, se dirigía directamente a los jóvenes que venían de sus “ranchos” a buscar trabajo y que en ese momento paseaban por la Alameda; les decía que se veían ridículos tratando de imitar las modas de la ciudad y que no debían de avergonzarse de hablar sus “dialectos”, que en esos momentos solamente estaban a merced del pecado y haciendo cosas indebidas.

Es así que el predicador proyecta sus representaciones de los indígenas que usan este espacio, como sujetos inmersos en un ambiente de inmoralidad y perversión, que los hace potencialmente víctimas y actores de conductas reprobables. Enuncia esta condena al mismo tiempo que distingue las características étnicas de sus visitantes (originarios de los “ranchos”) a quienes reprocha sus gustos por vestirse a la moda y dejar de hablar sus idiomas, lo cual se puede entender desde las mismas normas de

¹³⁴ Desde hace ya varios años la Alameda también es frecuentada por grupos y parejas de homosexuales, por lo que no es de extrañar que en torno a ellos se haya desarrollado uno de los tantos estigmas que caracterizan a la Alameda como un espacio de vicios y perversión.

corporalidad del predicador, hasta por una visión idílica del indígena típico, envuelto en sus tradiciones, vestuario tradicional y lengua.

Sin embargo, la Alameda no sólo funge como espacio de distracción sino que también los mismos migrantes la usan como lugar de reunión estratégica y de organización para diversos fines. Allí fue donde se colectaba el dinero del primer viaje en autobús a Tanleab y también fue el punto de reunión de los paisanos para abordar el camión que los llevaría a su rancho. Fue precisamente Laura (Grupo 2), y quien asiste frecuentemente la Alameda, quien le informó a su hermana y cuñado del viaje de fin de año que Enrique (Grupo 3) estaba organizando, y fue la misma Laura quien se encargó de llevar el dinero de ellos para entregárselo a Oralia, otra de las organizadoras, en la Alameda, pues “allí se juntan los de aquí y de otros ranchos”, “allí todo mundo sabe, todos conocen”.

Para Oralia fue más conveniente recoger el dinero allí, en vez de buscar a los paisanos en sus lugares de trabajo o de residencia y recorrer grandes distancias de una colonia a otra. Aunque ella no visita mucho ese lugar, pues considera que allí solo van “borrachos”, reconoce la Alameda como un lugar de encuentro con amigos y parientes de Tanleab. Para el caso de la organización del viaje, la Alameda se usó como punto de contacto en tanto es un lugar conocido por la mayoría de los migrantes de Tanleab, y con ellos se demuestra la importancia que tiene este espacio en la ciudad, pues al ser reconocido como un lugar de encuentro se ha convertido en espacio privilegiado para el flujo de información, de dinero y hasta de personas, pues desde allí partieron a su comunidad de origen. Este lugar como punto privilegiado de contacto y reciprocidad también se confirma con lo siguiente.

En ocasión de los preparativos de la boda religiosa de Armando y Estela (Grupo 1), estos citaron en la Alameda a primos y amigos para solicitarles su cooperación

económica para solventar algunos de los gastos de la boda, especialmente para la compra de los vestidos de los novios. Allí mismo, Argelia (Grupo 1), se encargaba de coleccionar entre los paisanos el dinero que se destinaría para una “donación que mejore a la comunidad”, pues ya las autoridades de Tanleab habían cuestionado a los migrantes que se dirigen a Monterrey que no habían hecho nada para beneficio de la comunidad, como ya lo habían hecho hace años algunos migrantes que iban a México, quienes compraron una imagen de la Virgen de Guadalupe que actualmente reposa en el altar de la capilla de Tanleab. Sin embargo, ella devolvió el dinero que había alcanzado a juntar pues algunos migrantes ya habían empezado a dudar del buen uso del dinero, corriendo la voz de que probablemente ella se lo había quedado. Por esto, el proyecto de conseguir el obsequio para la comunidad aún está en ciernes.

Entonces, la Alameda se ha constituido como el espacio público más relevante para los tanleabenses en la ciudad como centro de relaciones sociales de fin de semana para reunirse y sobre todo para divertirse. Pero principalmente, en la Alameda los migrantes reproducen sus relaciones de grupalidad pues dentro de él se reconocen ellos mismos como grupo pues lo transitan y usan así, como gente de un mismo “rancho”, diferenciándose de los que vienen de otros “ranchos”; con ello reconocen su pertenencia a una gran masa social (de indígenas) pero heterogénea (de diferentes “ranchos”), dentro de la cual se distinguen como distintos de todos aquellos que usan ese lugar. Pero la Alameda como lugar ubicado en el corazón mismo de la ciudad también les permite entablar un contacto más estrecho con la ciudad misma, desde donde recorren sus calles y conocen sus lugares (Díaz, 2007), pero en el que también entran en relación con otros sujetos fuera del grupo de origen, y entre los cuales circulan objetos, mercancías, dinero, afectos y símbolos.

En este sentido, la Alameda funge como un espacio *nodal* (Díaz, 2007: 7, 107) de interacción entre los diferentes actores urbanos (otros indígenas y mestizos) y ellos (como grupo particular) pues en él entablan contacto con la ciudad (sus lugares y sus servicios) y con el grupo de origen con el cual mantienen vínculos de reciprocidad y solidaridad. Finalmente la Alameda es un espacio de relación y reconocimiento entre los diversos *otros* y *nosotros*, pues es percibido y vivido en torno a una conciencia y estrategias colectivas de interacción, en las cuales se asumen diferentes niveles de pertenencia, pues también es un espacio en torno al cual confluyen una serie de representaciones con las que asumen tanto su propia colectividad -socialmente amplia y particular, es decir como indígenas en general pero de distintos “ranchos”-, como sus diferencias internas -modos de vestir, formas de comportamiento moral y los grupos familiares o de amigos en los que se mueven-.

4.2.2. Los paseos y andando en la calle. Los matices de la semejanza y la diferencia

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

Algunos de ellos han organizado paseos entre sus propios familiares para conocer juntos otros lugares recreativos como los parques populares y zoológicos,¹³⁵ los cuales son lugares arbolados y con jardines y que cuentan con zonas de asadores, mesas y bancas, en los que además hay juegos infantiles y albercas. En una ocasión Armando

¹³⁵ Parque Tucán, Parque Aztlán, Parque Canoas, Parque España, Parque Zoológico La Pastora.

y Estela (Grupo 1) se organizaron junto con sus respectivos hermanos para visitar la cascada de Cola de Caballo, el cual es uno de los atractivos naturales y turísticos más representativos de la zona y que se ubica en un municipio Santiago, al sur de Monterrey. Allí conocieron la cascada, se tomaron fotografías y se cooperaron para comprar pollos asados para comer. Armando y Estela también han visitado el Bioparque Estrella, el cual es un zoológico interactivo ubicado en el municipio de Montemorelos, al sureste del AMM.

Pero en su constante ir y venir por las calles de la ciudad los tenek también se encuentran en situaciones que los posicionan de manera específica ante quienes entablan contacto. Tal es el caso de Fernando (Grupo 4) quien cuenta que una vez andando en la calle:

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

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

Pero aunque esto puede ser muy ambiguo queda más claro en el siguiente relato de Fernando, que enunció inmediatamente después del anterior, sobre un señor “güero”

que vende carne asada y frijoles en la calle y quien lo invitó a comer pues a Fernando no le alcanzaba el dinero más que para un vaso de frijoles:

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

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

Aquí se puede constatar cómo las percepciones y representaciones sobre el *otro*, tanto del mestizo, de otros indígenas y hasta del propio Fernando, definen de manera cotidiana las posiciones de las relaciones sociales en la interacción cotidiana de los residentes tenek en la ciudad. En el caso de Fernando su definición ante los *otros* (indígena y mestizo) como originario de la Huasteca le permitió obtener beneficios inmediatos (comida); así su identidad social –la proyectada por él y la percibida por los demás- le permitió, en estas dos situaciones, reconocer y afirmar los contornos que lo ubican dentro de la sociedad local, es decir, tanto las características que lo igualan como aquellas que lo distinguen de los demás integrantes de la sociedad local, inmigrantes también; características centradas en el lugar y región de origen, el oficio y el idioma.

4.3. El ámbito doméstico. Viviendo dentro y fuera del trabajo

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

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

Pero generalmente es en los espacios domésticos, primordialmente los que se hayan fuera del lugar de trabajo, donde los tenek se reúnen con los suyos, con familiares, parientes, amigos y paisanos para pasar los días de descanso juntos y así reforzar sus lazos y afectos intragrupal. Son precisamente las fiestas la ocasión ideal para estrechar las relaciones al interior del grupo de origen, son los momentos más esperados por ellos para pasar un buen fin de semana, cuando los que viven dentro del trabajo se trasladan a casas o cuartos de renta de sus familiares y paisanos para compartir la comida y la bebida, para conversar (en *huasteco*), divertirse y descansar; pero también una oportunidad de tender nuevas relaciones, nuevos vínculos hacia fuera del mismo grupo, con vecinos u otros grupos de adscripción de mestizos.

4.3.1. Viviendo en el trabajo: *nosotros* en el espacio doméstico de los *otros*

Desde que se casaron por el civil, Armando y Estela (Grupo 1) residen en la tienda de abarrotes donde Armando trabaja. Su trabajo consiste en atender a los clientes, surtirlos de lo que pidan, lleva víveres a domicilio en la misma colonia, recibe a los repartidores y acomoda la mercancía, además, hace de comer para su “patrona” y la familia de ella que la visita a diario. También hace otras actividades de limpieza y de mantenimiento del local. Comenta que “es cocinero, empleado de la tienda, hace todo”. Descansa únicamente los domingos después de las doce del mediodía.

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

La patrona de Armando, como él la llama, nació en San Felipe, Guanajuato y fue criada en Monterrey. Ella tiene el negocio desde 1965 año desde el cual renta ese lugar y donde también ha habitado junto con su esposo e hijos; actualmente sólo vive con ella

(ya viuda) su hijo menor de 28 años. Desde 1968 ella ha empleado a “pura gente trabajadora de San Luis”, entre ellos a un mestizo de Charcas y a jóvenes de Axtla de Terrazas y de Hidalgo, y en una ocasión vivió allí una anciana de Salinas, San Luis Potosí, que vendía plantas, y quien además preparaba de comer a la señora y a su familia. La “patrona” recibe esporádicamente la visita de alguno de sus exempleados ya sea para que les invite algo de comer o para pedirle dinero prestado sobre todo cuando están desempleados.

La “patrona” afirma que los jóvenes que ha trabajado con ella duran como unos 5 o 6 años y que cuando se van a atrabajar a otra parte ellos aún la ponen como referencia en donde solicitan trabajo y de esos lugares le hablan para preguntar por ellos y también le piden que les de recomendaciones. Ella misma asegura que la gente que ha trabajado allí es tratada como si fueran miembros de la familia, pues se sientan a la misma mesa que su familia y comen lo mismo, *comían vasto como si fueran hijos de nosotros*. Asegura que Armando le ha dicho que ella tiene la culpa de acostumbrarlos a vivir mejor por enseñarles a comer bien, a comer “vasto”.

Pero esta relación “armónica” e “integradora” contrasta con el hecho de que en ocasión del partido de la final de la Copa del Mundo de fútbol en el mes de julio de 2006, la familia de la señora se congregó en la cocina de la tienda para ver la transmisión televisiva mientras que Estela y su hermano, que estaba de visita, también veían el juego pero dentro del cuarto. Esto refleja no sólo situaciones específicas de convivencia cotidiana entre la familia de la patrona y Armando y Estela, sino que también hace considerar los límites de interacción entre ellos de acuerdo al lugar que ocupan en sus relaciones sociales, pues finalmente Armando y su esposa ocupan una posición subordinada definida por la situación laboral de él como mozo.

E igualmente las dinámicas diarias están matizadas por el mismo carácter de las relaciones cotidianas en las que se desenvuelven. La misma “patrona” comenta que en ocasiones Armando les contesta muy mal a ella y a sus hijos cuando le piden que haga algo, él les responde que lo hagan ellos, por lo que ella piensa que él trabaja allí y que para eso le pagan, pero dice que sus hijos le reclaman de que ella tiene la culpa por dejar que él les hable así, sus hijos le han dicho que ya debería correrlo, pero ella afirma que “ya debería hacer algo al respecto”.

Pero estas relaciones diferenciadas también se reflejan en la conciencia que ella tiene de la característica particularidad cultural de Armando. Ella afirma que sabía que sus anteriores empleados hablaban “dialecto” pero nunca los escucharon hablarlo, y fue hasta que llegó Armando, quien recibe visitas muy seguido, que los escuchan hablar entre ellos su idioma, pero riendo dice que no sabe si están hablando mal de ellos.

Esto último también hace considerar que la situación residencial de Armando en el lugar de trabajo no ha implicado la disminución de su contacto con su familia, parientes y amigos de Tanleab. Los fines de semana Armando y Estela reciben las visitas de sus respectivos hermanos y hermanas, que trabajan “puertas adentro” en la misma colonia, ya sea que se vean entre semana o en fin de semana. En algunas ocasiones los cuñados de Armando le han ayudado en las labores pesadas que le son encargadas en la tienda. Estas formas de relación solidaria y recíproca entre hermanos y cuñados también son características para el caso de los tenek veracruzanos (Ariel de Vidas, 2003b: 137), relaciones que para los tenek de Tanleab siguen siendo significativas en el ámbito urbano. Pero también reciben visitas esporádicas de otros amigos, como a Estela que la visitan esporádicamente amigas nahuas que son originarias de Matlapa y de Tamazunchale a quienes conoció antes de casarse.

Las hermanas de Armando, sus primas y amigas han tomado como punto de reunión la tienda, en donde se juntan para salir en grupo a pasear al centro de la ciudad, especialmente a la Alameda. Armando asegura que él mismo ha colocado como sirvientas, a algunas muchachas en casas pues tiene muchos “conocidos”, vecinos de la colonia que son clientes del negocio, y quienes llegan a la tienda o hablan por teléfono para pedir “recomendaciones” de muchachas para que vayan a trabajar a Cumbres y a San Nicolás. Fue así como colocó a sus hermanas y primas.

Esto último también hace considerar que la congregación del grupo familiar y de amigos de Armando y Estela en torno a su lugar de trabajo también es posibilitada porque en ella los empleadores tienen la oportunidad de contratar trabajadores, es decir, el uso de este espacio como punto de reunión entre familiares y amigos, no sólo responde a una dinámica de relaciones e intereses afectivos, sino que también se imbrica en una dinámica de demanda y oferta laboral en una zona clase media alta.

Una de sus hermanas afirma que cuando estaba en Tanleab ella no estaba acostumbrada a avisarles a sus papás cuando salía y que en Monterrey sin la supervisión de sus papás, pues menos se preocupaba por avisarle a su patrona. Ahora afirma que le avisa a su patrona cuando sale pues ella le aconsejaba que no llegara tarde y que regresara a dormir a la casa pues le advertía del peligro de que anduviera sola de noche, y que debía acompañarse de sus amigas. Esta preocupación por parte de la patrona también responde a una representación muy generalizada que se tiene de las jóvenes indígenas que laboran en el empleo doméstico, relacionado con su conducta moral y sexual y que abordaré más adelante.¹³⁶

¹³⁶ Véase el apartado 4.4.1. El barrio del lugar de trabajo: entre la *diferencia* cultural y la *desigualdad* social.

4.3.2. Viviendo fuera del trabajo: cercanías y lejanías entre los diversos *nosotros*

Bruno y Andrea (Grupo 2) dicen que ya casi no se ven con gente de Tanleab, nada más se ven con sus cuñados. El hermano mayor de Bruno, Germán quien vive en la colonia La Alianza, casi no los visita, en cambio ellos si lo han ido a visitar a pesar de la enorme distancia que tienen que recorrer para verlo. Andrea afirma que ellos iban cada quince días o cada fin de semana a la casa de Germán, pero en cambio él y su familia nunca han ido a visitarlos, sólo Germán ha ido a verlos por algún asunto en particular y solo de pasada.

Andrea cree que su cuñada (mestiza originaria de San Pedro de las Colonias, Coahuila) no quiere visitarlos, pues en todo el tiempo que llevan viviendo ahí nunca los han visitado, sólo han recibido visitas esporádicas y “de pisa y corre” de Germán. Bruno considera que una de las razones de ello es porque su hermano vive muy lejos, a pesar de que Germán trabaja como cobrador y utiliza motocicleta. Andrea en cambio, se pregunta en tono de queja por qué su cuñada sí frecuenta a otras amistades y a su comadre pero a ellos no, aún cuando Bruno y ella estaban dispuestos a recorrer grandes distancias para ir hasta su casa y regresar de noche. Andrea comenta que aunque ambos vivan en un cuartito a su cuñado y esposa nos les cuesta nada venir a verlos un ratito, pero también acepta que cuando ellos les han ofrecido se queden a dormir ella no se siente a gusto allí. Consternada dice que no entiende esta situación y que han decidido no visitarlos más.

En este caso, la relación de Bruno y su hermano se ha distanciado no sólo por la lejanía residencial entre ambos sino también por la distancia expresada por Andrea respecto a su concuña, la cual parece girar en relación a la diferencia social entre ambas expresada en el tipo de vivienda de Andrea. Entonces, las relaciones de Bruno en la ciudad se han concentrado alrededor de su esposa Andrea y la familia de ella.

Bruno y Andrea casi no salen a pasear los fines de semana, por lo regular se quedan a ver la tele y salen nada más a hacer las compras a un supermercado cercano. A veces preparan carne asada con su hermano Federico que vive abajo con su pareja y su niña. Los fines de semana también llega a visitarlos Laura, quien trabaja “de quedada” en casa. Sin embargo, Andrea casi no ve a Federico entre semana, pues llega como a las 10 de la noche cuando ya ella se prepara para dormir, y en ocasiones su cuñada sube a platicar pero sólo por un momento pues las niñas se pelean constantemente. Andrea comenta que cuando Federico se junto con su pareja (nahua de Hidalgo), él se olvidó de ella, ya nada más veía a su señora y a ella la trata como si no existiera. Andrea afirmó que nunca va a ser como su hermano, que ella siempre vera a sus hermanos y que siempre los considerará como tales, pues considera que no hay razón por la cual su relación de hermanos cambie, aún y cuando él haya iniciado una relación de pareja.

Aquí nuevamente Andrea deja entrever un conflicto detonado por la relación conyugal de su hermano, quien se ha distanciado de ella por atender a su familia, situación ante la cual aparentemente ella siente celos. Es así que aunque haya una estrecha cercanía residencial, pues viven uno al lado del otro en la misma casa de renta, se ven poco, no sólo por sus propios horarios de trabajo y rutinas diarias, sino principalmente por su distanciamiento afectivo que se refleja en sus esporádicos encuentros y muy probablemente también por el origen étnico de la pareja de su hermano.

Esto supone una dinámica familiar de tipo nuclear en la vida actual de Bruno y Andrea quienes desarrollan una vida social estrechamente vinculada hacia el interior de sus relaciones como pareja, lo cual también se refleja en el uso que hacen del espacio urbano, más enfocado hacia el interior del espacio residencial, en este sentido más de

carácter centrípeto. Esto es confirmado por ellos mismos, quines decían que nuestras visitas (en las que me acompañaba mi esposa) les alegraban mucho.

Otro caso es el de Adelaida y Joel (Grupo 1). Además de las viviendas que hay en la calle donde viven, también se ubican talleres y pequeñas empresas y oficinas, y a una cuadra se encuentra una escuela primaria, en donde se ubica una parada donde “checa” la ruta 218. También, en frente de la vecindad donde ellos rentan se hay dos construcciones largas, una sobre la banqueta y otra atrás de la primera, son construcciones de material divididas en varios cuartos de renta, sin embargo, ellos desconocen quienes viven allí ni de donde vienen. Joel comenta que se lleva bien con sus vecinos aunque cuando el vecino de adelante se pone borracho sube la música a todo volumen, no se mete con ellos, es una persona tranquila.

En este último caso se muestra como las relaciones en el entorno vecinal son mínimas, de hecho en algunos casos, como éste, pareciera que la dinámica cotidiana de algunos residentes indígenas se desarrolla exclusivamente entre sus lugares de trabajo y el interior del espacio doméstico. Esto puede ser una expresión de su status migratorio, pues ambos tienen a sus hijos estudiando en Tanleab y también visualizan su vida futura allá, por tanto asumen su estancia temporal en la ciudad. Esta situación es similar a la de Bruno y Andrea (Grupo 2), que ya compraron terreno en el rancho y están construyendo casa, aunque Andrea no está muy convencida de regresar.

4.3.2.1. Las reuniones y las fiestas

Sin duda, los momentos más propicios para refrendar los lazos y el afecto son las reuniones y las fiestas, los cuales son aprovechados como una oportunidad de esparcimiento y de descanso de toda una semana de arduo trabajo. Son precisamente los fines de semana, cuando los tanleabenses se juntan con sus familiares, parientes y

amigos en casas o cuartos de renta, esto con la intención de verse, compartir comida (comprada o preparada por ellos mismos), compartir bebidas (cerveza o refrescos) y platicar, conversar sobre sus propios trabajos, sus gustos, sus planes, sus intimidades y sobre Tanleab y su gente, sobre los más recientes acontecimientos sucedidos a familiares o parientes, para contar el viaje más reciente al rancho, o bien para actualizarse sobre la vida de otros migrantes que están en Monterrey, para saber donde están trabajando, en que parte de la ciudad viven. Pero también estos momentos y espacios revelan las cercanías y lejanías de relaciones entre los mismos migrantes y también entre ellos y la sociedad local.

Y recordando los tipos de estancia en la ciudad de los migrantes, estas reuniones también reflejan dinámicas de interacción intragrupal para aquellos que se hayan temporalmente en la ciudad o que constantemente van y vienen, y una dinámica de relaciones combinada entre el grupo de origen y otros sujetos urbanos en el caso de aquellos que han establecido una residencia más permanente en la ciudad.

Enrique (Grupo 3) cuenta que a la casa de su mamá ya fallecida, en la colonia Roberto Espinoza de Apodaca, llegaban varias amigas de ella o primas de él a pasar los fines de semana y se la pasaban platicando en *huasteco* y haciendo comida como la del rancho, a veces preparaban tamales; entre ellas también había una señora de Xilitla. Enrique tiene primos en la colonia Pedregal de Topo Chico del municipio de Escobedo, pero ya hace mucho tiempo no los ha visto, de hecho yo mismo le proporcioné el número telefónico de uno de sus primos de Pedregal.

En cambio los fines de semana, aunque ya no salen a pasear al centro y a la Alameda, como antes si acostumbraba cuando era soltero, ahora va junto con su esposa e hijas a los mercados rodantes que se instalan muy cerca de su actual casa y en

ocasiones lleva a sus dos niñas a una plaza cerca de su casa en donde hay juegos infantiles. Frecuentemente los visitan otros primos y conocidos del “rancho”.

En casa de Enrique y de Violeta tuve la oportunidad de acompañarlos en una reunión junto con su prima Oralia, que trabaja como empleada doméstica “puertas adentro” y que ese día estaba de visita por unas horas, en la cual festejaban el tercer aniversario de matrimonio civil de ambos. Mientras las dos mujeres hacían la comida y a momentos jugaban con las niñas que corrían con juguetes por toda la casa, Enrique y yo platicábamos. Cuando terminaron de hacer la comida me invitaron a sentarme y fue entonces que supe del festejo dado que sus actitudes y comportamientos suponían a primera vista un día de descanso común en el que a momentos veían la televisión o bien escuchaban música del estéreo. Durante mi estancia en ningún momento los escuché hablar en idioma tenek, lo cual tampoco sucedió en una posterior celebración con motivo del cumpleaños de Rebeca la hija mayor de Enrique y Violeta.

A dicha fiesta de cumpleaños fueron invitados tanto parientes y amigos de Tanleab, como un primo de Enrique recién llegado de allá y que ayudo a poner una techo de lona sobre el porche de la casa y a maniobrar la piñata, una concuña nahua que es de religión cristiana, un par de amigas de ellos, acompañadas de una cuñada de ellas. Igualmente Enrique invitó al festejo a la familia de su padre biológico (mestizo), entre ellos a sus medios hermanos, a su abuela paterna y sus tías. Además invitó a sus vecinos y amiguitos de su hija de la escuela. Ya más noche, llegaron otros jóvenes de Tanleab, primos de su esposa, Amira y Feliciano, ella trabaja como empleada doméstica y él vive en el municipio de Juárez.

Debajo de la lona que colocaron, pues la lluvia amenazaba, había mesas y sillas de plástico en donde estaban sentados los familiares, amigos y vecinos quienes no se relacionaban entre ellos, no intercambiaban palabras los unos con los otros. Fue hasta

que llegó el grupo contratado por Enrique para la amenizar la fiesta que la mayoría de los invitados se sentaron en la calle con las sillitas que el grupo proporcionó. Para ello, Enrique solicitó con mucho tiempo de anticipación el permiso para cerrar la calle durante una hora, trámite que hizo a través del Juez Auxiliar de la colonia. Los vecinos de enfrente sacaron sus propias sillas y desde su banqueta se sentaron para disfrutar del show, lo cual fue similar en el caso de los vecinos de al lado de Enrique.

El “show infantil” se motivaba en los personajes del programa televisivo local “La Casita de las Muñequitas”. El grupo se conformaba de los personajes del show,¹³⁷ y una maestra de ceremonias, la cual representaba a una “muñequita” y quien invitaba y dirigía tanto a niños como a los padres de familia en concursos y juegos en los que se ganaban pequeños premios pero donde la festejada era el centro de la atención, por lo que procuraban, hasta donde era posible, que ella siempre saliera triunfadora en los juegos. Los concursos en los que participaban los adultos tenían connotaciones picarescas apoyadas en las características de los mismos personajes de las botargas -una de ellas era una marranita muy coqueta que se les “lanza” a los hombres- y recurrían a un bagaje de conocimientos sobre personajes del medio artístico los cuales debían imitar. Poco antes de terminar el show la presentadora pidió a la familia de la festejada pasaran junto con ella para dedicarle unas palabras de felicitación tomando cada uno el micrófono y para partir el pastel. El grupo del show incluyó la filmación del evento.

Como es común en las fiestas infantiles donde los niños eligen una temática particular o bien un personaje preferido, el motivo característico en esta ocasión fue el personaje de caricatura norteamericano “Tweety” mejor conocido en México como “Piolín”, el cual le gusta mucho a la cumpleañera, y con cuya imagen se hicieron las

¹³⁷ Programa transmitido por Canal 12 de la empresa MULTIMEDIOS Televisión. Entre los personajes más aclamados por los niños, además de las protagonistas “Muñequitas”, se encuentran el *Lobo Lobito*, que es una versión desenfadada y cómica del personaje del cuento Caperucita Roja y el Lobo Feroz y el personaje del *Sapito Colombiano*, el cual proyecta las características propias de una de las identidades juveniles más relevante de los sectores populares y marginales de la ciudad, los “colombianos”; quienes se auto designan de esta manera debido a su gusto por la música de origen colombiano (el vallenato, los paseos).

invitaciones, el pastel y la piñata. Todo lo anterior denota los referentes compartidos que hacen posible precisamente la interacción simbólica entre la mayoría de los presentes, sobre todo entre los niños, pues connota un bagaje mediático sobre todo de límites locales, ya que la aparición de este tipo de shows está íntimamente relacionado con la proyección televisiva de programas infantiles¹³⁸ y por tanto confirma la apropiación que las hijas de Enrique han hecho de algunos de los referentes más populares y gustados entre la población infantil del AMM, o más bien estos son los referentes en los que las hijas de Enrique se han socializado en la ciudad. Entonces, la fiesta se hizo de acuerdo a como se hace en la ciudad y según el gusto y expectativas de las niñas (con sus personajes favoritos).

Después del fin del espectáculo, procedieron a romper la piñata de Piolín, así que su cuñada ayudo a ordenar a los niños y niñas en fila, con la ayuda de su cuñada nahua, para que le pegaran a la piñata. Hasta que terminaron con la piñata la esposa de Enrique, Violeta procedió a servir tamales, frijoles y refrescos entre los invitados, con la ayuda de sus amigas y “comadres” de la colonia, lo cual hacían entre pláticas y risas. Enrique por su lado se encargaba de repartir cervezas entre los señores las cuales enfriaba en una tina metálica tapada con una cobija.

En este momento se empezaron a hacer grupos de conversación, las tías y la abuela de Enrique platicaban entre ellas, los medio hermanos de él se juntaron; las amigas, cuñada y concuña nahua conversaban entre ellas y conmigo y mi esposa, los demás primos y amigos de Tanleab se sentaron juntos. En este sentido, la convivencia entre ellos mostró una clara separación entre la familia, parientes y amistades del rancho de Enrique y sus familiares mestizos. De hecho, en ningún momento noté que la gente de Tanleab se comunicara en *huasteco*.

¹³⁸ Comunicación personal de Rebeca Moreno.

Tanto Enrique como Violeta se encuentran en una posición intermedia entre su propio grupo de origen, de Tanleab, con la sociedad local, mestiza, los parientes mestizos de él y sus vecinos quienes formaban sus grupos de conversación e interacción aparte. En este sentido las relaciones sociales de ambos se han extendido fuera del grupo de origen, integrándose un poco más hacia nuevos grupos de interacción, no sólo con la familia mestiza de él sino también con vecinos y amigos de la colonia donde viven.¹³⁹

Esto último contrasta con el caso de la celebración del cumpleaños de Armando (Grupo 1), pero cuya fiesta se realizó en el cuarto de renta de su hermana (Grupo 1).¹⁴⁰ Estela se encargó de las invitaciones haciendo llamadas telefónicas o pasando la voz sobre todo a parientes y amigos de Tanleab, fuera de ellos solamente yo fui invitado.

Se dieron cita además de los anfitriones, los hermanos de Estela, y todos los hermanos de Antonio que se encuentran en Monterrey (Grupo 1), además de sus primos Feliciano y Amira -ellos también estuvieron en la fiesta de la hija de Enrique-, mientras iban llegando algunos de ellos le entregaban su regalo. Para la ocasión Armando elaboró un guiso especial que aprendió en la ciudad. Ya el mismo día de la fiesta su hermana y cuñado se encargaron de comprar botana (fritos), refrescos y cervezas en un supermercado y acondicionaron el espacio, para lo cual la vecina mestiza de enfrente les prestó gustosa una mesa plegable y larga que colocaron en el pequeño patio que está enfrente de su cuarto y algunas sillas, sin embargo, ella no participo de la celebración – en retribución le obsequiaron comida-.

Al instalar la mesa de afuera se sentó conmigo Ismael, quien me platicaba acerca de su reciente viaje en Tanleab y de su bebé recién nacida. Allí también se sentaron Armando, sus primos y cuñado. Adentro del cuarto estaban las hermanas de él

¹³⁹ Enrique invitó a sus compañeros de trabajo pero no asistieron.

¹⁴⁰ El año pasado Armando celebró su cumpleaños en la misma tienda donde trabaja y vive.

y algunas primas. Después de que las mujeres sirvieron y repartieron la comida y que todos acabaron de cenar, colocaron el pastel sobre la mesa de afuera donde todos le cantaron las mañitas y le corearon que apagara las velitas y mordiera el pastel, de hecho Estela me pidió que al momento de apagar las velitas le tomara una fotografía.

Allí convivieron mientras cenaban, unos veían la televisión, otros escuchaban música y jugaban con sus teléfonos celulares y platicaban exclusivamente en *huasteco* entre risas y bromas, conversaciones que giraban en torno a sus trabajos y sobre otros familiares y amigos que se encuentran en la ciudad, actualizándose acerca de sus vidas. Armando y su primo Feliciano platicaban sobre todo en *huasteco*, pero a momentos Armando hablaba en español para incluirme en la plática y cuando Feliciano hablaba en español lo hacía cuando explicaba lo pesado y desgastante de su trabajo, pues dice que “son bien exagerados” con los detalles y eso lo pone muy tenso y nervioso. Al despedirse se ponían de acuerdo y se pasaban sus teléfonos y los de otros para planear próximas reuniones. De allí algunas jóvenes se fueron en grupo al centro.

En este caso es evidente como todo un grupo de hermanos conviven en la ciudad de manera interna, exclusivamente hacia el interior del grupo familiar o parental dentro de la ciudad, en un espacio más íntimo y propio, en el cuarto de renta de una de las parejas del grupo, por lo que su contacto con los vecinos en ocasión de esta celebración fue meramente instrumental (no por ello carente de aprecio) con la vecina mestiza. Así en momento de interacción entre quienes se encuentran temporalmente en la ciudad se restringe precisamente al grupo de origen, entre sus hermanos y primos.

4.4. El ámbito barrial: reconociendo a los *otros* y a *nosotros*

Las relaciones que se desarrollan en los contextos vecinales determinan también las formas de posicionarse en la ciudad y de reconocer a los *otros* y *nosotros*. Por un lado

estas relaciones están determinadas por las condiciones estructurales del mercado laboral urbano y de la configuración estratificada del espacio urbano, las cuales determinan las formas de interacción y de percepción de los migrantes con quienes comparten los espacios, ya sea en las colonias de clase alta donde básicamente se relacionan como empleados dentro de los lugares de trabajo o en las colonias marginales en donde residen y principalmente se relacionan como vecinos.

A partir de esto, sus relaciones giran en torno a posiciones de clase que están cruzadas tanto por la diferencia étnica y en algunos casos por el cambio religioso; parámetros que se imbrican cotidianamente y desde los cuales se desarrollan las relaciones intragrupal e intergrupales de los tenek en las colonias donde viven.

4.4.1. El barrio del lugar de trabajo: entre la *diferencia cultural* y la *desigualdad social*

Una de las principales figuras de la presencia indígena en la colonia Vista Hermosa, de clase media alta, es la empleada doméstica, tan es así que las mujeres que laboran en esta actividad han formado parte de la representación histórica y del paisaje social propio de las colonias de clase alta de la ciudad, como es el caso de la Vista Hermosa en palabras de la misma “patrona” de Armando (Grupo 1). Ella misma cuenta que antes la colonia era bien bonita, todos los días durante las mañanas se veía a las muchachas que salían a barrer las banquetas y los fines de semana se apreciaba como salían “parvadas” de ellas para tomar los camiones cuando se iban a pasear. En este sentido, las mismas jóvenes representaban la bonanza económica de la zona, por tanto, ellas son parte de la definición misma de una clase social con capacidad económica para contratar servicios domésticos.

Sin embargo, la patrona también comenta que tristemente ya no hay familias en la colonia, ahora hay puras oficinas, y casi no hay muchachas que trabajen “de quedadas” en las casas pues también hace 10 años hubo una “oleada” de robos en la colonia, y cuando eso ocurrió las señoras acudían a su tienda a preguntar para saber si las muchachas eran de confianza pues se les atribuía la autoría de tales robos. Ella también lamenta que ya no haya seguridad en la colonia, pues hasta hace unos años había una caseta de vigilancia que no dejaba entrar a desconocidos ni a los novios de las muchachas.

Esto último también tiene una connotación negativa sobre el comportamiento moral de las jóvenes domésticas. Esto lo ejemplifican los comentarios de la “patrona” de Armando quien aconsejaba a las muchachas que trabajan en la colonia, pues les decía que una cosa es la libertad y otra el libertinaje, que ella vienen a trabajar, que muchas se regresan a sus pueblos ya embarazadas y con muchachitos. Ella les dice que “cambien bonito”, que se vistan, que se calcen, que cambien la vida para mejorar.

Pero estas mismas percepciones negativas en relación a las mujeres que trabajan en el servicio doméstico (y sus novios) incluyen percepciones “convenientes” en torno a las cualidades que supuestamente tienen para realizar su trabajo; la patrona de Armando afirma que las señoras prefieren contratar a muchachas de los “ranchos” porque son más “manejables”, es decir, mujeres dóciles que aprenden las maneras de hacer el trabajo de acuerdo a las costumbres y necesidades de los mismos patrones. Es así como también estas jóvenes son vistas como personas que provienen del campo y casi por definición misma eso las ubica como personas sin preparación y estudios formales, sin el conocimiento de las formas de urbanidad, por tanto se les considera como sujetos idóneos para instruir.

Estas representaciones de los indígenas como sujetos inmorales, como cuasianimales que salen en “parvadas” o como sujetos de poco fiar y hasta criminales, así como personas maleables y fácilmente controlables, contrasta enormemente con las imágenes que los indígenas, que viven estas colonias, desarrollan de la gente de la ciudad, a quienes conciben como superiores por el estatus económico que poseen, lo cual, sin duda responde a representaciones construidas en un ámbito de interacción restringido a sus relaciones laborales y jerárquicas dentro de los espacios propios de las clases altas de la ciudad.

Para Estela (Grupo 1) la gente de la comunidad y la gente de la ciudad son diferentes, porque acá tienen casas bonitas, allá (en el rancho) son casas sencillas; el mismo Armando dice que *la gente de Monterrey está bien, son gente grande, son gente que tiene dinero, son ricos, no son pobres como nosotros* (E-07, Armando, 2007). Armando usa una etnodenominación para definir a la gente de Monterrey, en donde la posición social está íntimamente ligada a la diferencia cultural pues *los de Monterrey son ejek* [españoles], “*gente grande*”, *los que hablan español son ejek, lab inik* [mestizos] (E-07, Armando, 2007).

Esto confirma una suerte de traspolación de las representaciones sociales históricas acerca de los *otros* construidas en su lugar de origen, las cuales son aplicadas en el nuevo contexto de relaciones sociales en la ciudad, lugar y relaciones en los que los tenek se insertan en una posición subordinada. Sin embargo, al preguntar a Armando como llamaba a las personas que vivían en las colonias populares simplemente se quedó callado pues no halló repuesta a ello, probablemente a una suerte de igualación entre él y los sectores urbanos populares como pobres.

4.4.2. El barrio fuera del lugar de trabajo: religión, clase y etnia en torno a las cercanías y lejanías entre los diversos *nosotros*

El silencio expresado por Armando podría resolverse con el relato de Josué (Grupo 4), quien recordando la terrible experiencia del fallecimiento de su hija expresó su visión de la gente de su colonia, Pedregal del Topo Chico. Él mismo narra cómo vivió aquellos momentos:

Cuando mi niña murió, aquí en la ciudad se portaron como allá en el rancho. No esperaba que la gente de la colonia me apoyara pero si lo hicieron. Las vecinas de la cuadra que me conocían salieron calle por calle pidiendo dinero y la gente que me conocía y los que no me conocían me hicieron llegar dinero, y así pude solventar los gastos. Así fue como el pueblo de Pedregal me ayudó. Algunos dicen que los de Nuevo León son codos, pero yo creo que aquí en Nuevo León, en Monterrey, toda la gente está mezclada, no hay gente 100% de aquí sino que son pura gente de fueras, y aunque también hay gente de aquí, yo veo que todos apoyaron voluntariamente con un peso, 10 centavos, 5 centavos, y pos la mera verdad así no me sentí solo (E-10, Josué, 2006).

Al recordar su dolorosa pérdida Josué reconoce en la gente de la colonia las mismas actitudes de apoyo y solidaridad que existen en su rancho. Pero en su relato y de manera implícita, Josué contrasta la forma de apoyo que recibió de sus vecinos con las de su rancho, en la colonia la gente salía a la calle a pedir la cooperación económica, en cambio en su rancho la misma gente llega a la casa de los deudos para ofrecerles sus apoyos (en especie o monetarios), asimismo el resalta haber recibido apoyo de personas de la colonia que ni siquiera lo conocían, lo cual contrasta con su rancho pues allí todos se conocen, lo cual supone un apoyo incuestionable por parte de la comunidad. Tal vez el apoyo de desconocidos sea comprendido por él mediante su referencia a la gente de la colonia como “pueblo”.

Esto puede tener dos connotaciones diferentes pero que en cierta medida se podrían complementar. Por un lado, puede referirse a los vecinos de la colonia como una comunidad definida social y territorialmente que actúa de forma solidaria, en alusión al rancho; por otro lado, también se puede referir a sus vecinos como pueblo en

un sentido de clase social popular, por tanto pobres que viven en las mismas condiciones y por ende se solidarizan ante la desgracia del vecino.

Esta última connotación parece encajar más de acuerdo a las últimas declaraciones de él en referencia a la composición social del estado de Nuevo León –por tanto de su colonia-. Niega el dicho popular de que la gente del estado sea tacaña (“codos”), pues afirma que tanto la gente originaria pero principalmente la gente de fuera –a quines considera como los que conforman la mayoría de la población- son solidarios. Al expresar su percepción sobre el origen foráneo de la gente del estado también asume el carácter diverso de esta población, es decir, de sus diferentes orígenes pues “toda la gente esta toda mezclada”. Con ello, confirma la composición heterogénea de la gente de su colonia, cuya mezcla es configurada por su vecindad y su solidaridad es motivada por compartir una misma situación de clase, lo cual los homogeneiza. Así es como finalmente él se posiciona como sujeto social en su entorno barrial, diferente por su origen pero igual por su condición social.

Josué, su esposa Magda y sus dos hijos preadolescentes son de religión bautista y asisten constantemente a las actividades de la iglesia de la colonia, grupo con el cual tienen mayor interacción social fuera del grupo familiar y parental.¹⁴¹ Josué afirma que su esposa es una mujer que se da a respetar y es muy respetuosa de la gente de la colonia con quienes no tiene conflictos, lo cual argumenta diciendo que, como sus mismos vecinos le han mencionado, ella casi no habla con la gente de la colonia. Aunque en esta misma colonia viven cuatro hermanas casadas, una más soltera y un hermano soltero de Josué, así como cinco de sus primos, todos casados, pareciera que las relaciones entre ellos están deterioradas. De hecho, coloca a toda su parentela de manera marginal en su relato sobre el fallecimiento de su hija.

¹⁴¹ El caso de ellos se presentará más adelante en el apartado 5.2.1. El cambio de religión. Los nuevos vínculos de una identidad demandante.

Josué y Magda han tenido conflictos con las hermanas de él, Raquel y Faustina (Grupo 4) ambas casadas con nahuas. Estos conflictos han determinado que se frecuenten muy poco o casi ni se vean, aunque todos viven en un rango poco mayor de cinco cuadras a la redonda. Una de las razones de mayor peso para su distanciamiento es que las hermanas de Josué acusan a Magda de intentar seducir al esposo de Faustina, situación que ha llegado al extremo de la violencia física. Estos conflictos entre mujeres tenek casadas con hombres nahuas coinciden con la idea de que los nahuas se acusan constantemente de infidelidades y de su carácter violento (Valle, 2003a: 308).

Asimismo, Josué afirma que él no se lleva bien con los esposos de sus hermanas pues dice que los nahuas son de carácter fuerte. Aquí él interpreta las relaciones con sus cuñados de acuerdo a las representaciones históricas sobre los nahuas en su lugar de origen. Al igual comenta que casi no ve a su primo Pedro, quien también vive en la misma colonia, de quien cuenta tiene un carácter muy poco tratable. Dicha percepción sobre Pedro también es compartida por el cuñado de Josué, Fernando quien también vive en la misma colonia (Grupo 4). Fernando y su familia, quienes también son de religión bautista, solamente frecuentan a la familia de Josué.

La iglesia, como la misma colonia en la que se inserta, es un espacio interétnico en el que existe un reconocimiento explícito de la diversidad social y cultural de sus miembros, tan es así que la iglesia cuenta con ediciones de la Biblia traducidas a los idiomas náhuatl y tenek. El mismo pastor comenta que toda la gente de la colonia provienen de fuera del estado de Nuevo León, pues han llegado personas de San Luis, Zacatecas, Guanajuato y Veracruz y admite que si hay pobladores indígenas en la colonia, *pues si hay algunas gentes que hablan en su “dialecto”, [...] hay gente de sus mismas razas de por allá, de otros lugares, que están tican tican, hablan con sus lenguajes* (E-13, Pastor bautista, 2006).

En relación a este notorio rasgo cultural el mismo pastor narra una anécdota simpática sobre los malos entendidos de comunicación en este contexto interétnico. Un nahua, después de que los fieles pintaron el templo, invitó a los participantes a comer *bichi* (pescado) a su casa, al escuchar esto un husteco le dijo que él no comía “gato”, pero después el nahua le aclaró que *bichi* era pescado (E-13, Pastor bautista, 2006). Lejos de la risa con la que el pastor acompañó el relato de esta situación, él mismo acepta la fuente de conflicto que el idioma étnico también representa para los residentes indígenas de la colonia en relación con los demás vecinos quienes a partir de su lengua o acento señalan burlescamente su origen campesino:

[...] no los tratan mal, es que les causa admiración oír hablar a la gente de los ranchitos porque ellos traen otros tonos de habla [...] si el acento; entonces, es ahí donde la gente dice: ¡nombre, este es del rancho! ¡acaba de llegar del rancho!, y empiezan a reírse de ellos, yo creo que inicia allí el maltrato, y si la persona que viene del rancho no permite que se rían o jueguen con él pues se hacen las palabras y empieza la violencia, pero hay personas que nomás saben sobrellevar a la gente (E-13, Pastor bautista, 2006).

Pero además de realizar su tarea evangelizadora en la colonia y en otros barrios urbanos también van a diferentes lugares rurales fuera de Monterrey y del estado. Dice que como en la colonia hay fieles de otros estados del país ellos mismo le piden que visiten sus lugares de origen. Es así que además muchos otros lugares los miembros de la iglesia han visitado la Huasteca en tres ocasiones, han enviado misioneros, a Huesco, Tamazunchale y a Tepezintla. Cuando llegan a su destino la misma gente que los invitó les procuran hospedaje y alimentación con sus familiares, el mayor gasto lo realizan en la gasolina, pero el pastor asegura ellos lo hacen con gozo y con alegría por servir a Dios y a la comunidad.

El pastor cuenta que en esos lugares hablan puro “dialecto” y afirma que allí hay mucha gente pobre y con mucha necesidad espiritual pues de acuerdo con él en aquellas comunidades los indígenas están muy alejados de Dios y son más cercanos a la

naturaleza por vivir en el campo, dentro de un mundo cerrado y temerosos de los extraños en claro contraste con los evangelizadores y la gente de la ciudad que es más cercana a la religión, por tanto con más cultura, más civilizada y abierta (E-13, Pastor bautista, 2006).

En este sentido, y aunque exista un reconocimiento a las diferencias sociales y culturales de la gente de la colonia el pastor promueve una ideología unificadora de la sociedad, donde se diluyan las diferencias:

[...] tenemos que entrar en un mismo ambiente, porque la Biblia dice que tenemos que ser de un mismo sentir, entonces debemos estimarnos los unos a los otros como hermanos en Cristo, ya no nos miramos como el vecino o como la vecina, nosotros nos juntamos para convivir en un ambiente muy diferente al que es el mundo, pero sí, sí hay diferencias a veces en los pensamientos de la gente (E-13, Pastor bautista, 2006).

Es así que a pesar del reconocimiento sobre la diferencia cultural y social la iglesia se preocupa porque los diversos miembros de la sociedad compartan un “mismo pensamiento”, un “mismo sentimiento y ambiente”, por ende que compartan una misma ideología y comportamiento; con ello, los miembros de la iglesia afirman su tarea renovadora en la creación de un mundo diferente al existente, el cual es posible desde una perspectiva asimilacionista, integracionista, y consecuentemente las diferencias y los conflictos desaparecerán, lo cual empata también con una percepción compartida del mismo pastor y de Josué sobre el marcado carácter violento de la gente del barrio y los problemas sociales detonados por la drogadicción de los jóvenes.

Entonces, la adscripción de algunos tenek a esta nueva religión, supone por un lado, un ámbito de nuevas relaciones sociales de reciprocidad en el entorno urbano-vecinal que también permiten una mayor socialización con actores sociales fuera del ámbito familiar, pero en estos casos también supone el reforzamiento de vínculos familiares previos que se estrechan por experimentar el cambio religioso y pertenecer a

la misma iglesia, a la cual se adscriben asimilando la ideología del nuevo grupo de interacción, y cuyo compromiso los va alejando cada vez más de su grupo original.¹⁴²

Pareciera entonces que aunque los conversos tenek desarrollan relaciones sociales hacia el entorno vecinal de la colonia donde viven, en estos casos las relaciones sociales están más restringidas al interior de los grupos domésticos y parentales quienes además de su filiación también comparten una nueva religión, con excepción de aquellos donde existen conflictos explícitos o implícitos con familiares, lo cual me permite considerar las lejanías y cercanías en la dinámica de las relaciones afectivas intra en interfamiliares, las cuales son significadas por sus propios referentes de adscripción, ya sea de clase, etnia y religión.

4.5. El ámbito institucional. La marginalidad y sus asegunes

En este apartado haré una breve descripción de los momentos en que algunos migrantes tienen contacto con las instituciones locales, con ello plantearé algunas de las condiciones en las que se desarrollan estas relaciones y sobre las mismas representaciones y posiciones en las que los migrantes se ubican como sujetos sociales ante las instituciones.

Con ello mostraré la marginalidad institucional en la que los migrantes desarrollan su vida en la ciudad, pero no sólo como manifestación de sus esporádicos contactos con las instituciones sino también por las posiciones situacionales, contextuales y hasta estructurales en las que se desarrolla dicho contacto. Ello no supone una generalidad en los casos de los tanleabenses pues también hay quienes han desarrollado mejores condiciones de vida y con ello una mejor posición para entablar relaciones institucionales en la ciudad que finalmente impactan de manera importante

¹⁴² Esto se desarrollará en el apartado 5.2.1. El cambio de religión. Los nuevos vínculos de una identidad demandante.

en su vida cotidiana y momentos de crisis como la enfermedad o la muerte. En su relación con las instituciones se puede observar que el indígena se ubica no sólo como un sujeto marginal y hasta vulnerable de la misma acción institucional, sino también como beneficiarios de servicios, en los que interpretan su propia inclusión social al lugar de destino.

En base a experiencias desagradables en la ciudad Joel (Grupo 4) concibe a Monterrey como una ciudad de riesgos al compararla con la ciudad de Guadalajara, donde vivió un tiempo con unos primos; Joel considera que Guadalajara es más tranquila porque allí los policías no los molestaban aunque anduvieran tomados y en la calle, en cambio en Monterrey los policías son “rateros”, pues ya en varias ocasiones lo han detenido, una vez en frente del Mercado Juárez junto con un compañero, él traía como unos tres mil pesos y los paró la patrulla, los registraron y los golpearon por resistirse, y después de revisarlos le quitaron el dinero.

Las agresiones sufridas por Joel de parte de la policía han derivado en una percepción negativa altamente descalificadora de la función pública de estos actores institucionales, a tal grado que él mismo los define en una posición directamente opuesta a su tarea de prevención y persecución del delito al calificarlos como perpetradores del mismo, al nombrarlos como “rateros”, pues le han quitado su dinero de manera irregular aprovechando su posición de poder y apoyados por la violencia física que ejercen y ante lo cual él no se puede defender.

Estas amargas experiencias de agresiones y de atraco por parte de la policía en Monterrey han delimitado su percepción sobre la misma ciudad, pues para él es insegura en tanto en su experiencia de vida él ha sido víctima de la violencia de las autoridades. En este caso la relación conflictiva de un migrante con las autoridades locales definen la percepción que éste ha desarrollado sobre el carácter o del ambiente de una ciudad. Pues

a partir de estas malas experiencias en Monterrey él ha dejado de salir al centro de Monterrey a divertirse para evitar ser víctima nuevamente de la policía. Así Joel menciona que ha modificado su forma de comportamiento y de pisar la ciudad, ha dejado de frecuentar ciertos lugares de diversión, principalmente del centro, para evitar el acoso policial.

Esta visión de potencial amenaza por parte de los actores institucionales se confirma también con el caso de Ismael (Grupo 1), quien trabaja por temporadas como albañil en la zona de Santa Catarina. En una ocasión a Ismael le ofrecieron el manejo de una tarjeta de crédito bancaria, con la cual él vio la oportunidad de hacer compras y pagarlas en plazos. Sin embargo, antes de terminar de pagar un adeudo de la tarjeta se vio obligado a regresar a la comunidad para acompañar a su esposa durante el nacimiento de su hija y para ayudar en la hospitalización de su suegro que repentinamente cayó gravemente enfermó, tiempo durante el cual su cuenta acumuló recargos.

Al regresar a la ciudad Ismael se encontró con la sorpresa de que su adeudo con el banco ya se encontraba en manos de un despacho jurídico, el cual ya lo amenazaba con el embargo de sus pertenencias. Él logró pagar su adeudo pero el despacho jurídico siguió enviándole cartas donde le advertían de su demora, ante la gravedad con la que percibía este problema él le pidió ayuda a su hermana Adelaida quien en una actitud desafiante y confrontadora lo acompañó a las oficinas del despacho para demostrarles que ya habían finiquitado su deuda y para que ya dejarán de enviarles los avisos.

En este caso Ismael aprovechó una de las tantas opciones que la ciudad ofrece para allegarse de recursos, en este caso a través de un banco.¹⁴³ Sin embargo, su propia lógica de movilidad, los imperativos familiares, la misma contingencia lo colocaron en

¹⁴³ Interés que se confirma pues el mismo Ismael se está informando acerca de cómo usar el dinero de su Afore y a través de qué institución o banco debe acudir para reclamar su dinero, pues según sus cálculos ya tiene cerca de \$ 12,000.00 en su cuenta.

una situación de conflicto ante el banco y el despacho jurídico, los cuales mediante sus propios mecanismos ejercieron una enorme presión que por temor lo motivó a solicitar el apoyo de su hermana quien, probablemente al desconocer los posibles desfases burocráticos entre el banco y el despacho jurídico, actuó de manera férrea ante las amenazas de las que su hermano era objeto y sobre todo ante lo cual estaban molestos pues la deuda ya se había liquidado.

Este temor ante las mismas instituciones es reflejo de una situación estructural marginal de los migrantes debido a sus bajos niveles escolares y pocos ingresos monetarios que los detiene para realizar trámites burocráticos. Joel (Grupo 1) aprendió a manejar en algunos de sus trabajos y saliendo él sólo y aventándose al tráfico, a las avenidas grandes. Relata orgulloso que se “aventó” a la carretera sin tener licencia de manejo y que en ese entonces su patrón le dijo que no debía preocuparse por ello, le dijo que nada más se llevara mil pesos para las “mordidas” (soborno) de los federales, quienes hasta el momento no lo han detenido.

Aquí es importante considerar lo siguiente. Por un lado Joel asumió decididamente el reto de aprender a manejar su camioneta por la ciudad y en carretera, ante lo cual se siente muy satisfecho de sí mismo pues ha superado los riesgos que implica aventarse a las calles y avenidas de la ciudad y además por salir airoso de su situación irregular como conductor ya que hasta ahora no ha sido detenido por ninguna autoridad. Esto sin duda, no sólo muestra la entereza con la que la gente aprende nuevas destrezas y conocimientos para moverse en la ciudad (y así desde su perspectiva reconocer su propio progreso), sino también muestra de manera muy clara como la población desarrolla su vida sorteando las regulaciones oficiales y con ella una cierta marginalidad de contacto con las instituciones.

Pero por otro lado, Joel es conciente de su situación irregular y de las posibles consecuencias legales y contraproducentes que esto le traería. Por ello, Joel tiene la intención de acudir a las oficinas de Tránsito de Monterrey para sacar su licencia de manejo, pero lo ha pospuesto por mucho tiempo pues el mismo considera que es un trámite muy caro además de afirmar que los exámenes son difíciles. Es así que Joel aprendió a manejar él solo y se aventura sin mayor problema a conducir cotidianamente por la ciudad, pero aún nos se anima a probar la misma suerte para obtener su licencia pues teme no aprobar los exámenes, además del enorme gasto que ello requiere. Entonces, pareciera que el reto intelectual y económico para sacar su licencia de manejo lo frena para regularizar su situación como conductor; situación que ha resuelto exitosamente, hasta el momento, de manera práctica y cotidiana, tomando sus precauciones.

Es así que el contacto con las instituciones por parte de los migrantes (y de la mayoría da la gente) también supone una frecuencia mínima de interacción, que esta condicionada por la necesidad misma que se percibe de ellas en su vida diaria, vida que es resuelta de diversas maneras. Entonces el contacto con las instituciones depende de ciertos momentos en los que se vuelve indispensable acudir a ellas, como en momentos de enfermedad y de muerte, como en el caso de la hija de Josué (Grupo 4), en cuya situación la intervención del DIF fue de gran apoyo. Retomó el relato de Josué:

[...] la trabajadora social me preguntó si yo tenía recursos económicos para sepultar a mi hija, yo le dije que no tenía de donde sacar dinero, ni siquiera sabía de cuánto iba a ser de la cuenta [del hospital] [...] yo le pedí ayuda porque ella tiene un mejor conocimiento verdad y como yo soy de rancho pos soy un poco cerrado verdad en cuanto a la ciencia y todo; entonces me dijo que me iba a mandar al DIF para que me ayudaran mientras ella me iba a ayudar para que sólo pagara la mitad [de la cuenta hospitalaria]; pos hablaron al DIF y dijeron que sí me iban a ayudar con la caja y la carroza, ya nomás me tocó pagar el terreno del municipio y el acta de defunción, y claro para eso la iglesia nos apoyo con una parte [...] (E-10, Josué, 2006).

Durante la enfermedad de la niña (en ese entonces de 8 años de edad) quien padecía de leucemia, Josué y su esposa la internaron en un hospital donde a través de los servicios sociales les hicieron un descuento de los gastos médicos después de su fallecimiento. Josué recuerda aquel momento ubicado en una situación económica extremadamente precaria para argumentar su necesidad de recibir el apoyo institucional, justificado también al mostrarse como una persona ignorante y sin conocimientos (científicos) por provenir de un “rancho”. Finalmente fue apoyado con algunos de los gastos funerarios y él se encargó de pagar lo que faltaba, pero con la ayuda de las colectas de los vecinos del barrio y de los miembros de la iglesia bautista a la que pertenece, los cuales también le apoyaron en los gastos hospitalarios.

De acuerdo a esto, la iglesia a la que pertenece Josué se ha integrado como el ámbito social e institucional de mayor peso en su vida cotidiana y como en este caso en las crisis familiares. Entonces se puede constatar no sólo los diferentes recursos sociales y hasta socio-institucionales con los que contó Josué para sobrellevar aquella situación tan difícil, sino que también se confirma cómo Josué se asumió como sujeto social ante las instituciones del Estado, afirmando su condición de campesino pobre e ignorante.

Sin duda la enfermedad es una de las principales causas por las que los migrantes acuden a las instituciones, y como último recurso, en específico a consultorio médicos y hospitales y cuya frecuencia de contacto está determinada cuando el padecimiento conlleva una condición crónico-terminal o bien cuando requiere de un prolongado tratamiento.

Este último es el caso de Estela (Grupo 1) quien padece frecuentemente de sus vías respiratorias. Su condición le obliga a acudir periódicamente a consulta médica y a realizarse análisis clínicos que le implican desembolsar fuertes cantidades de dinero pues en la casa-escuela en la que trabaja no recibe seguro social y aunque siempre

solicitan descuentos en los servicios sociales de los hospitales los gastos le son igualmente onerosos. Esta situación la ha empujado a ver la necesidad de buscar otro trabajo donde si pueda recibir la prestación social.

Igualmente, esta el caso de la hija de dos años de Bruno¹⁴⁴ y Andrea (Grupo 2), la cual frecuentemente se enfermaba de una “alergia”, y por lo que la llevaban al IMSS para su tratamiento, sin embargo, a pesar de contar con esta prestación la niña no mejoraba. Fue hasta que ambos decidieron llevarla a una clínica privada especializada en Otorrinolaringología que vieron mejoría en la condición de su pequeña pues ya no ha recaído. Esto les ha beneficiado no sólo porque su niña ya no sufre por su enfermedad sino también en la dinámica cotidiana, pues cuando la niña enfermaba las autoridades de la guardería del IMSS les prohibían que la llevaran a allí para evitar el contagio de los demás niños, esto les ha permitido no interrumpir más sus horarios de trabajo. Además ellos mismos son concientes de el papel que juega la guardería en su vida, pues no podrían trabajar ambos sin dejar encargada a su hija, y de no tener seguro social no podrían solventar el pago de una guardería particular.

Ellos están muy contentos de contar con el servicio y de los cuidados que si hija recibe allí, pues la alimentan y aprende muchas cosas. Valga resaltar entonces, que gracias la prestación de guardería que reciben –por el trabajo de Andrea- ellos están en un contacto más intenso con la institución y con los actores que confluyen en ella. En ocasión de una celebración cívica local Bruno y Andrea asistieron al evento organizado en la guardería de su hija y en el cual ella bailó polka junto con otro niño disfrazados de norteños. Bruno relataba con ternura aquel día donde su hija se veía “muy bien con su vestidito”. Pero también recordó aquel momento resaltando el hecho de que, al igual que los otros papás que llevaron sus cámaras de video y de fotografía, ese día “él no se

¹⁴⁴ Bruno se ha beneficiado de las prestaciones sociales que tiene por su trabajo. El fue intervenido quirúrgicamente para quitarle un absceso de grasa en el pecho en un hospital del IMSS.

quedó atrás”, pues también llevó su cámara de video, la cual le costo mucho dinero. Así, este nuevo espacio de interacción en la ciudad les ha permitido reconocerse como parte de la sociedad local, específicamente en relación hacia a aquellos que también dejan sus hijos allí.

Esto me permite considerar que la frecuencia de interacción con un espacio institucional (de cuidados y enseñanza infantil) le ha permitido a Bruno y Andrea no sólo acoplar su vida en la ciudad, de acuerdo a sus obligaciones laborales y su propia reproducción familiar, sino que también le ha permitido a Bruno ubicarse como un padre que, al igual que los demás, también está en la posibilidad económica de tener una posesión material como una cámara de video, desde la cual simboliza su progreso económico y por tanto de ascenso social; es decir, este espacio donde confluye diversos sujetos de la sociedad local, le brinda a Bruno la posibilidad de verse así mismo en una similar posición de clase que los otros padres, pues como el mismo dice, él no se queda atrás.

Esto también puede reflejar en cierta medida la concepción que tiene sobre este mismo espacio institucional y su acceso a él, al cual acuden aquellos que tienen un trabajo estable o formal, lo cual lo hace un lugar al que acuden aquellos quienes tienen un ingreso económico similar o mayor al de su esposa y al de él. Precisamente por tener un trabajo más estable en la ciudad Bruno considera la posibilidad de sacar un crédito de casa, aunque ya se encuentra construyendo su propia casa en el rancho.

En ciertos casos el acceso a la vivienda propia implica relaciones institucionales de muy diversa índole. Por un lado, hay quienes tienen acceso a casa propia gracias a que cuentan con un trabajo que les permite tener un ingreso económico constante y principalmente a que su mismo trabajo les permite acceder a créditos institucionales de pagos bajos y a plazos.

En esta situación se encuentran Enrique y Violeta (Grupo 2). Ambos trabajan en empresas de manufacturas y maquilado respectivamente, lo cual les permitió conseguir un crédito para comprar su casa. Antes de conseguirla, hace más de tres años, vivían con el padrastro (mestizo) de Enrique en la colonia Roberto Espinoza, pero ya querían salir de allí pues él ya no se llevaba bien con el señor, época en la que la madre de Enrique ya había fallecido. Fue entonces que ambos se informaron sobre los puntos para crédito vivienda que ya habían acumulado y tan pronto se enteraron que existía la posibilidad de que juntaran los puntos de cada uno sacaron el crédito. Actualmente descuentan a cada uno una cantidad de salario para el pago de su casa.

Por otro lado, hay quienes no cuentan con estas condiciones de trabajo para obtener una casa propia en la ciudad, y que han recurrido a vías institucionales alternativas. Este es el caso de Fernando y su familia (Grupo 4), pues después de salir del cuarto que les prestó el pastor de la iglesia bautista a la que pertenecen, algunos vecinos les aconsejaron que se fueran a “meter” (ocupar) a unos terrenos ubicados a unos metros de allí y más arriba del cerro. Allí Fernando construyó un tejaban de puras maderas, sin embargo al mes la policía acudió al lugar para desalojarlos de los terrenos y cuando lograron sacarlos de las viviendas la policía procedió a destruirlas, nuevamente Fernando y su esposa construyeron pero la policía regresó a tirarles la casa; ya después y a través de una señora que también invadió terreno les dijo a ellos y a los demás vecinos que acudieran a las “juntas” de la CROC para que les ayudaran a defender los terrenos. Posteriormente les lotearon el terreno y lo numeraron y les entregaron un papel. Actualmente acuden regularmente a las juntas de la CROC y desde hace tres años que no los han molestado.

Así algunos migrantes se encuentran en proceso de acceder a una vivienda vía la invasión de terrenos, cuya defensa ha implicado su enfrentamiento con los actores y a la

violencia del Estado. Pero han logrado conservar la posesión de los terrenos mediante su asociación con la central sindical, una institución socio-política de la cual han recibido apoyo en la defensa de los terrenos y para detener la acción policial en su contra.

Finalmente, en todos estos casos se pueden observar dos tipos de marginalidad en la relación de los tanleabenses con las instituciones locales. Por un lado una marginalidad en cuanto a la mínima frecuencia de contacto con las instituciones, sobre todo en aquellas situaciones de trámites específicos como la tarjeta de circulación, los créditos inmobiliarios, o bien cuando por el mismo contacto negativo que se ha tenido con sus actores se evita entrar en relación con sus actores, como en el caso de la agresiones de policías. En esta marginalidad de contacto se encuentran aquellos casos de tanleabenses que por muerte o enfermedad mantienen una relativa pero mayor frecuencia de contacto con las instituciones para resolver contingencias o crisis familiares.

Sin embargo, bajo este criterio de frecuencia de contacto no aplica hablar de una marginalidad institucional en el caso de la pareja que cuenta con servicio de guardería, ya que están en un contacto más intenso con la institución, pues diariamente se benefician de los servicios de esta. De hecho para ellos este servicio institucional es de crucial importancia para organizar su vida citadina pues si no tuvieran acceso a la guardería se verían obligados a cambiar la situación laboral de uno de ellos, especialmente de la mujer. Es de tal grado el impacto que la institución tiene en la vida de estos migrantes que se le puede considerar como un espacio o ámbito de interacción simbólico donde los migrantes se reflejan como sujetos sociales dentro de la sociedad local , es decir, la guardería puede ser vista como un microescenario social, en el cual

ellos se ubican como padres con cierto nivel socioeconómico que les permite acceder a este servicio.

En relación a dicho nivel de impacto que tienen las instituciones en la vida de los tanleabenses en la ciudad también considero que se puede hablar de una marginalidad estructural o de influencia. La situación de bajo nivel escolar, bajos ingresos económicos, de trabajo informal y hasta de vulnerabilidad social provoca que haya un sentimiento de inaccesibilidad ante los servicios de salud, de trámites burocráticos, acceso a la propiedad habitacional y hasta de justicia (por las mismas acciones de violencia perpetradas por los actores del Estado) por ende hay un cierto nivel de marginalidad de los migrantes hacia las instituciones.

Pero de acuerdo a este mismo criterio de impacto, no se puede hablar de marginalidad en los casos de migrantes en los que su acceso a la vivienda propia son dados por las condiciones establecidas por su inserción a la economía formal urbana y las mismas instituciones que la apoyan, como el ya comentado caso de aquellos que reciben créditos inmobiliarios y los de la guardería infantil, pues dichas condiciones permiten un tipo de soporte social altamente significativo en la inserción y dinámica social urbana. Desde esta perspectiva, el apoyo de instituciones alternas como la iglesia bautista en la cual algunos han recibido un apoyo solidario en momentos de crisis familiar y con la central sindical en la obtención de vivienda implican un alto impacto o influencia en la inserción urbana y dinámicas sociales de algunos tanleabenses.

Es así que las relaciones institucionales que los migrantes desarrollan en la ciudad se conforman como un campo de interacción contextual y estructural, caracterizados tanto por una marginalidad de contacto y de impacto pero también por relaciones intensas y altamente significativas en su contacto e influencia para desarrollar su vida en la ciudad.

5. PERSISTENCIA Y CAMBIO SOCIOCULTURAL ENTRE LOS TENEK

En ciertos casos, la manía de la «identidad» lo que delata es la manía por la diferencia, por ser diferente de los demás a toda costa (en el fondo, la negativa a reconocer lo que uno es).
PEDRO GÓMEZ, LAS ILUSIONES DE LA 'IDENTIDAD'...

Después de mostrar en el capítulo anterior todos aquellos contextos y situaciones en las que los tenek de Tanleab desarrollan sus propios procesos de identificación –de *diferencia* y de *semejanza* intra e interétnica- en el AMM, en este capítulo doy paso a la discusión de fondo de esta investigación, la persistencia y el cambio sociocultural entre los tenek. Proceso de cambio y continuidad que se desarrolla en ambos espacios de su emigración, en el lugar de origen y en el lugar de destino, ya que los migrantes, ya sean permanentes o temporales siguen influyendo dentro de su comunidad de acuerdo a sus experiencias de vida y aprendizajes en la ciudad, espacio en donde siguen reproduciendo sus propios elementos socioculturales pero también adoptan nuevos referentes que trasladan a Tanleab, en donde su cambio aparente es notorio para la sociedad local y provoca conflictos y tensiones.

Es por ello que en este capítulo muestro algunos de los temas que considere como representativos de esta discusión:

1) La apropiación, rechazo y adopción de aquellos elementos culturales considerados como propios y ajenos, procesos que se desarrollan en medio de una constante negociación a un nivel intra e intergrupar tanto dentro de la sociedad de destino como en la de origen y en las cuales los migrantes transitan;

2) La configuración de nuevos sentidos de adscripción social y/o cultural delimitadas dentro de la sociedad de destino, a) donde algunos migrantes se han convertido a una nueva religión en contraste y distanciamiento de la tradición católica del grupo original, b) la formación de matrimonios interétnicos con otros indígenas y con mestizos, que suponen un arraigo al lugar en donde se forma el hogar pero sin

olvidar el vínculo social con la sociedad de origen, matrimonios interétnicos que también manifiestan conflictos detonados por las diferencias culturales de la pareja y que se trasladan al nivel de las relaciones intrafamiliares y en el espacio residencial, c) los procesos de conformación y reconfiguración de la identidad social y cultural entre la segunda generación de migrantes en la ciudad, y que por un lado supone la identificación de la nueva generación con la sociedad de origen de sus padres, y por otro lado implica la identificación con la sociedad urbana por el nacimiento y por el vínculo de parentesco que además legitima el creciente y exclusivo uso del español;

3) La configuración de nuevos grupos de adscripción en el lugar de origen como consecuencia de la emigración de los jóvenes, específicamente la conformación de bandas de jóvenes que asumen y organizan nuevas grupalidades y delimitaciones sociales y simbólicas al interior de la comunidad que entran en franco conflicto con la tradición.

5.1. En el laberinto cultural.¹⁴⁵ Los elementos culturales ¿propios y ajenos?

Recordando la teoría del *control cultural* de Bonfil Batalla (1999), me interesa mostrar cómo los migrantes asumen todos aquellos elementos culturales que consideran propios tanto dentro como fuera de la sociedad de origen. Elementos propios que combinan tanto una tradición cultural local y una cultura regional de origen que sirven como marcos de referencia para definir un sentido particular de pertenencia social y cultural en el lugar de origen y en el de destino; elementos culturales compartidos por un sin número de migrantes indígenas pero también mestizos, con los cuales todos ellos han configurado espacios sociales de interacción e intercambio material y simbólico como

¹⁴⁵ Inspirado en el libro de Claudio Lomnitz. 1995. *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*. Joaquín Mortiz, México.

actores con diversos orígenes socioculturales que se asumen en el lugar de destino como depositarios de una misma cultura.

Pero en este apartado también me interesa mostrar como los sentidos de adscripción social y cultural son canalizados a través de la valoración que los migrantes hacen de los elementos socioculturales que asumen como propios tanto en el lugar de origen como de destino; valoración que los migrantes manifiestan material y simbólicamente en sus practicas sociales en ambos espacios, y que de acuerdo a sus propias experiencias de vida expresan la adopción o el rechazo de elementos que consideran propios y ajenos, o bien expresan sus tensiones y resistencias en relación al mundo tradicional de la sociedad de origen. Elementos que, como ya mencionaba, son definidos en el marco de una cultura local y/o regional aprehendida por los migrantes desde el lugar de origen y en donde a su regreso son los sectores tradicionales los que ponen a prueba su fidelidad hacia las costumbres propias.

Costumbres propias que también sirven para interpretar e interactuar en el lugar de destino, donde además los migrantes adoptan los elementos culturales de la sociedad local y propios de los sectores urbanos con los que interactúan, precisamente para desarrollar satisfactoriamente su vida en los ámbitos en que se desenvuelven; nuevos elementos culturales con los que, al menos en apariencia, los mismos migrantes pueden “diluir” su diferencia e integrarse con más facilidad al entramado de relaciones dentro de la sociedad de destino.

Aunque Bruno (Grupo 2) afirma que en la escuela de Tanleab deberían enseñar más el español y menos el huasteco, esto no contradice su preocupación por que se conserven las costumbres de su rancho, pues a él le gusta mucho la celebración de Día de muertos porque la gente se visita, porque hacen el caminito de flores, y recuerda que de niño le gustaba andar con los demás niños tronando los cohetones; también le gusta

la fiesta de pascua en el mes de abril por las procesiones (vía crucis viviente); al igual que la fiesta de “La Prima” que hacen durante la fiesta de San Diego (patrono de Huehuetlán); así como las fiestas del rancho el 12 de junio, día de San Antonio (patrono de Tanleab 1); también le gustaba la fiesta que se hacía el 12 de octubre (día de la raza) con las danzas y recuerda que él estuvo en la danza de La Malinche y que bailaba los huapangos que le enseñaron en la escuela.

Esta posición de aprecio por las costumbres “visibles” de la comunidad visualiza una *tradicción* que integra de manera indistinta practicas y celebraciones propias de la comunidad como la danza de “La Malinche” junto con celebraciones insertadas por la institución escolar -como la del 12 de octubre- así como uno de los símbolos más importantes de la cultura regional como los mismos huapangos. Sin embargo, esta preocupación y definición de las costumbres propias también coexiste con la aparente ignorancia de ciertas prácticas culturales propias del grupo de origen.

Cuando Bruno fue al rancho a construir el techo de su casa contó que entre los señores que ayudaron se repartió yuco (aguardiente de caña) y que la gente primero lo tiraba al piso y después se lo tomaba, sin embargo el mismo afirmo que no lo hizo, el “nomás agarra y pa’ dentro”, él no sabe de esas costumbres, el nomás sabe tomar, lo toma “encubado”, no puro, es decir, combinado con refresco. Aquí Bruno no sólo afirma que no sabe de esta costumbre sino que en cierto sentido la desacraliza al afirmar que el yuco sólo lo bebe y nada más, e igualmente porque acostumbra tomarlo fuera del esquema tradicional, al mezclarlo con otras bebidas dulces, pues él mismo dice que el aguardiente solo es muy fuerte para él por lo que prefiere tomar cerveza en vez de aguardiente.¹⁴⁶

¹⁴⁶ Esta clara postura de modificación e incluso de rechazo en la preferencia y forma de ingerir el aguardiente por parte de Bruno contrasta con la afirmación de un migrante quien declara que cuando regresa de Tanleab a Monterrey se lleva consigo botellas de “yuco”.

En este sentido pareciera que en los hechos Bruno confronta a la tradición y se aleja de uno de los elementos culturales más relevantes de la formalidad social de su comunidad, la ritualidad propia del aguardiente, que también se repite con su afirmación, un tanto despectiva y sarcástica, de no conocer las “talegas”, la cual es una bolsa de tela blanca bordada de vivos colores que tradicionalmente portan hombre y mujer en la ceremonia del matrimonio religioso y que también usan de forma cotidiana las mujeres como símbolo de su situación marital, y la cual también se coloca con varios elementos más dentro del féretro de los difuntos.

Pero su esposa Andrea también afirma que desconoce los significados de sahumar el altar doméstico en ocasión de la primera comunión de su hija, y ellos sólo hicieron lo que los mayores les iban diciendo. Ella misma dice que ya no se acuerda de muchas de las costumbres dado que salió muy chica de la comunidad. También comentó que acá (en la ciudad) las cosas son diferentes, que se aprenden muchas cosas, que no es igual que en el rancho, comentó que cuando va a Tanleab ella ya no puede saludar como allá, no sabe por qué, pero ya no lo acostumbra así como allá, pues se saluda mucho de mano (a roce) y ella ya no lo hace así. Es así que Andrea expresa una supuesta “interrupción” de su aprendizaje cultural dentro del esquema tradicional de su propia comunidad, sino también de manera implícita expone un “inconciente” pero claro alejamiento de las costumbres que si aprendió, como el saludo, aunque pareciera que ella misma asume que se debe a su aprendizaje de otras costumbres en la ciudad con las cuales ha sustituido las propias.

Pero a esta pérdida de conocimientos de las costumbres o de la práctica de convencionalismo sociales propios, debe agregarse la adopción de prácticas culturales ajenas -las cuales no sólo están presentes en lo que se considera como parte de la propia tradición y costumbres (aún las promovidas por la misma escuela) y en las formas más

cotidianas de ingesta de aguardiente. Esto resulta más evidente en ocasión del festejo del 25 aniversario de bodas de los padres de Andrea, dicha práctica es muy poco común en Tanleab. La idea de la celebración fue de su hermana Laura, quien les estuvo insistiendo a sus papás que festejaran su aniversario de bodas pero ellos no querían hacerlo, hasta que por fin aceptaron.

La misa y la fiesta fueron organizadas por sus hijos en Tanleab. La misa fue una “repetición de la boda” donde participaron los padrinos originales, pero ahora con la presencia formal de los hijos que se ubicaron atrás de sus padres durante toda la misa. En principio los papás de Andrea querían invitar a la gente en su casa pero sus hijos insistieron en que debía hacerse en la Galera, donde ahora se celebran la recepción de los invitados y los bailes de las bodas argumentando que en su casa no iba a caber tanta gente. Uno de los principales gastos que se hicieron para la celebración fue la contratación de un trío de huapango, cuya música bailaron la pareja de festejados. Esta expresión regional es muy valorada por Bruno quien también presumía haber contratado el mismo trío para festejar su boda civil.

Considero que no es casual que esta nueva celebración sea promovida por los mismos migrantes, quienes las financian, pues este tipo de festejo obedece no tanto a una exclusiva importación de prácticas urbanas sino más bien a la posibilidad de realizar un festejo propio de los sectores mestizos dentro de la misma región de origen, y su introducción supone más bien la posibilidad económica de realizarla, similar a lo que sucede con el caso de las celebraciones de los Quinceaños. Entonces el asunto aquí más bien remite a lógica de estatus, de éxito migrante y hasta posiblemente a pretensiones de ascenso social.

Pero estas posibles pretensiones de ascenso social son más claramente delineadas por los mismos migrantes quienes relacionan el cambio cultural directamente

con el progreso económico. En este sentido Estela (Grupo 1) comenta que la gente cambia porque en la ciudad tienen trabajo, se compran sus cosas, ella dice que ha cambiado un poco, cuando estaba en Tanleab no tenía dinero para comprar ropa, en cambio acá en la ciudad gana más y ya compra cosas y su ropa.

Armando dice que cuando la gente llega a la ciudad *cambian un poquito, cambian los vestidos, allá visten muy sencillos, cuando vienen directo de allá [del rancho] se ven pobrecitos, no traen pantalón limpio, pero después de unos tres meses ya traen pantaloncitos buenos, zapatos o playeras* (E-07, Armando, 2007). Y el mismo Armando dice que cuando los migrantes regresan a Tanleab *ya no es igual a la gente del rancho, allá no andan muy trajeados, los que regresan andan trajeados, los que vienen de México andan con pantalón bueno*. Y agrega que cuando algunos regresan *ya no quieren trabajar en el monte, ellos traen dinero y le pagan a alguien más para que trabaje la milpa* (E-07, Armando, 2007).

Como ellos mismos han declarado la ciudad representa una oportunidad de trabajo, por ende de progreso material y económico y con ello de una suerte de ascenso social pues están en posibilidad de contratar a personas del rancho para el trabajo agrícola, pero también representa un espacio de riesgos y en donde la gente de los “ranchos” cambia no sólo para bien sino corre el riesgo de cambiar para mal. Armando comenta que:

[...] algunos se pintan los pelos, hay algunas que les gustan andar a la moda, cada quien a su modo; empiezan a cambiar porque se juntan con gente diferente que conocen, empiezan a parrandear y a hacer cosas que no sirven (E-07, Armando, 2007).

Así en algunos casos el cambio cultural se relaciona con aspectos considerados negativos, como el cambio de apariencia corporal y de vestuario vistos como impropios, lo cual es resultado del influjo de personas diferentes que conocen en la ciudad, quienes

los invitan a hacer cosas reprobables como andar de “parranda”. Esto queda más claro en lo dicho por Joel y Adelaida (Grupo 1), quienes afirman que hay “chavos” que empiezan a consumir drogas y que se llevan el vicio de la ciudad a Tanleab, llevan la mariguana. También comentan que allá en Tanleab empiezan a juntarse (como las pandillas) y a molestar a la gente, que empiezan a pintar las paredes y las piedras, las muchachas se pintan mucho y se ponen otra ropa. Adelaida afirmó que la mayoría de la gente que fue a México y regresó a Tanleab no cambiaba así como los “chavos” de ahora.

Por otro lado el uso o desuso del idioma también se relaciona con el cambio económico. La lengua es un elemento definitorio de la pertenencia en la ciudad, lo cual evidencian las declaraciones de Joel y Adelaida quienes afirman que aunque la gente se vaya a la ciudad nunca se le olvida su lengua, pero que hay personas que “se hacen” y ya no la hablan; similar afirmación hace Armando al decir que la gente que viene no olvida su idioma, *el idioma que traemos es 100 por ciento huasteco, algunos cambian un poquito al español o se acostumbran a hablarlo* (E-07, Armando, 2007).

Sin embargo en ambas declaraciones se asume el cambio o abandono de la lengua por parte de algunas personas quienes niegan que hablan *huasteco* o bien se habitúan al uso del español. Esta ambigüedad es expuesta por Estela quien tiene una tía que llegó a la ciudad desde chica y que ya no habla huasteco, aunque no sabe exactamente porqué, no sabe si se deba a que ya no lo sabe o si “se hace”; pero finalmente Estela reconoce que esa misma tía alguna vez le dijo que ella no debía hablar *huasteco* en la ciudad, a lo cual, con una risa penosa, la misma Estela dice no saber porque se lo dijo.

Pero dicha ambigüedad en el uso del idioma materno queda más clara al conocer lo que Fernando (Grupo 4) dice acerca de cómo la gente cambia después de salir de su comunidad y de trabajar en la ciudad:

[...] algunos que son huastecos ya no hablan en huasteco porque ya traen su chambita, pero pus si se acuerdan de unas palabras, [...] dejan de hablar huasteco porque ya se creen; es como la gente que regresa al rancho que ya no quieren comer sin cuchara, pero cuando yo voy al pueblo como igual que allá [...] mi mamá me dice: que bueno que tu nunca hiciste como los demás, que llegan con botas y pantalón de mezclilla nuevos pero ya después lo traen todo roto porque se quedaron en el rancho [...] entonces yo le digo: yo voy a ser normal, cuando regreso soy igual como siempre (E-11, Fernando, 2006).

Aquí Fernando, relaciona directamente el dejar de hablar *huasteco* con el progreso económico, reflejado en el tipo de trabajo que se tiene y el uso de ropa que se considera cara, pero esto también representa la adopción de costumbres más sofisticadas de comportamiento como el uso de cubiertos al comer. Ante esto Fernando se contrasta y afirma su identidad como alguien que preserva las costumbres ante su madre.

Y al cuestionarlo directamente en qué cambia la gente él responde

[...] pus ya no quieren hablar en huasteco porque ya están aquí [en la ciudad], cuando van para el rancho ya no quieren meter huasteco, puro español, aunque nomás se hacen; yo tengo un tío en ciudad Santos [...] que me dijo: cuando regreses no dejes de hablarle a la gente porque después vas a necesitar su ayuda, entonces yo le respondí: yo voy a saludar a la gente aunque no me contesten el saludo (E-11, Fernando, 2006).

Hasta aquí, Fernando expone, con el consejo de un viejo maestro, que el dejar de hablar la lengua supone el alejarse de relaciones de solidaridad y hace constar que él si usa la lengua, al igual que Armando, quien declara que cuando va a su casa habla huasteco, cuando regresa a la comunidad él saluda a la gente grande (los mayores) en *huasteco*, contrario a lo que hacen otros migrantes que regresan quienes no devuelven el saludo. Pero luego el mismo Fernando muestra el carácter situacional en el uso de la lengua:

[...] pos algunos que se casaron y están en el rancho ya hablan en huasteco otra vez [risas] [...] cuando están aquí [en la ciudad] hablan puro español y cuando regresan allá también quieren hacer lo mismo pero no se puede porque tienes familiares que no saben hablar español; pos hay que llevar el ritmo de allá y hablar huasteco, ya si uno sale afuera pos entonces sí hablamos en español porque ya no estas en el rancho; y si estas aquí en Monterrey y hay compañeros del mismo rancho también se puede platicar en huasteco y si podemos hablar en español pus también [...] (E-11, Fernando, 2006).

En este sentido, es claro que el uso del idioma tiene más que ver con un contexto comunicativo pertinente, es decir, en un espacio social (el rancho) de relaciones en las que el idioma materno es dominado por todos y por ello es básico para comunicarse entre si, sobre todo cuando “la vida” (la familia) se ubica en este espacio. Y el hablar el español sólo es pertinente en un espacio fuera de aquel, es decir, fuera del rancho, sólo cuando se migra, y el propio idioma se usa cuando hay con quienes hablarlo, con los del mismo rancho y el español representa una opción válida de comunicación fuera del lugar de origen por tanto, fuera de la comunidad el hablar español no motiva ninguna actitud reprobatoria. Esto último deja entrever también al idioma como un rasgo de pertenencia, pues Fernando confirma que si hay gente del mismo rancho presente se puede hablar *huasteco*. Entonces, el hablar uno u otro idioma es claramente definido por el ámbito o contexto social en el que la persona se encuentra, y por ello mismo supone un marcador de pertenencia, en tanto el habla es definida por el lugar y con quien se habla.

Estos cambios, adopciones, abandonos, o mejor dicho, esta recontextualización de los elementos culturales propios y ajenos, también están íntimamente relacionados con un asunto de diferenciación generacional. No es gratuito que las declaraciones de los mismos migrantes, de Adelaida, Fernando y Armando, en referencia a lo que no hacían los anteriores migrantes a la ciudad de México, los consejos de un maestro viejo, la afirmación de las costumbres ante los padres y la preocupación por saludar a los

mayores en el idioma propio, tengan que ver con referencias a la gente de antes, con la gente grande a quienes les deben respeto.

Es por ello que los cambios expresados por los actuales migrantes (jóvenes en su mayoría) están en constante contraste y hasta podría decir en conflicto con el orden anterior, con las costumbres de la gente mayor. Es entonces que el cambio promovido por los jóvenes que salen a trabajar fuera, quienes financian celebraciones ajenas a la tradición comunitaria, que adoptan modas y costumbres malas, que dejan de hablar el idioma pero “se hacen”, que progresan económicamente y por eso se “sienten más”, se han posicionado como un importante sector de la población originaria que cuestiona implícitamente y de forma cotidiana a las costumbres propias y condición social que asumen como característica del grupo.

Ante ellos es importante mencionar que para algunos tanleabenses el creciente uso del español también supone el desarrollo de procesos más profundos de adopción cultural o más bien de adaptación cultural que rebasan los límites de la comunidad de origen y las manifestaciones culturales materiales o ritualizadas; adaptaciones que confirman en sí mismas las capacidades y estrategias que los migrantes desarrollan para insertarse y desenvolverse en la sociedad de destino, esto sucede especialmente en el creciente manejo del español por parte de algunos de ellos, lo cual muestra su disposición de integrarse al nuevo contexto social. Sin duda, el habla –ya no sólo restringida al manejo de un idioma, sino a su dominio sociocomunicativo, es decir, de acentos, entonaciones, modismos, calos, regionalismos- es un indicador relevante del grado de asimilación del migrante al nuevo contexto social.

Ello es contundente en el caso de Enrique (Grupo 3) y de Gonzalo (Grupo 4). Ambos han adoptado un habla característicamente propia de la región, que no sólo manifiestan en su dominio del acento regional “golpeado”, sino principalmente de la

forma de habla de los sectores populares en los que viven, así como de los modismos propios. Esto sin duda muestra claramente su inserción y asimilación a los sectores populares de la sociedad regiomontana de las colonias marginales, y con lo cual puedo afirmar que esto responde a una suerte de estrategia de mimetización que supone un mayor éxito en su socialidad urbana.

Sin embargo, esto no necesariamente significa que exista un rechazo total a los elementos culturales del grupo de origen. El mismo Enrique (Grupo 3) es muestra de ello, pues en ocasión de la fiesta de su hija el clima amenazaba con llover y frustrar el show infantil que él había contratado, lo cual ya le había sucedido el año pasado, por lo que unas horas antes de iniciar la fiesta y muy similar a una costumbre que le platicaron del rancho, tomó un molcajete y lo colocó boca abajo sobre una de las paredes de su propiedad y le pidió a la Virgen de Guadalupe que no lloviera, y dado que no llovió, al menos durante la presentación infantil, él comentó que ahora deberá pagar su deuda con la Virgen. En este caso, Enrique hizo todo lo posible por llevar a buen término la fiesta ante lo cual no sólo se previno colocando una lona fuera de la entrada de su casa sino que recurrió a una práctica ritual tradicional para evitar que cayera la lluvia; aunque probablemente él mismo ignore todos los sentidos y símbolos expresados en tal petición éste no dudó en usarlo para alcanzar su objetivo inmediato.

Es así que los elementos culturales del grupo de origen siguen funcionando por acción y necesidad misma de los migrantes los cuales los ponen en marcha en nuevas situaciones y contextos. Esto en cierta medida supone la validez de conocimientos y prácticas culturales del grupo de origen pero que no suponen la adscripción total del migrante a toda una tradición cultural, más bien supone la consideración de aquellos elementos culturales de los que dispone (conoce) el migrante y que sin conflicto o contradicción alguna está dispuesto a utilizar con fines sociales y en nuevos espacios.

Sin embargo, también hay elementos culturales propios que evocan un sentido de pertenencia más emotivo y afectivo que remiten indudablemente al lugar y el grupo de origen. Entre los alimentos más emblemáticos y significativos en la añoranza del migrante es la tortilla hecha a mano, pues en ocasiones anhelan comer una tortilla bien gruesa como las que hacen allá, no como las de la ciudad que son hechas a máquina, están bien delgadas y no llenan. Pero lo que más extrañan son los sabores de allá pues “allá la comida es natural” no como la de la ciudad que no sabe bien, sobre todo la comida enlatada.

Pero también hay alimentos que tienen una carga simbólica muy especial. El primer fin de semana que pasó en la ciudad un migrante recurrente fue a la Alameda en donde inmediatamente después de enviar un giro postal con parte del dinero de su primer pago se dirigió a comer unos tamales iguales a los que hacen allá por su rancho en un puesto improvisado en una esquina en frente de la Alameda, donde se anunciaban tamales al “estilo San Luis”. Allí me lo encontré después de que yo me comí un zacahuil, él se estaba comiendo unos tamales envueltos en hoja de papatla, en las que comúnmente se envuelve el tamal en la zona de Huehuetlán y que el mismo dueño del negocio trae directamente de allá, pues es un mestizo originario del mismo municipio.

La comida pues, es uno de los elementos que con mayor nitidez evocan un origen y pertenencia entre los migrantes, los cuales se ubican en el marco de una cultura regional simbolizada por alimentos emblemáticos, como los tamales (en hojas de plátano o de papatla) y el zacahuil. Tanto la elaboración casera como, en este caso, la comercialización de productos propios de la cultura alimenticia de las personas – indígenas o no- originarias de la región Huasteca han hecho posible el surgimiento de un “mercado de la nostalgia” que se ubica precisamente en un espacio convertido por los mismos migrantes en el lugar por excelencia de paseo y encuentro, el cual ellos

mismos han definido como étnico por su presencia en él, en el cual se reproducen elementos de su misma cultura material de la región de origen y que curiosamente es comercializada precisamente por los mestizos de allá.

5.2. Nuevas pertenencias entre los tenek de Tanleab

5.2.1. El cambio de religión. Los nuevos vínculos de una identidad demandante

Otro de los cambios culturales más importantes entre los tenek de Tanleab es la conversión religiosa, la cual supone un distanciamiento drástico del mundo católico tradicional de la sociedad de origen, es decir, del rompimiento de los conversos tenek con las prácticas sociales y los símbolos propios de la religiosidad tradicional y por ende esto implica su alejamiento de uno de los vínculos socioculturales más importantes de la sociedad de origen, la cual ahora los rechaza.

Pero también me interesa mostrar que esta nueva adscripción religiosa implica el ingreso de algunos tenek a un nuevo grupo donde encuentran apoyo material y espiritual para solventar su reproducción social en la ciudad e igualmente ha significado un nuevo marco ideológico y de relaciones que exigen una disciplina moral que no está carente de tensiones.

Como ya he comentado en apartados anteriores Josué y Magda (Grupo 4) asisten a la Iglesia Bautista La Fe, la cual se fundó hace 20 años un pastor originario de La Fama, del municipio de Santa Catarina. A ella también asisten otros indígenas nahuas y mestizos de la misma colonia y en ocasiones fieles de otros rumbos de la ciudad. A esta iglesia también asisten el hermano de Magda, Fernando y la familia de él (Grupo 4), muy probablemente debido a la influencia de Josué y Magda con quienes Fernando y su esposa vivieron varios años.

Las imágenes u objetos que refieren a la devoción religiosa no son exclusivas de los católicos sino también de aquellos que se han adscrito a otra religión. En el caso de Josué, este ha pegado sobre la pared en el primer cuarto de su casa, donde se encuentra la mesa del comedor y el refrigerador, panfletos y calendarios de la labor misionera en la que la iglesia participa en diversos lugares del noreste del país y del mundo. Panfletos que acompaña de fotografías de los misioneros y sus familias que la misma iglesia financia con donaciones de los fieles. Asimismo en este primer cuarto hay escritas sobre la pared fragmentos de la Biblia. Estos objetos y retratos sin duda exponen a la vista de los visitantes la filiación religiosa de Josué y su familia pero también muestran una suerte de reproducción del espacio sagrado del templo en el espacio doméstico, pues en el mismo templo se exhiben de forma idéntica dichos panfletos y fotografías.

La vida de ambas familias está en íntima relación con esta comunidad religiosa, tanto en frecuencia como en cuanto al celoso seguimiento del modelo de comportamiento moral que impone la fe bautista. Ellos asisten a las constantes actividades que se realizan durante la semana como los cultos femenil y general que se realizan entre semana y al culto general los domingos así como a las actividades de evangelización (tocar puertas) en la colonias cercanas y lejanas los días sábado.

También siguen los códigos de comportamiento y apariencia pues las mujeres no pueden vestir pantalones, y tanto hombres como mujeres no deben ingerir bebidas alcohólicas, no deben escuchar música ni bailar. Sin embargo, después de un tiempo Magda, quien afirma haberse cambiado de religión antes que su esposo, ya no le gusta seguir con esas reglas, pues a ella le gusta vestirse de pantalón, escuchar música y bailar, así como salir los fines de semana a la Alameda, sobre todo porque el mismo Josué se ha convertido en el censor familiar y le prohíbe tajantemente todo comportamiento inapropiado. Pero ella se las ha ingeniado para hacer lo que le gusta, en

el trabajo se pone pantalón y cuando sale a la calle sola aprovecha para ir a la Alameda a pasear y comprar cosas.

Josué afirma que él siempre ha sido una persona de respeto y que nunca se ha dejado llevar por las proposiciones de sus compañeras de trabajo y cuenta que una vez una de ellas se burló de él cuestionando su hombría a lo que respondió afirmando que él era un hombre casado y con hijos pero que era un “hermano de cristo” y por ello un hombre respetuoso. Este seguimiento que deben tener de las normas impuestas por la iglesia también se refleja en la distancia que deben establecer con aquellos ajenos a la iglesia cuyo comportamiento contraviene el modelo de creencias. Fernando afirma que él no se junta con sus demás compañeros de trabajo para evitar las “malas pláticas”, ya que sostiene que debe hacer una diferencia con ellos pues:

[...] no hay que platicar palabras torpes, hay que hacer una diferencia con los demás [...] ya muchos saben que yo soy cristiano y si hago como ellos pos entonces ¿cuál es la diferencia?, si ellos están diciendo groserías y yo también voy a estar allí con ellos ¿pos qué diferencia hay entonces? tengo que separarme [...] ese es la diferencia que hay en el trabajo, aquí en la casa y en donde quiera, si en la calle yo digo que voy al culto para aprender de la palabra de Dios y si yo me junto con borrachos y al otro día voy bien cambiadito al servicio, la demás gente va a decir que me estoy burlando de la palabra [de Dios], enton's hay que hacer una diferencia, si (E-11, Fernando, 2006).

Aquí es importante señalar la preocupación de Fernando por marcar una diferencia hacia otras persona refleja su compromiso hacia la fe de la iglesia, sus postulados y con su comunidad de feligreses. Este fuerte compromiso que demanda la iglesia hacia sus miembros es confirmado por el mismo pastor de la iglesia quien comenta sobre el cambio de vida que implica pertenecer a la iglesia:

[...] pos cada quien tiene sus ideas, costumbres que tienen muy arraigada de los lugares de donde vienen, a veces batallan un poquito para poder acoplarse a las necesidades de la vida espiritual, [...] necesitamos someternos a la palabra de Dios si queremos aprender, pero si sólo queremos desear [pecar] no nos vamos a someter nunca [...] algunas gentes se han sometido y ya tienen mucho tiempo con nosotros y conviven con nosotros normalmente, todos con un mismo pensamiento (E-13, Pastor bautista, 2006).

Pero el modelo de buena conducta que la misma iglesia promueve entre sus fieles también puede representar una oportunidad de afirmar las propias convicciones y enfrentar así un entorno coercitivo. Fernando relata que se cambió de religión porque:

[...] a mis papás siempre los veo borrachos en el rancho; aquí en Monterrey pasaron unos hermanos que nos hablaron de Cristo y pos yo les dije que yo no tomaba, entonces me dijeron: no es porque tomes [...] no lo digo yo, dice la Biblia que los borrachos no van a ir al cielo [...] (E-11, Fernando, 2006).

Y también cuenta que:

[...] a fuerza mi primo quería que yo tomara, en ese entonces nos dejaban dormir en una casa de tres plantas en la colonia del Valle, y mi primo decía que como no pagábamos renta pues se iba a poner a tomar, yo le dije pues toma tú solo, si agarré unas tres veces pero lo tire porque no me gusto y de allí para acá [que no tomo] (E-11, Fernando, 2006).

La conversión de Fernando refleja un sentido de rechazo al consumo de alcohol de sus padres, pero también en relación al desagrado que le causó su consumo. Pareciera que el cambio de religión de Fernando no sólo se debe a qué está en desacuerdo que sus mayores tomen sino también a su propio rechazo al alcohol, el cual no le gusta beber y encuentra en la religión y en su comunidad de feligreses un ámbito social para afirmarlo, para evitar así la presión social favorable a su consumo. Con ello pareciera que Fernando refrenda su adscripción a la nueva religión pues a través de ella soporta (moral y socialmente) su rechazo personal al consumo tradicional de alcohol en su comunidad, lo cual en la ciudad impone una barrera ideológica en la socialización e interacción con el grupo de origen.

En este sentido, la nueva fe es afianzada por el rechazo hacia un mundo católico en aparente contradicción, como ejemplifica el consumo ritualizado del aguardiente en las prácticas religiosas de la comunidad, pero también en relación a otros elementos de

contraste. Josué asume la importancia sobre el conocimiento de la palabra de Dios a partir de la lectura e interpretación colectiva de la Biblia que realizan en la iglesia bautista, lo cual contrasta en relación a la ignorancia de ella de los católicos. Asimismo contrasta el comportamiento incoherente de los mismos representantes de la iglesia católica, pues trabajó un tiempo en una parroquia en donde el párroco se dirigía hacia él y los demás fieles con malos tratos y hasta con abusos. De esta manera, Josué afirma y legitima su nueva fe religiosa ante lo que percibe como la inconexa relación entre la fe católica dominante y sus practicantes y agentes.

Pero a pesar de lo difícil que para otros ha representado en su vida cotidiana llevar los preceptos de la Iglesia bautista, como el caso de Magda, su adscripción a ella ha sido reforzada por las relaciones de solidaridad y reciprocidad que forman parte de la dinámica misma de la comunidad religiosa, solidaridad de la que fueron protagonistas cuando falleció su hija, hecho con el cual se confirma la preponderancia que la iglesia ha ocupado en sus vidas. Al preguntarle directamente a Josué sobre el apoyo que recibió de sus familiares y parientes que viven en la misma durante la enfermedad y sepelio de su hija él respondió:

[...] pues más que nada la ayuda de arriba y la ayuda de la iglesia; también de aquí de la sociedad y de algunos familiares de aquí mismo, de primos que también se conmovieron verdad, ellos me dieron un pequeño apoyo, más que nada con su presencia porque si hay o no hay acuerdo pus basta con saber que están con uno ¿no? Así me ayudaron los familiares, también recibimos la ayuda voluntaria de la colonia y con la ayuda de la Iglesia pus todo salió bien, todos pagamos los gastos (E-10, Josué, 2006).

Es así que Josué recuerda el enorme apoyo que recibieron de los hermanos de la iglesia por encima de la ayuda de sus propios familiares quienes sólo lo acompañaron con su presencia a pesar de las diferencias. Josué hizo hincapié en el apoyo que recibió de los hermanos de la iglesia quienes se encargaron de orar por su hija durante su enfermedad pero sobre todo de juntar “ofrendas” (dinero) para apoyarlos con los gastos

durante el padecimiento y en el momento de su fallecimiento, pues él mismo afirma que *es así como la iglesia camina*. Con ello confirma la importancia que la iglesia ha tenido en su vida pero sobre todo en esta crisis familiar.

La fuerza ideológica y social que la iglesia proyecta sobre sus fieles también supone una fuente crucial de cambio social y cultural, que es percibido no sólo por sus miembros sino también por los externos al grupo, sobre todo por los católicos del lugar de origen que rechazan y hasta ridiculizan a los “hermanos”, a los “evangélicos”. Y en este sentido el cambio de religión puede ser causa de alejamiento del converso de su grupo primario de pertenencia, dadas las fricciones que detona al interior del grupo doméstico o parental en torno al contraste de costumbres y prácticas, como el consumo social y ritualizado del aguardiente, del alcohol en general.

Esto es confirmado por Gonzalo primo de Fernando y que vive en su casa (Grupo 4). Este joven menciona que por la misma religión de ellos y la presión moral que ejercen él se ve obligado a cambiar sus hábitos y comportamiento pues es mal visto que tome cerveza y salga constantemente los fines de semana a divertirse a las discos del centro de la ciudad. Por lo que actualmente prefiere juntarse los fines de semana con unas primas pues con ellas “se lleva más” en la ciudad y las cuales rentan cuartos en el misma colonia.

5.2.2. Los matrimonios mixtos. El vínculo que arraiga pero no aleja¹⁴⁷

Una de los cambios sociales más importantes a causa de la migración de los tenek es el aumento de uniones conyugales con personas pertenecientes a otros grupos sociales y etnolingüísticos. Aunque predominan las uniones endogámicas, es decir, con los mismos miembros de Tanleab, en su emigración los tanleabenses también han

¹⁴⁷ La información analizada en este apartado fue colectada en su mayoría a través de terceros pues se cuenta con una mínima información obtenida con los mismos actores.

establecido relaciones sentimentales tanto con otros migrantes procedentes de la Huasteca, tanto con otros tenek potosinos, como con nahuas veracruzanos, potosinos e hidalguenses, al igual que con mestizos de otros orígenes rurales como urbanos (Tabla 5.1.).

En la enorme mayoría de los casos son las mujeres las que principalmente establecen relaciones con personas externas a Tanleab, con personas de los municipios cercanos, o con personas externas al estado de San Luis, y en menor proporción los hombres se han unido con mujeres externas a Tanleab, con mujeres nahuas y tenek de otros municipios de San Luis, o con mujeres nahuas y mestizas de otros lugares del país, de hecho sólo existen seis casos de hombres unidos con mujeres fuera del grupo, tres tenek con mujeres nahuas, dos con mujeres mestizas y uno más con una mujer indígena de Oaxaca (Grupos 2, 3 y Tabla 5.2.).

Tabla 5.1. Lugar de origen del cónyuge de los tenek de Tanleab*

Zona	Cónyuge originario de:	M	H
Municipio de Huehuetlán	Tanleab	7	7
	Tatacuatla	4	-
	San José de las Flores	-	2
	Tantocoy	1	-
Estado de San Luis Potosí	Tancanhuitz de Santos	-	1
	Aquismón	-	1
	Tamuín	-	1
	Coxcatlán	4	-
	Matlapa	-	1
	Tamazunchale	2	-
	Axtla de Terrazas	1	-
Otros lugares del país	Veracruz	3	-
	Hidalgo	1	1
	AMM	3	-
	México	1	-
	Oaxaca	-	1
	Coahuila	-	1
	Tamaulipas	-	1
	Otro	1	1
	Total	28	18

* Se incluyeron datos de los 37 hogares encuestados y de información de campo recabada en el AMM. Además considera a todos aquellos que al momento de la encuesta residían fuera de Tanleab, aún y cuando la residencia actual de algunos de éstos se ha establecido dentro del mismo municipio y estado de origen.

Tabla 5.2. Lugar donde los tenek de Tanleab conocieron a su cónyuge*

Zona	Conoció al cónyuge en:	M	H
Municipio de Huehuetlán	Tanleab	7	7
	Tatacuatla	3	-
	San José de las Flores	-	2
	Huehuetlán (cabecera)	1	-
Estado de San Luis Potosí	Coxcatlán	1	-
	AMM	13	8
Otros lugares del país	México	2	1
	Guadalajara	1	-
	Total	28	18

* Se incluyeron datos de los 37 hogares encuestados y de información de campo recabada en el AMM. Además considera a todos aquellos que al momento de la encuesta residían fuera de Tanleab, aún y cuando la residencia actual de algunos de éstos se ha establecido dentro del mismo municipio y estado de origen.

Algunas de estas relaciones están marcadas por las fricciones y el conflicto, como el caso de Melquíades (Grupo 3) quien se unió con una mujer nahua de Tancanhuitz. Melquíades salió muy joven de Tanleab por el alcoholismo de su padre. Trabajó varios años en el ejército y estuvo destacamentado en varias ciudades, cuando estuvo en Río Verde se cambió al presbiterianismo, el cual sigue profesando. Actualmente trabaja en el área de mantenimiento de un lujoso hotel de la zona de la carretera Miguel Alemán.

Cuando él era soltero invitó a su hermana Graciela a que viniera a la ciudad para que se alejara de los malos tratos de su papá. Graciela aprovechó su estancia en la ciudad para trabajar. Durante un tiempo se llevaron muy bien, ella misma lo acompañaba al culto de su iglesia y tenían mucha comunicación. Pero cuando él le dijo que se iba a casar ella le aconsejó que no lo hiciera, y fue entonces que empezaron a tener problemas y su relación se deterioró a tal grado que ella decidió irse a vivir con su hermana Violeta. Pareciera que el anuncio de Melquíades sobre su deseo de matrimonio provocó los celos de Graciela, y ante los que Melquíades reaccionó de forma similar

pues Graciela declara que él empezó a acusarla de andar con novios y a reñirle por pequeñeces, ella misma dice que probablemente él estaba celoso.

Melquíades conoció a Marlen (Grupo 3) en la ciudad, mujer nahua y también de religión presbiteriana, después de un tiempo de relación ella quedó embarazada, y cuando Melquíades hablo por teléfono con la madre de ella la señora se molestó mucho y los mismos hermanos de Marlen amenazaron con golpearlo a la primera oportunidad pues argumentaban que “no lo querían porque no lo conocían”. Pero el padre de ella medio en el problema pues le dijo a su esposa que era mejor que su hija se casara para que viviera bien y que no anduviera de “loca”. Después del matrimonio civil que se realizó en la cabecera municipal de Tancanhuitz, al cual no asistió Graciela, Marlen afirma que sufrió un aborto natural, tuvo un fuerte sangrado, pero a pesar de que no quiso hacerse el legrado dice que no ha tenido consecuencias. “Ahora parece que si está embarazada”.

La unión de Melquíades provocó fricciones tanto con la familia de Marlen como con su hermana Graciela, no sólo por la causa de la unión sino por la diferencia cultural de ambos, pues provocó el desacuerdo de su hermana y una fuerte reacción sobre todo de la madre y hermanos de ella quines querían impedir su matrimonio aún mediante la violencia pues para ellos él era un “desconocido”. Sin embargo, la unión de ambos en la ciudad y su estancia en ella les ha permitido consolidar su relación pues han desarrollado una residencia apartados de sus respectivas familias evitando así recibir la desaprobación de ambas; que en el caso de Melquíades ya suponía una relación deteriorada con su padre, razón por la cual no ha regresado en más de siete años a la comunidad, y cuya nueva adscripción religiosa probablemente refrenda el alejamiento de ambos, dado que su padre es un curandero tradicional. Todo esto implica un mayor arraigo a la ciudad por parte de Melquíades y Marlen.

Hasta este punto, y de acuerdo a lo ya dicho en apartados anteriores, sobre todo en el caso de la esposa de Josué y las hermanas de él (Grupo 4), las uniones entre tenek y nahua se caracterizan por una constante de choque y conflicto. Esto refleja las rípidas relaciones históricas entre ambos grupos pero que ahora se manifiestan en nuevos espacios que la misma migración integra a la dinámica interétnica de las relaciones entre ambos grupos; las cuales se desarrollan cada vez más a un nivel de vínculos interpersonales e intrafamiliares, donde el choque se vive y expresa de muy diversas maneras, pero principalmente a través de los celos entre hermanos (as) y cuñados (as); y cuyo alejamiento en sus relaciones, aún entre aquellos con los que tienen muy cercana vecindad, empata precisamente con la diferencia cultural de los cónyuges.

Pero sigo adelante. El establecimiento permanente en la ciudad como causa del vínculo matrimonial es muy claro en el caso de las hermanas y hermano de Jesusa quien les ayudo a instalarse en un primer momento en la ciudad y a conseguir su primer trabajo en la ciudad. En 1991 llegó con ella MariCarmen, que actualmente tiene 32 años de edad, y a quien Jesusa le consiguió trabajo en una oficina como afanadora, ahora trabaja como empleada doméstica por cuatro horas al día. En 1993 se les unió Fernanda, quien hoy tiene 26 años de edad, a su llegada, Jesusa le consiguió empleo en una fábrica de fierro; actualmente Fernanda sólo se dedica al hogar y al igual que MariCarmen ella también se casó con un “señor de la ciudad” (mestizo). Actualmente Jesusa, MariCarmen y Fernanda viven en dos casas contiguas en la colonia Xochimilco en el municipio de Guadalupe. En cambio su hermano Evodio quien, desde 1986, va por temporadas a trabajar como albañil vive actualmente vive con su esposa y sus dos hijos, con otra hermana y su papá, en el solar de éste último.

Así pues, el apoyo que Jesusa les brindó en un primer momento a sus hermanas al hospedarlas y encontrarles empleo les permitió insertarse rápidamente en el ámbito

urbano al cual, en el paso del tiempo, se han enfrentado de manera solidaria y recíproca -pues aún ellas comparten residencia y vecindad con Jesusa-. Sin embargo, su estancia permanente en la ciudad no ha dependido únicamente de las condiciones establecidas por su propia red de apoyo familiar sino también de otros factores que circunstancialmente las han vinculado fuertemente con el lugar de destino, como los casos de MariCarmen y Fernanda que al casarse con alguien de la ciudad las ha arraigado filialmente con ese espacio, o bien su imposibilidad de heredar tierra en Tanleab, que de manera contraria explica la estrategia de Evodio de ir y venir entre la ciudad y Tanleab, pues cuenta con un espacio otorgado por su padre, al cual le corresponde con sus cuidados.

Pero el vínculo conyugal que mantiene al migrante en la ciudad no supone necesariamente su alejamiento de la comunidad y la familia. Valeria, obrera de una manufactura de Apodaca, vive con su esposo en la casa de los padres de éste en la colonia Roberto Espinoza, y con el cual tiene ya un hijo de tres años, regresa cada año a su comunidad a visitar a su familia. Aunque por lo regular su esposo no la acompaña a la comunidad en ocasión de la boda de su hermana su esposo fue con ella y en la cual mostró su mejor gala vistiendo de botas, chaqueta y sombrero norteño. Similar es el caso de Natalia, quien reside en la ciudad de México desde hace más de 30 años, donde actualmente trabaja como cocinera de un comedor industrial. Ella se caso hace 27 años con un mestizo de la ciudad, jubilado ya de una empresa de televisión para la cual ahora trabaja por contratos temporales, y con quien tiene tres hijos varones, cada año él va con ella de vacaciones a Tanleab acompañados en ocasiones de la madre de él, pues alegres dicen que les gusta mucho la tranquilidad del rancho y su naturaleza. Fue Natalia quien construyó el nicho dedicado a la Virgen de Guadalupe en Tanleab.

En este sentido los sentimientos de pertenencia primarios, sobre todo al grupo familiar se conservan independientemente del lugar en el que resida y se desenvuelva la vida, pues finalmente el vínculo sigue siendo muy significativo para un migrante de primera generación el cual procura mantener contacto y comunicación con su familia a pesar de la lejanía y del tiempo. Un ejemplo de ello es el de una mujer de Tanleab que se casó con un mestizo y que actualmente vive en la zona de Jardines de San Nicolás, y aunque ella misma aconseja a una sobrina de que en la ciudad no hablará más en *huasteco*, ella mantiene relaciones muy estrechas con sus primos en el Pedregal de Topo Chico (Grupo 4 –hermanas de Josué-) a quienes visita regularmente; lo cual muestra un abandono y rechazo concientes a un elemento cultural definitorio de su identidad cultural en la ciudad pero que no implica un alejamiento de los vínculos sociales con sus parientes.

Sin embargo, como mostraré en el siguiente apartado, estas relaciones mixtas si tienen una influencia importante en la conformación de la identidad social de sus hijos, de las segundas generaciones que crecen y se socializan en la ciudad y que supone una mayor identificación con la ciudad y con las relaciones que desarrollan allí, o bien aunque no se hayan socializado en la urbe se adscriben concientemente a esta.

Lo que si queda claro es que al menos entre las mujeres tenek que se unen con hombres ajenos a la comunidad, estas reproducen como principio cultural el esquema tradicional de virilocalidad, pues si su esposo es tenek, nahua o mestizo, y que por supuesto mientras “les cumpla”, las mujeres tenek conciben su vida a su lado, sea en el lugar que sea, en otra comunidad de la Huasteca o en la ciudad, sin que ello implique necesariamente que renuncie a sus relaciones de familia y de parentesco, por tanto a sus vínculos sociales más primordiales.

5.2.3. Las nuevas generaciones “en” y “de” la ciudad. La opción de la identidad

La emigración de los tanleabenses hacia el AMM es relativamente reciente ya que apenas cuenta con poco más de 25 años de antigüedad, pero han sido suficientes para que algunos de ellos ya se hayan establecido de manera permanente en la ciudad y sobre todo para haber iniciado una familia, cuyos hijos ya crecen en un ambiente urbano parados al filo de éste con el ambiente rural, conformado por el rancho de origen de sus padres, de sus parientes y abuelos, su idioma, sus costumbres y comida, sus lugares y paisajes. Pero no sólo las nuevas generaciones nacidas y criadas en la ciudad se encuentran delineando su contorno como sujetos sociales sino también aquellos que le dan un nuevo retoque a su figura social.

En este sentido, se hace necesario mostrar, como parte de los procesos de persistencia y cambio sociocultural a un nivel intergeneracional, las diferentes formas en que los migrantes de primera y de segunda generación configuran sus sentidos de adscripción e identificación en el contexto migratorio.

Con este apartado pretendo mostrar dos caras de una misma moneda, aquella en la que se perfila un rostro infantil entre los migrantes, en la que se define el contorno de un nuevo sujeto que es miembro del grupo y potencial miembro de la comunidad, aquel que se constituye en el espacio urbano y en sus relaciones desde los que delimitara sus propias formas de ser y de pertenecer a un *nosotros*; y en el otro lado de la moneda se pule un rostro joven y distinto sobre el anterior, que remueve líneas para colocar otras que no desdibujan la imagen anterior, al contrario la redefinen. Son dos caras de una moneda porque ambos forman parte de ella.

Fernando tiene dos hijos, ambos nacidos en la ciudad, Alberto quien asiste al sexto grado de primaria y Eliud que va en el tercer grado (Grupo 4); ambos acuden a la escuela “María Garza González” en el turno matutino. Después de la escuela llegan a su

casa a comer, cuando hace calor se bañan y se cambian el uniforme, que su mamá les lavara para que esté listo para el día siguiente. Después de comer ambos se ponen a hacer su tarea sentados sobre una sillita y recargando la libreta y el libro sobre sus piernas o bien la hacen sobre la mesa del comedor, alternan la tarea con juegos y en ocasiones mientras ven la televisión. Ambos tienen su propia bicicleta que su papá les compró y se salen a pasear en ella.

Alberto dice que saca bajas calificaciones en la escuela. No le gusta ir porque tiene una maestra que es “bien exagerada” que siempre lo esta regañando. Las materias que más le gustan a él son la Ciencias Naturales y la Historia; en esta última le gustó mucho una clase el tema de los primeros pobladores, y el mismo dice que vinieron de España, al decírselo a su padre éste bromeo con él y le dijo que los primeros pobladores vinieron de Tanleab. Esto muestra las maneras particulares en que los niños asimilan los conocimientos que la escuela les trasmite, por un lado resulta notable el enorme interés que despertó en el niño el tema de los primeros pobladores, los cuales él mismo relacionó con el descubrimiento de América por los españoles a quienes supuso los primeros pobladores del continente, esto pudo responder a su plena conciencia de su propio origen cultural, lo cual su padre confirmó con la broma, quien sarcásticamente reivindicaba la presencia de los tenek antes de la llegada de los españoles. Entonces el tema en particular fungió como un espejo para el niño.

Alberto dice que tiene compañeros que nada más se la pasan levantándoles la falda a las niñas. Tampoco le gusta ir a la escuela porque los niños no le caen bien, tiene pocos amigos porque los niños son bien peleoneros y cuando lo molestan él se pelea con ellos, dice que allí “los niños son bien paleros”, que nada más se están “encandilando”¹⁴⁸ para pelear pero son bien montoneros pues a veces se avientan de a 7

¹⁴⁸ “Encandilar” significa que alguien promueve o provoca una pelea entre otros.

contra uno y en ocasiones él se junta con un amigo para enfrentarse con los demás. Su amigo vive en frente de su casa y está aprendiendo box en un gimnasio cercano. Alberto también se junta con sus primos, hijos de Josué.

A Juanita le gusta mucho la ciudad porque ya se acostumbro a sus comodidades, le gustan muchas cosas que son diferentes al rancho, el agua esta cerca no hay que acarrearla como allá, y en lugar de ir a buscar leña y cargarla para cocinar ella usa el gas. Por esto mismo a ella no le gusta regresar al rancho, ni siquiera de visita en diciembre, ella se queda en la ciudad con su hijo menor Eliud, mientras Fernando se va con Alberto al rancho. Fernando quiere regresar al rancho para probar suerte en el comercio de frutas y verduras, pero Juanita no quiere volver. Siempre que van para allá ellos le llevan a la familia dulces, pantalones, camisas y zapatos y cuando regresan acostumbran traer cosas hechas de “cómo es allá”, traen chicharrón, manteca y queso.

Alberto conoce el rancho de su papá, a él le gusta mucho ir porque allá hay más niños y hasta tiene un amigo, de allá le gustan las naranjas, las mandarinas y los mangos que arrancan de los árboles. Recuerda con mucho agrado “la pata de burro” a donde la gente va a meterse al agua. El había ido de visita recientemente, estuvo un mes por allá con sus abuelos y después regresó con un tío. Aquí Alberto visualiza el fastidio que le provoca su escuela, los maestros y sus relaciones conflictivas con los demás niños, en contraste con el rancho como un lugar en donde encuentra diversión y frutas deliciosas, como un espacio bello y agradable donde ha logrado hacer un amigo. Esta percepción positiva del lugar de origen surge de la misma situación por la cual visita Tanleab, pues allá va de vacaciones, de visita, es un lugar de paseo y de juegos, al contrario de la ciudad en donde se encuentran las obligaciones, la escuela y la violencia de sus compañeros de escuela.

Es interesante constatar como desde dos puntos de vista distintos se construyen imágenes contrastantes del lugar de origen. Por un lado Juanita ya no desea regresar a la comunidad por el agotamiento físico que implica la vida diaria, en cambio, la ciudad para ella es un espacio que representa la comodidad que brindan los servicios urbanos. Por otro lado esta Alberto quien desde un contexto de constante agresión, principalmente experimentado en la escuela por la maestra y los compañeros de clase, pero también en la colonia, concibe a la ciudad, al barrio como un lugar desagradable, el cual traspone al rancho el cual es casi idílico a sus ojos, percepción influida por el interés de su padre de volver al rancho. Estas dos visiones están en juego dentro del hogar de Alberto, pues por un lado su mamá no quiere volver al rancho y por otro lado su papá tiene planes a futuro allá. Sin duda, Alberto ha tenido más acercamiento con la comunidad y coincide con una perspectiva positiva sobre ella.

En el caso de Alberto se observa una valoración afirmativa de la comunidad de origen de sus padres porque ha tenido contacto con ella, es un lugar tangible además de atractivo. Alberto pues se ha socializado más en el ámbito comunitario de sus padres y le ha gustado, por tanto él se siente más identificado con éste lugar, con sus personas, sus alimentos y su idioma, el cual lamentablemente no conoce. Alberto es un niño “en” la ciudad que ha desarrollado una suerte de apego al lugar de origen de sus padres.¹⁴⁹

Lo único que no le gusta a Alberto cuando va al rancho es no poder hablar *huasteco* pues nada más sabe pocas palabras, sobre todo de animales, cuando los hermanos de su papá están hablando les entiende muy apenas, él mismo dice que le gustaría aprender el idioma para “no batallar al hablar con señoras”, cuando su abuela les habla ellos necesitan que alguien les explique en español y cuando sus papás hablan en *huasteco* les entienden muy poco. Aunque sus papás aún hablan el *huasteco* en su

¹⁴⁹ Buena parte del análisis de este caso se inspiró en la obra de Víctor Espinoza. 1998. *El Dilema del retorno. Migración, género y pertenencia en un contexto transnacional*. El Colegio de Jalisco, EL Colegio de Michoacán. México.

casa, en muchas ocasiones lo mezclan con palabras en español, pero ellos mismo admiten que a sus hijos sólo les han enseñado algunas palabras, con las que a veces se ponen jugar pero no conocen lo suficiente como para entablar una conversación, los niños nada más entienden el español.

Esto último demuestra los problemas de comunicación al que los niños se enfrentan en el ámbito familiar y en el contexto de la comunidad de origen y la zanja cultural que esto representa para ellos pues aunque desean saber lo que sus familiares y amigos les dicen y poderles responder en la misma lengua no pueden ante la decisión de sus padres de no enseñarles el idioma y dejar de usarlo en la casa. La importancia del idioma como vehículo de comunicación entre generaciones y de transmisor cultural esta siendo desplazado por el español, y con ello las posibilidades de identificación con el grupo de origen disminuyen (Romer, 2001).

Enrique (Grupo 3) es un caso paradigmático pues él nació en Monterrey y aunque él fue criado hasta la adolescencia en Tanleab él se siente más hecho a la manera de Monterrey, de la ciudad. Este sentimiento de pertenencia es resultado de su propia afirmación como originario de Monterrey y de la manera en que él mismo ha significado sus propios antecedentes familiares y su manera de vivenciar la ciudad.

Su padre es un mestizo originario de Venado, San Luis Potosí y el cual abandonó a su madre, pero a quien conoció por la insistencia de su abuela paterna quien deseaba mucho que se encontraran. Fue entonces que la abuela lo llevó a la casa de su padre y lo presentó con él y su “otra” familia, así pues también conoció a sus medios hermanos con los que ahora mantiene relaciones –como la fiesta a la que los invitó-. Actualmente ve poco a su padre biológico pero tiene contacto con él, en ocasiones Enrique le ha hablado para que le ayudara a hacer mejoras en su casa.

Ya cuando Enrique llegó a la ciudad se fue a vivir con su mamá donde ella ya vivía juntada con un señor mestizo. Considero entonces que estos vínculos de origen, de sangre, con mestizos hispanohablantes le han permitido a Enrique desarrollar un sentimiento de pertenencia al espacio urbano, afianzado además por vivir en un entorno doméstico dominado por el idioma español, posibilitado por el mismo padrastro de él. La importancia de la lengua como marcador de identidad se confirma con lo siguiente.

Enrique cuenta que cuando los visitaban sus primas o amigas los fines de semana y que salían a pasear a la calle o a los mercaditos él no se juntaba con ellas porque de repente se les salían algunas palabras en *huasteco* y la gente volteaba y se les quedaba viendo y el mismo dice: *ya ves como es la raza, son bien cabrones*.

Aquí Enrique muestra cómo el temor a ser señalado y humillado públicamente influyó enormemente en su decisión de no juntarse con sus primas y amigas de su madre en la colonia; en este sentido Enrique asimiló de manera muy vívida el estigma de ser hablante de *huasteco*. Esto es claro pues él mismo afirma que ya no habla *huasteco* pues se le dificulta mucho, antes en el rancho si lo hablaba pero ahora ya no lo recuerda bien; cuando regresa al rancho a veces siente la burla de los demás pues no les entiende lo que le dicen. Esta negación de la lengua materna también se confirma por el hecho de que ni él ni su esposa les hablan en *huasteco* a sus dos hijas, no les enseñan la lengua aunque a veces ellas tienen curiosidad de saber unas palabras y les dicen. En contraposición a esto Enrique cuenta que él empezó a aprender a hablar como los chavos de acá quienes le invitaban a juntarse con ellos, quienes le decían “vamonos de cumbia”.¹⁵⁰

Con todo ello Enrique ha decidido explícitamente dejar de usar su idioma materno en tanto puede ser blanco de rechazo y de burla, ya no sólo en la ciudad sino

¹⁵⁰ Significa ir a divertirse.

también en el rancho. Porque también él se identifica como un sujeto más urbano, por tanto hispanohablante, lo cual es legitimado por sus mismos antecedentes familiares mestizos y su nacimiento en la ciudad. Y dicha adscripción se refrenda en la apropiación de las formas de hablar, de los modismos y acentos de los jóvenes con los que convivía en la colonia.

Es por ello que Enrique es un migrante de primera generación que se autodefine y se siente como alguien “de” la ciudad pues nació en ella, es decir por su origen territorial, y por tanto, desde su perspectiva, se le puede considerar como un migrante de segunda generación por este hecho. Este sentido de pertenencia se confirma también por el hecho de que no piensa regresar a la comunidad para vivir a pesar de que sus tíos le dicen que allá le corresponde un terrenito que era de su mamá.

Sin embargo, Enrique ha conservado y construido relaciones con la gente del rancho, tanto así que su esposa es originaria de Tanleab y su cuñada vive con ellos. Igualmente son visitados por parientes y amigos, lo cual se demostró, líneas atrás, en la fiesta de cumpleaños que le organizaron a su hija a la cual asistieron otros tanleabenses –además de sus familiares mestizos y vecinos-. Es así que el mantenimiento de estas relaciones le ha permitido a él y su esposa seguir conservando vínculos sociales con el rancho, lo cual también se confirma en lo siguiente. El, su esposa, su prima Oralia y Rufina -amiga de esta última- organizaron el primer viaje de autobús hacia la comunidad el cual ya describí en el capítulo 2.

Pero estos vínculos también se demuestran por el hecho de que él y su esposa se casarán por la iglesia en Tanleab, para organizarla se están apoyando de sus familiares y paisanos, de quienes no sólo reciben apoyo económico sino también les proporcionan la información necesaria para garantizar su mayor lucimiento, pues Enrique le habló por

teléfono a su primo Armando (Grupo 1) para solicitarle los teléfonos del conjunto musical *La Fuerza del Amor*, grupo de mucho arrastre en la Huasteca.

Entonces Enrique se desprende de la seña por excelencia atribuida por los actores urbanos de su condición étnica, su idioma materno, pero mantiene los vínculos sociales y simbólicos de pertenencia a su grupo de origen. Finalmente afirmo que su pertenencia a la ciudad está significada por sentidos primordiales, tanto por su nacimiento en ella y por su relación de sangre con mestizos hispanohablantes, al igual que las formas de relacionarse con sus familiares y parientes del rancho en la ciudad y allá. Todo ello ha sido de crucial importancia en su percepción de ambos espacios y de su adscripción social entre la gente del rancho y de la ciudad, y de formar parte de ambos.

5.3. Nuevas identidades entre los jóvenes migrantes en Tanleab

La mayoría de los migrantes de Tanleab son los jóvenes, quienes gracias a su salida aportan de una buena cantidad de recursos económicos y materiales a sus familiares que se quedan. Sin embargo, estos no solo influyen en la economía de Tanleab sino que también son protagonistas del desarrollo de nuevas formas de vinculación e interacción intracomunitaria: la formación de bandas, las cuales ya se posicionan como un nuevo fenómeno sociocultural de la comunidad. Como tales, estas bandas han configurado nuevas formas de relaciones sociales y prácticas no tradicionales en el uso y significación del espacio comunitario en las que sus miembros definen nuevos límites de pertenencia e identidad social dentro de la comunidad de origen. Pero es precisamente esta nueva forma de organización entre jóvenes sobre la cual la gente de comunidad empieza a construir las representaciones más negativas sobre la influencia de la emigración en Tanleab.

5.3.1. Los nuevos referentes de identidad: las bandas juveniles

Un joven de la segunda sección de Tanleab que hace cuatro años emigró hacia Monterrey para trabajar y estudiar, comentó que las “pandillas” son una de las cosas negativas que los jóvenes que migran a Monterrey han traído a la comunidad, las cuales se han formado en la primera sección de Tanleab. Mas allá de la percepción, pero precisamente por ella, sobre la influencia negativa que la migración acarrea a las comunidades del municipio donde los jóvenes son vistos como los protagonistas del aumento de la inseguridad pública que se experimenta en varias localidades del municipio (jóvenes que traen consigo malas “mañas” como el robo y las adicciones a las drogas), el surgimiento de bandas juveniles en la comunidad de Tanleab implica la adopción de nuevas formas de relaciones sociales y de significación del espacio comunitario por parte de jóvenes migrantes y no migrantes (ya que durante la ausencia de los veteranos los más chicos se van integrando a las bandas) en las que ellos mismos redefinen nuevos límites de pertenencia hacia el interior de la comunidad, pero sin dejar de formar parte de ella.

En la primera sección de Tanleab hay dos bandas de jóvenes. Una de las bandas se autodenomina “Los Kiss”, la cual está formada por jóvenes que viven en el camino de “abajo” de la comunidad, su barrio empieza pasando la tienda comunitaria. Los jóvenes que pertenecen a esta banda se caracterizan por vestirse tipo “cholo” con ropa negra y usar pantalones guangos, pañoletas en la cabeza, usan un corte de cabello muy característico desvanecido de atrás y hacia los lados y un poco más poblado en la parte de arriba de la cabeza. Esta banda, además de rayar las piedras (que es lo que está más disponible), también se caracteriza porque sus miembros se ocultan por la capilla de la comunidad durante la noche y cuando alguien pasa por allí les lanzan piedras y agreden

a otros jóvenes. Algunos miembros de esta banda han tenido experiencia migratoria hacia los campos agrícolas y hacia ciudades como Monterrey, incluso algunos de sus salen y regresan constantemente de la comunidad para trabajar.

La tendencia agresiva de esta banda lo expresaron dos jóvenes quienes asumían una valoración positiva hacia formas de agresión y violencia no solo dirigida a otras personas sino autoinfligida como una prueba de resistencia física y valentía, una noche uno de ellos, bajo los efectos del alcohol, se dejó rodar por una de las laderas sobre las que se asientan las viviendas, golpeándose e numerosas ocasiones en las rocas y causándose raspaduras y heridas en la cabeza y brazos, situación que ambos aprobaban y festejaban con orgullo. En otra ocasión un joven de unos 16 años de edad (tomando cervezas en una cantina) comentaba de manera jactanciosa su pacto con la Santa Muerte, la cual le concedió el favor de matar a un rival de amores, además comento su interés de también pedirle que mate a su abuelita a quien odia mucho (esto sin duda fue también su manera de presentarse ante mí al mostrarse como un sujeto rudo y peligroso).

La otra banda se llama los “3 AC” quienes antes se llamaban la “TS8” (Tanleab Solitarios 8). Cabe destacar que el anterior nombre de los “3AC”¹⁵¹ reafirmaban su pertenencia a la misma comunidad. Esta banda esta formada por jóvenes que viven hasta antes de la tienda comunitaria y en el camino de arriba que es hasta donde llega su barrio. Entre sus miembros también se incluyen migrados y no migrados con experiencia migratoria hacia Guadalajara y Monterrey. Esta banda no se caracteriza por usar una vestimenta que los caracterice -tan sólo sus diversos gustos por ropa de moda-, solamente se juntan en la “y griega” (donde esta la tortillería comunitaria) lugar en el que se ponen a platicar y a beber alcohol, aunque como la otra banda también practican

¹⁵¹ Entre los jóvenes de esta banda existe un código que impide dar a conocer a cualquiera el significado del nombre de su banda. Me dijeron el significado de su anterior nombre porque ya no era relevante para ellos.

las formas de comunicación de señas y gestos características del “cholismo”. Estos jóvenes comentan que les gusta ver las películas de cholos y los mismos miembros de esta banda afirman que, en contraposición con los Kiss, “ellos son tranquilos que nada más se ponen a escuchar música bien alto y se ponen a chupar pero sin agredir a nadie, pero que si los provocan pues se van a defender”.

Estas dos bandas, por definición antagónicas, que han formado e integran jóvenes migrantes y no migrantes de Tanleab, aportan nuevos elementos en la significación del espacio comunitario, por lo tanto de usarlo, de delimitarlo y por ende de apropiarlo; las bandas han definido el espacio de la comunidad en dos partes, aunque esta concepción solamente opera entre los jóvenes de ambas bandas, por un lado esta el barrio de Los Kiss y por otro lado el barrio de los 3AC con una clara frontera marcada por la tienda comunitaria. Cuando yo hice explícita dicha frontera ante un miembro de la autoridad local y en frente de un joven de las bandas que antes la había afirmado, el señor autoridad tajantemente dijo que en Tanleab 1 no había dos barrios, a lo cual el joven asentía con la cabeza sin decir palabra.

De esta forma una nueva generación de tanleabenses, que salen y regresan constantemente de su comunidad y que entablan intensos contactos con estas formas de organización juvenil características del espacio urbano, significan el espacio comunitario y practican otras formas de relaciones sociales a partir de nuevos referentes ajenos a una tradición sociocultural rural e indígena, el de las bandas, cuya territorialización se traslapa social y simbólicamente sobre el espacio comunitario, nuevas expresiones y delimitaciones que la comunidad condena y rechaza.

Y resulta interesante que esta desaprobación también surge de las mismas bandas, uno de los miembros de una banda comentó que un señor en la comunidad de Tanleab 2 dijo que la comunidad ya estaba progresando “porque ya había cholos” a lo

que el joven comentó que eso era todo lo contrario, pues el que ya hubiera cholos no significaba que la comunidad este progresando (tal vez el joven no entendió el probable sentido sarcástico del comentario del señor). En este sentido y en contraste con los “cholos”, hay una suerte de desaprobación por las actitudes y las formas de comportarse de ellos, pues en comparación con esa banda de “cholos” ellos son tranquilos y no causan problemas. Hace dos años la tienda comunitaria fue robada y la gente de la comunidad infería que los jóvenes de las bandas eran los culpables.

Es así que el discurso desaprobatorio que la comunidad expresa sobre las bandas de jóvenes es adoptado por los mismos miembros de las bandas en tanto se diferencian del *otro* grupo, de la *otra* banda, en tanto no practican y rechazan los aspectos negativos que se les atribuyen de pendencieros, es decir, al mismo tiempo que tratan de no ser estigmatizados por la comunidad también se contrastan con la otra banda antagónica. Así en la misma dinámica contrastiva de las bandas se refleja la misma tensión que su arribo ha provocado dentro del esquema moral de la comunidad.

Pero dicha pertenencia también se construye desde el espacio comunitario-local, a través de la particularidad y complejidad de las relaciones intracomunitarias las cuales cada vez más son impregnadas por los influjos de procesos más amplios como la migración de sus miembros.

Aunque considero que la identidad étnica no se restringe al espacio territorial o histórico en que se inscribe la comunidad indígena, en el caso de los migrantes el espacio local sigue siendo parte importante de su definición como individuos y grupo. Pero la identidad vista como un proceso constante e inacabado se desarrolla de forma diversa y contextual a través de la cual los grupos o los individuos reelaboran sus marcos de relaciones sociales y su posición dentro de estas y del grupo o sociedad a los que pertenecen. Es aquí donde la migración se convierte en un momento específico en

que algunos miembros sobre todo los más jóvenes de Tanleab han adoptado y desarrollado nuevos referentes de *identificación* intragrupal como las bandas.

En este caso considero que la migración –así como la influencia de los *mass media* y sus imágenes de las “gangas” “clicas” “pandillas” “cholos”, pues también gustan de ver las películas que tratan sobre ellas- esta jugando un papel crucial en el cambio sociocultural de esta comunidad pues las bandas -vistas como consecuencia negativa y directa de la movilidad geográfica de los jóvenes- implican relaciones cara a cara entre migrantes y no migrantes en las cuales se expresan o manifiestan nuevas formas de interacción social e intergeneracional que por definición son tensas y conflictivas ya que principalmente está en juego el cuestionamiento de los valores sociales tradicionales de respeto y autoridad que los jóvenes deben hacia los mayores, y que se expresa también en el choque que supone ante los mayores la demarcación simbólica del espacio social que los jóvenes hacen de la comunidad.

Pero finalmente, es a través de las bandas que los jóvenes generan nuevos referentes de pertenencia intracomunitaria a un nivel generacional, es decir nuevas identidades juveniles y grupales que implican nuevas formas de relaciones sociales donde la defensa de un espacio, el cual definen como “barrio”, denota relaciones agresivas de interacción social, además de nuevos códigos de valores. Es así que los jóvenes de Tanleab configuran nuevas maneras de vivir el espacio y de organizarlo, y en el cual practican nuevas formas de interacción social y sobre todo de grupalidad, que son significativas solamente para ese sector de la comunidad pero que inevitablemente la impactan en su totalidad.¹⁵²

¹⁵² Hay que considerar que la pertenencia de los jóvenes a estas bandas y sobre todo la continuidad de las mismas muy probablemente será determinado por el mismo ciclo de vida de sus miembros.

CONCLUSIONES

*Carece de sentido concebir una identidad sustancial,
cuando sólo hay conjuntos múltiples de elementos que forman síntesis,
más o menos establemente organizados,
cuyo ser depende de las interacciones [...]*
PEDRO GÓMEZ, LAS ILUSIONES DE LA 'IDENTIDAD'...

Antes que llegar a certezas definitivas este proceso de investigación me permitió reflexionar acerca de las diferentes maneras en que los tenek de Tanleab se posicionan como sujetos sociales en la ciudad y en la comunidad de origen, lo cual también he relacionado con la persistencia y cambio sociocultural que experimentan pues están en constante diálogo con las sociedades de las que forman parte.

Considero que las formas de *identificación* de los tenek muestran sus propias maneras de significar y resignificar las *diferencias* y *semejanzas* que los alejan o acercan tanto al interior de sus grupos de origen -familiares, parientes y paisanos- como fuera de ellos -otros indígenas y mestizos-, con los que los tenek interactúan material y afectivamente, relaciones que a momentos son armónicas y a momentos conflictivas; *diferencias* y *semejanzas* que los tenek distinguen y constatan cotidianamente ante los demás por compartir o no el lugar y región de origen, la lengua, las costumbres, los rasgos físicos, el trabajo que se desempeña, el lugar que se frecuenta, la posición socioeconómica y hasta la religión que se profesa. De esta manera los tenek se desenvuelven en la ciudad, ubicando y reubicando su propia *diferencia* pero también asumiendo todo aquello que lo *asemeja* social y culturalmente con los diversos *otros* y *nosotros*, con los cuales comparten la vida en el trabajo, en la Alameda, en la casa, en el barrio, en la iglesia y en la escuela, definiéndose situacionalmente ante todos ellos.

Así, el “ocultamiento” o la “invisibilidad” del tenek –la cual entiendo como su actual tendencia de no mostrarse abierta y organizadamente como tal-, y las cuales son señaladas por el observador, no sólo representan a momentos una estrategia conciente

para evitar el conflicto por parte del tenek, sino que también forma parte de las mismas dinámicas de las relaciones interétnicas que este desarrolla en la ciudad, pues para conseguir trabajo o comunicarse con mestizos u otros indígenas la lengua propia no le será de utilidad. Entonces, el tenek “pasa desapercibido” no sólo porque no quiere ser víctima de rechazo y discriminación, sino también porque todos aquellos elementos que lo *asemejan* (simbólicamente) a los demás, como la región de origen, la posición de clase o el idioma español, los cuales le permiten desenvolverse en la ciudad con sus diversos actores.

Pero también he destacado que las *diferencias* culturales entre los tenek y los demás actores urbanos –otros indígenas y mestizos- se hacen presentes en su vida diaria, son vividas y contrastadas a través de sus históricas representaciones sociales sobre el *otro*, ya sea indígena –otros tenek y nahuas- o mestizo, en sus prácticas, en sus elementos y símbolos, marcadores que son recontextualizados o resignificados en el marco de las nuevas relaciones que desarrollan en la ciudad.

Entonces, las representaciones del *yo* (individual y social) y las posiciones en que los tenek son reconocidos y ubicados por los *otros -diferentes o semejantes-* o en las que ellos mismos se autoreconocen, a momentos son tensas y estigmatizantes y a momentos convenientes y hasta favorecedoras del contacto e interrelación. Pero así como los tenek reconocen su propia *diferencia* también ocultan estratégicamente aquellos elementos propios que los hace “notorios” ante los *otros*, como la lengua, para no ser objeto de rechazo y maltrato.

Es por ello que en este estudio, he considerado que los tenek en el AMM se asumen como “sujetos étnicos” en tanto se asumen como pertenecientes a una colectividad socioculturalmente diferenciada – y como una minoría subordinada dentro de una estructura social (Camus, 2003)-, mediante diferentes estrategias no sólo de

afirmación sino también de *ocultamiento* de su identidad étnica; estrategias que responden a diversos contextos de *diferenciación* y *semejanza* situacional ante los actores urbanos.

De esta manera he mostrado que la propia identidad étnica de los tenek es asumida y marcada entre los diversos *nosotros* y los *otros* de acuerdo a las dinámicas de interacción urbana que desarrollan, reconociendo sus propias *diferencias* internas y externas pero también reconociendo las *semejanzas* hacia el interior y hacia el exterior de su grupo de origen, lo cual les permite posicionarse dentro y fuera de él de manera armónica, pues intentan evitar el señalamiento y la burla; posiciones que no están exentas de contradicciones o ambigüedades pues están determinadas por condiciones y procesos que asumen como propios o ajenos: 1) el mismo origen territorial –local y regional-, 2) la misma tradición cultural -localista o regionalista-, 3) las condiciones socioeconómicas -laborales y residenciales- que experimentan, 4) así como los consecuentes cambios que desarrollan -ya sea religioso, de desplazamiento lingüístico, formas de vestir y de comportarse moralmente-, así como 5) la ideología dominante que los estigmatiza.

Es en medio de esos procesos y condiciones los tenek se *diferencian* y *asemejan* con otros actores urbanos mestizos e indígenas, pues son los parámetros desde los cuales los tenek reinterpretan los marcadores, emblemas o símbolos de su *diferencia* y *semejanza* con la diversa sociedad urbana de la que forman parte.

Con esto y de acuerdo con Ariel de Vidas (2003a), considero que la *etnicidad* de los tenek, es decir, su propia conciencia de *indianidad* y sus propias *semejanzas* y *diferencias* se viven y expresan se forma interna, en las dinámicas intragrupal e intrafamiliares que desarrollan en la ciudad en los diversos ámbitos en que se desenvuelven, en las cuales reproducen algunos elementos que consideran forman parte

de su propia particularidad sociocultural; pero esta *indianidad* también es percibida desde fuera por todos aquellos con los que interactúan, ya sea de forma negativa o positiva.

Entonces, considero que la *etnicidad* de los tenek, de acuerdo al contexto en que se encuentren (lugar de origen o lugar de destino), no implica únicamente la manifestación sociocultural organizada de intereses sociales, culturales, económicos y políticos, sino también supone la relevancia de las *diferencias* culturales en las relaciones “cara a cara”, en su vida cotidiana y con los grupos *diferentes* con los que establecen relaciones materiales y afectivas, y ante los cuales marcan o no su propia *diferencia* de acuerdo a las circunstancias -competitivas o no- de su contacto.

En este sentido, considero que la propia *diferencia étnica* para los tenek en el AMM, su identidad étnica, no representa un marco de autoreconocimiento fundamental o totalizador de la vida cotidiana, y el *ocultamiento* de la propia *diferencia* es tanto una estrategia conciente para evitar el choque y el estigma, así como también es parte de las dinámicas sociales que los tenek desarrollan en la ciudad. Dinámicas en cuyas circunstancias los tenek no sólo entablan relaciones definidas por la *diferencia* o lejanía ante los *otros* -sean mestizos u otros indígenas- sino también entablan relaciones definidas por la *semejanza* y la cercanía con ellos; por tanto, mostrarse como *diferentes* no siempre es pertinente en su interacción material y afectiva con los diferentes grupos y ámbitos en los que se desenvuelven, y en los que sus propios referentes, elementos y prácticas socioculturales también pueden ser compartidos y vividos junto con *otros* indígenas y mestizos de forma cotidiana.

Entonces, desde el punto de vista de los sujetos, la identidad no es una esencia rígida e inamovible, más bien es un marco de representaciones socioculturales (“propias” y “ajenas”) de auto y heterorreconocimiento individual y colectivo, cuyos

márgenes son definidos en la interacción con los diversos *otros* y *nosotros*, y en cuyas condiciones y situaciones de contacto se desarrollan los propios procesos de persistencia y cambio sociocultural. Y es precisamente a través de las formas de *identificación* donde se puede confirmar el carácter procesual de la identidad señalado por Giménez (1993) y también dotar de fundamento analítico al estudio de la misma, pues es la interacción contextual y situacional la que da forma y contenido a los procesos identitarios y socioculturales. Así he considerado que el registro y análisis de la identidad étnica no se debe circunscribir sólo a la reproducción sociocultural hacia el interior del grupo étnico, sino sobre todo hacia el exterior de este.

Esta afirmación surge de una reflexión básica que he desarrollado en este trabajo, la definición misma del grupo de migrantes indígenas en la ciudad, en este caso de los tenek de Tanleab. Por un lado, he considerado que el *nosotros* puede delimitarse dentro de un nivel de relaciones intraétnicas exclusivamente –dentro de las cuales también hay diferencias-, pero también he considerado que el *nosotros* puede incluir a sujetos de diversos orígenes, de otros indígenas y de mestizos, entre los cuales se dan relaciones significadas por las *diferencias* y las *semejanzas*, por la *cercanía* y la *lejanía* en sus diferentes ámbitos de interacción.

Es por ello que al ubicar la realidad de los tenek de Tanleab de acuerdo a sus diferentes ámbitos de interacción considero que ha sido la perspectiva más conveniente para mostrar a un “grupo étnico” articulado y vinculado social y culturalmente con muchos *otros* grupos, ya que los tenek de Tanleab no sólo se sienten *diferentes* de esos grupos con los que interactúan sino que también pueden sentirse *semejantes* a ellos.

Y de acuerdo con esto también he mostrado que, aunque la mayoría de los tenek de Tanleab mantienen un sentido de pertenencia social y cultural a su comunidad y región de origen, a su grupo familiar y de parentesco, a una tradición de prácticas y

emblemas (local y regional), aquellos que han consolidado una estancia permanente en la ciudad son quienes muestran un mayor arraigo material y simbólico a su nuevo contexto de vida; lo cual, por un lado, supone su distanciamiento hacia los símbolos y prácticas culturales propias del grupo de origen, como aquellos que cambian de religión, en cuyos preceptos argumentan su distanciamiento del grupo por su oposición a las prácticas sociales tradicionales –como la ingesta de aguardiente- (Grupo 4), es decir, se *diferencian* contextualmente del grupo original en tanto se relacionan más intensamente con un grupo religioso no católico (minoritario); y por otro lado, también supone una mayor intensidad de relaciones y sentido de pertenencia a grupos urbanos como el caso de aquel que tiene vínculos familiares con mestizos y el cual significa a través de el uso exclusivo del idioma español y por el mismo origen de nacimiento en la ciudad, lo cual no necesariamente lo aleja del grupo de origen con el cual sigue manteniendo relaciones en la ciudad y participa en la organización de viajes para regresar juntos a Tanleab (Grupo 3).

Aquí me parece importante considerar el papel que la lengua desempeña como un poderoso elemento cultural e ideológico para marcar, desde arriba (sociedad dominante) y desde abajo (sociedades indígenas) la *diferencia* cultural; y como tal el lugar estructural, ideológico, simbólico y emotivo que el idioma propio tiene en las representaciones sociales tanto dentro de la sociedad de destino como de la sociedad de origen para definir socialmente los parámetros de pertenencia o de alejamiento del indígena al grupo. Es decir, la lengua es significativa en la realidad (comunicativa y simbólica) de la gente y por ello hay que considerar su abandono o desuso como un indicador primigenio de cambio sociocultural, de distanciamiento del grupo y tradición sociocultural de origen, los cuales, desde esta perspectiva, dejan de ser considerados como propios, más bien de origen; origen que cada vez más queda en la distancia y el

tiempo. Entonces, desde esta perspectiva, considero que dejar de hablar la lengua y de enseñarla a los hijos -lo cual también sucede el lugar de origen- supone un cambio sociocultural determinante para algunos migrados en la ciudad.

Con esto último no digo que los tenek se “asimilen” a la muy diversa sociedad y cultura urbanas del AMM (de las que ellos y muchos otros grupos étnicos ya forman parte), sino más bien, quiero mostrar, sin mayores pretensiones, que a través del registro y análisis de la *identificación* –la *diferencia* y la *semejanza*, hacia adentro y hacia fuera del grupo- de migrantes indígenas en un contexto urbano, se puede avanzar en el espinoso debate sobre la “asimilación” o “integración” del indígena a la así llamada sociedad nacional; pero sobre todo, con este tipo de referente empírico y perspectiva analítica también se pueden ir construyendo relaciones de mayor respeto y tolerancia hacia los grupos indígenas, referentes y perspectivas desde las cuales los *otros* no indígenas también podemos encontrar, en sus condiciones y experiencias de vida, nuestros propios reflejos, más allá del estereotipo, del prejuicio y de los discursos políticamente correctos.

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO

- 1992 *El proceso de aculturación. El cambio sociocultural en México*. Fondo de Cultura Económica, México (primera edición 1957).
- 1991 *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizo-América*. Fondo de Cultura Económica, México (primera edición 1967).

ANDERSON, BENEDICT

- 1993 *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica, México.

ANGUIANO, JOSÉ ÁNGEL

- 1997 *Los Mixtecos en Nuevo León. Una generación de conquistadores urbanos*, Consejo para la Cultura de Nuevo León, Desarrollo Integral de la Familia del municipio de Juárez (DIF Juárez), México.

ARIEL DE VIDAS, ANATH

- 2003a “La identidad étnica no corresponde necesariamente a la reivindicación indígena. Expresiones identitarias de los teenek y nahuas de la Huasteca veracruzana”, en *Vetas*, año 5, número 15, septiembre-diciembre, El Colegio de San Luis, A.C., San Luis Potosí, pp. 12-26.
- 2003b *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, A.C., Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto de Investigación para el Desarrollo, México.

ARIZPE, LOURDES

- 1978 *Migración, etnicismo y cambio económico (un estudio sobre migrantes campesinos a la ciudad de México)*, Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México, México.
- 1979 *Indígenas en la ciudad de México. El caso de las “Marías”*, Secretaría de Educación Pública, Diana, México.

ÁVILA, AGUSTÍN, BRIGITTE BARTHAS Y ALMA CERVANTES

- 1995 “Los Huastecos de San Luis Potosí”, en *Etnografía Contemporánea de los Pueblos Indígenas de México*, Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Desarrollo Social, México, pp. 9-59.

BALÁN, JORGE, HARVEY L. BROWNING Y ELIZABETH JELIN

- 1973 *Migración, estructura ocupacional y movilidad social (El caso de Monterrey)*, Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, México.

BARABAS, ALICIA M. Y MIGUEL A. BARTOLOMÉ (coords.)

- 1999 *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*. Vol. I, Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

BARTH, FREDRICK

1973 *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fondo de Cultura Económica, México.

BARTOLOMÉ, MIGUEL

1997 *Gente de Costumbre y Gente de Razón. Las identidades étnicas en México*, Siglo XXI Editores, Instituto Nacional Indigenista, México.

BARTOLOMÉ, MIGUEL Y ALICIA BARABAS

1999 *La pluralidad en peligro. Procesos de transfiguración y extinción cultural en Oaxaca (chochos, chontales, ixcatecos y zoques)*, Colección Regiones de México, Serie Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional Indigenista, México.

BERGEN ADAMS, DAVID

1991 *Las colonias tlaxcaltecas de Coahuila y Nuevo León en la Nueva España: Un aspecto de la colonización del norte de México*, Archivo Municipal de Saltillo, Saltillo.

BONFIL BATALLA, GUILLERMO

1999 *Pensar nuestra cultura, ensayos*, Alianza Editorial, México.

CAMUS, MANUELA

2003 *Ser indígena en Ciudad de Guatemala*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Sede Guatemala), Consejería en Proyectos Guatemala, Guatemala.

CANO, ADÁN

2006 *Percepciones y expectativas de padres de familias indígenas entorno a la educación escolar de sus hijos. Las familias huastecas de la Fernando A Milpa, en a zona metropolitana de Monterrey*. Tesis de Maestría en Trabajo Social, Facultad de Trabajo Social de la Universidad Autónoma de Nuevo León, San Nicolás de los Garza.

CASTILLO, JORGE

2003 *La migración indígena a Nuevo León: los mixtecos*. Tesis de Licenciatura en Sociología, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Nuevo León, San Nicolás de los Garza.

CAVAZOS GARZA, ISRAEL

1999 "Los tlaxcaltecas en la colonización de Nuevo León", en Cavazos Garza, Israel y otros, *Constructores de la nación. La migración tlaxcalteca en el norte de la Nueva España*, El Colegio de San Luis, A.C., Gobierno del Estado de Tlaxcala (Biblioteca Tlaxcalteca), México.

CHAVARRÍA, LAURA

2005 *Jóvenes inmigrantes indígenas viviendo en zonas urbanas afluentes. El caso de las empleadas domésticas, situaciones de inseguridad y violencia en Monterrey*. Tesis de maestría, Universidad de Utrecht, Holanda.

CHÁVEZ, ANA MARÍA

1999 *La nueva dinámica de la migración en México de 1970 a 1990*, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la Universidad Nacional Autónoma de México, Cuernavaca.

COMISIÓN NACIONAL PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

2006 *Perfil sociodemográfico de las mujeres indígenas en el Área Metropolitana de Monterrey*. Monterrey.

COLEGIO DE SAN LUIS, A.C., EL (COLSAN)

2005 *Padrón de Comunidades Indígenas de San Luis Potosí*, Archivos de Huehuetlán. San Luis Potosí.

DÍAZ, ADELA

2007 *La Alameda los fines de semana. Espacio estratégico de encuentro entre jóvenes indígenas*, Tesis de maestría en Artes, Facultad de Artes Visuales de la Universidad Autónoma de Nuevo León, Monterrey.

DIETZ, GUNTHER

2003 *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*, Universidad de Granada, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Editorial Universidad de Granada, Biblioteca de Humanidades / Antropología, Monográfica, España.

DURIN, SEVERINE Y REBECA MORENO

Sin fecha *Caracterización sociodemográfica de la población hablante de lengua indígena en el Área Metropolitana de Monterrey*, en Séverine Durin (coord.), *Entre luces y sombras. Indígenas en Monterrey*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México, Mimeo.

DURIN, SÉVERINE, REBECA MORENO Y CECILIA SHERIDAN

2007 “Rostros desconocidos. Perfil sociodemográfico de las indígenas en Monterrey”, en *Trayectorias*, año IX, número 23, enero-abril, Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Autónoma de Nuevo León, Monterrey, pp. 29-42.

DURIN, SÉVERINE

2007 “Entre luces y sombras. Nahuas, tenek, ñhañhu y wixaritari en el Área Metropolitana de Monterrey”, conferencia impartida en el Coloquio Nacional de Estudiantes de Posgrado en Antropología Social, 7-9 de marzo.

2006 “¿Nuevos rostros? Poblaciones indígenas en Nuevo León. Redes sociales y reproducción étnica”, en Isabel Ortega Ridaura (coord.), *El Noreste Reflexiones*, Fondo Editorial Nuevo León, Monterrey, pp. 151-168.

2003a “Nuevo León, un nuevo destino de la migración indígena”, en *Actas*, número 4, julio-diciembre, Universidad Autónoma de Nuevo León, Monterrey, pp. 66-69.

2003b “Indígenas urbanos en la zona metropolitana de Monterrey”, en *Vetas*, año V, número 15, septiembre-diciembre, El Colegio de San Luis, A.C., San Luis Potosí, pp. 67-85.

EMBRIZ OSORIO, ARNULFO

1995 “Los Kikapúes”, en *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región Noroeste, Guarijíos, Kukapúes, Mayos, Mixtecos, Pápagos, Pimas, Seris, Tarahumaras, Tepehuanos del Norte, Yaquis*, Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Desarrollo Social, México, pp. 53-80.

EPSTEIN, A.L.

1978 *Ethos and identity*. Publicaciones Tavistock, Londres.

ESPINOZA, VÍCTOR

1998 *El Dilema del retorno. Migración, género y pertenencia en un contexto transnacional*. El Colegio de Jalisco, EL Colegio de Michoacán, México.

FARFÁN OLIMPIA, JORGE CASTILLO E ISMAEL FERNÁNDEZ

2005 “Los otomíes: identidad y relaciones interétnicas en la ciudad de Monterrey”, en Miguel Bartolomé (coord.), *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, Tomo I, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 311-358.

2004 “Las manifestaciones de la fe. El “Santuario” de Guadalupe en Monterrey”, en *Cathedra*, revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Nuevo León, Cuarta época, Año IV, núm. 8, primer semestre, San Nicolás de los Garza, pp. 108-122.

2003 “Territorialidad indígena: migrantes mixtecos y otomíes en Nuevo León”, en Alicia M. Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio: simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, Tomo III, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 331-393.

2001a “Identidad y conversión religiosa de los inmigrantes otomíes”, en *Cathedra*, revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Nuevo León, Nueva época, Año 1, núm. 3, septiembre-diciembre de 2001, San Nicolás de los Garza, pp. 77-86.

2001b “Los indios de Nuevo León. Textos para su historia”, en *Antropología*, Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia, “El Norte de México: una mirada”, Nueva época, núm. 63, julio-septiembre, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 35-40.

FARFÁN, OLIMPIA Y JORGE CASTILLO

2001 “Migrantes mixtecos. La red social y el sistema de cargos”, en *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, núm. 11, otoño, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Monterrey, pp. 169-186.

FARÍAS, CARMEN

2003 *Estudio etnográfico de un grupo nahua asentado en las márgenes del río la Silla, Guadalupe. N.L. 2003*, Tesis de Licenciatura en Antropología, Centro Educativo Universitario Panamericano, Monterrey.

GALL, OLIVIA

2004 “Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas sobre México”, en *Revista Mexicana de Sociología*, Año LXVI, núm. 2, abril-junio de 2004, Instituto de

Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 221-259.

GARCÍA-ROJAS, GUSTAVO

2003 “Migración y desmemoria. La ciudadanía étnica en Monterrey”, en *Trayectorias*, Año V, núm. 12, mayo-agosto, Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Autónoma de nuevo León, Monterrey, pp. 76-88.

GARCÍA, ROBERTO

2003 *Monterrey y Saltillo, hacia un nuevo modelo de planeación y gestión urbana metropolitana*, El Colegio de la Frontera Norte, Universidad Autónoma de Coahuila, México.

1995 “San Pedro Garza García: área residencial y de servicios”, en Gustavo Garza Villarreal (coord.), *Atlas de Monterrey*, Gobierno del Estado de Nuevo León, Universidad Autónoma de Nuevo León, Instituto de Estudios Urbanos de Nuevo León, El Colegio de México, México, pp. 355-361

GARCÍA, ROBERTO Y GUSTAVO GARZA

1995 “Monterrey: centralidad urbana”, en Gustavo Garza Villarreal (coord.), *Atlas de Monterrey*, Gobierno del Estado de Nuevo León, Universidad Autónoma de Nuevo León, Instituto de Estudios Urbanos de Nuevo León, El Colegio de México, México, pp. 325-331.

GARCÍA, ROBERTO Y SERGIO ORTIZ

1995 “Esquema metropolitano de uso de suelo”, en Gustavo Garza Villarreal (coord.), *Atlas de Monterrey*, Gobierno del Estado de Nuevo León, Universidad Autónoma de Nuevo León, Instituto de Estudios Urbanos de Nuevo León, El Colegio de México, México, pp. 311-318.

GARZA, GUSTAVO

1998 “Estructura urbana y gestión municipal en el área metropolitana de Monterrey”, en Manuel Ceballos Martínez (coord.), *Monterrey 400. Estudios históricos y sociales*, Universidad Autónoma de Nuevo León, Monterrey, pp. 93-127.

1995 “Crisis industrial, 1980-1988”, en Gustavo Garza Villarreal (coord.), *Atlas de Monterrey*, Gobierno del Estado de Nuevo León, Universidad Autónoma de Nuevo León, Instituto de Estudios Urbanos de Nuevo León, El Colegio de México, México, pp. 139-145.

GIDDENS, ANTHONY

2000 *Modernidad e identidad del yo: el yo y la identidad en la sociedad contemporánea*. Barcelona. Editorial Península.

GIMÉNEZ, GILBERTO

2000 “Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural”, en Rocío Rosales Ortega (coord.), *Globalización y Regiones en México*, Programa de Estudios Universitarios para la Ciudad, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, Miguel Ángel Porrúa Editorial, México.

1996 “Territorio y cultura”, en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, época II, volumen II, número 4, diciembre, Colima, pp. 9-30.

1993 “Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa”, en Guillermo Bonfil Batalla (coord.), *Nuevas identidades culturales en México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, pp. 23-54.

GONZÁLEZ, FELIPE Y TONATIUH ROMERO

1999 “Robert Redfield y su influencia en la formación de científicos mexicanos”, en *Ciencia Ergo Sum*, julio, volumen 6, número 2, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, pp. 211-216.

GONZÁLEZ SÁNCHEZ, ISABEL

1980 “Sistemas de trabajo, salarios y situación de los trabajadores agrícolas, 1750-1810”, en Enrique Florescano (coord.), *La clase obrera en la historia de México, de la Colonia al Imperio*, Siglo XXI Editores, México, pp. 125-172.

GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, LUIS

1991 “Terruño, Microhistoria y Ciencias Sociales”, en Pedro Pérez Herrero (comp.), *Región e historia en México (1700-1850) Métodos de análisis regional*, Instituto Mora, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 23-36.

HIRABAYASHI, LANE Y TÉOFILO ALTAMIRANO

1991 “Culturas regionales en las ciudades de América Latina: un marco conceptual”, en *América Indígena*, volumen LI, número 4, octubre-diciembre, Instituto Indigenista Interamericano, México, pp. 17-48.

HUERTA PRECIADO, MARÍA TERESA

1966 *Rebeliones indígenas en el noreste de México, en la época colonial*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Serie Historia XV, México.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA

2005 *II Censo General de Población y Vivienda*, México.

2004 *Anuario Estadístico de San Luis Potosí 2004*, Gobierno del Estado de San Luis Potosí, México.

2001 *XII Censo General de Población y Vivienda 2000, Nuevo León, Tabulados Básicos*, México.

1997a *Censo de Población y Vivienda 1995, Resultados definitivos, Tabulados básicos*, México.

1997b *Censo 1995 de Población y Vivienda, Nuevo León, Perfil Sociodemográfico*, México.

1991 *XI Censo General de Población y Vivienda 1990, Nuevo León, Resultados definitivos*. Tomo I, México.

1986 *Estadísticas Históricas de México*. Tomo I, México.

LESTAGE, FRANÇOISE

1998 “Crecer durante la migración, socialización e identidad entre los mixtecos de la frontera norte (Tijuana, baja California)”, en Raquel Barceló y Martha Judith Sánchez (coords.), *Diversidad étnica y conflicto en América Latina, Migración y etnicidad. Reflexiones teóricas y estudios de caso*, Volumen III, Plaza y Valdés Editores, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 217-235.

LOMNITZ, LARISSA

2003 *Cómo sobreviven los marginados*, Siglo XXI Editores, México (decimoquinta edición).

LOMNITZ, CLAUDIO

1992 *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*. Joaquín Mortiz, México.

MARTÍNEZ, REGINA Y GUILLERMO DE LA PEÑA

2004 “Migrantes y comunidades morales: resignificación, etnicidad y redes sociales en Guadalajara” en Pablo Yanes, Virginia Molina y Oscar González (coords.), *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad*, Universidad de la Ciudad de México, México, pp. 89-149.

MARTÍNEZ, REGINA

2004 “Las múltiples caras de la muerte: un estudio sobre la resignificación cultural en migrantes otomíes en Guadalajara”, en *Estudios de cultura otopame*, 4, Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 99-125.

MASSEY, DOUGLAS, JORGE DURAND, HUMBERTO GONZÁLEZ Y RAFAEL ALARCÓN

1991 *Los Ausentes. El proceso social de la migración internacional en el occidente de México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Alianza Editorial, Colección Los Noventa, México.

MORALES, GALDINO

2005 *Monografía del municipio de Huehuetlán*. Crónica municipal, Ayuntamiento de Huehuetlán 2003-2006, Huehuetlán.

MORENO, REBECA

Sin fecha “Representaciones sociales de los indios en la prensa de Nuevo León: *El Norte* 1986-2006” en Séverine Durin (coord.), *Entre luces y sombras. Indígenas en Monterrey*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Consejo Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México, Mimeo.

OEHMICHEN, CRISTINA

2005 *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la ciudad de México*, Programa Universitario de Estudios de Género e Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, México.

2001 “Espacio urbano y segregación étnica en la ciudad de México”, en *Papeles de Población*, abril-junio, número 28, Centro de Investigación y Estudios avanzados de la Población de la Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, pp. 181-197.

OLVERA, JOSÉ JUAN

2002 “Migración indígena a la alza” en *La Onda*, Edición Noreste. Número 4, año 1, marzo, Monterrey, pp. 8-9.

PÉREZ RUIZ, MAYA LORENA

2003 “El estudio de las relaciones interétnicas en la antropología mexicana”, en José Manuel Valenzuela Arce (coord.), *Los estudios culturales en México*, Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, pp. 116-207.

POZAS, MARÍA DE LOS ÁNGELES

1995 “Guadalupe: zona habitacional”, en Gustavo Garza Villarreal (coord.), *Atlas de Monterrey*, Gobierno del Estado de Nuevo León, Universidad Autónoma de Nuevo León, Instituto de Estudios Urbanos de Nuevo León, El Colegio de México, México, pp. 332-339.

PRIETO, NYDIA

1997 *La participación de los niños, las niñas y los adolescentes indígenas en las tareas productivas de su familia para la conformación de su identidad social*, Tesis de Licenciatura en Psicología Social, Facultad de Psicología de la Universidad Autónoma de Nuevo León, Monterrey.

RAMONES, JOSUÉ

1995 “El mercado de trabajo”, en Gustavo Garza Villarreal (coord.), *Atlas de Monterrey*, Gobierno del Estado de Nuevo León, Universidad Autónoma de Nuevo León, Instituto de Estudios Urbanos de Nuevo León, El Colegio de México, México, pp. 196-205.

RIVERA, SALVADOR

1995 “General Escobedo: reserva habitacional”, en Gustavo Garza Villarreal (coord.), *Atlas de Monterrey*, Gobierno del Estado de Nuevo León, Universidad Autónoma de Nuevo León, Instituto de Estudios Urbanos de Nuevo León, El Colegio de México, México, pp. 362-368.

RODRÍGUEZ GARCÍA, MARTHA

1998 *La guerra entre bárbaros y civilizados. El exterminio del nómada en Coahuila, 1840-1880*, Centro de Estudios Sociales y Humanísticos A.C., Colección Expedientes Itinerantes, Saltillo.

1995 *Los indios de Coahuila durante el siglo XIX*, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista (Historias de resistencia y exterminio, Historia de los pueblos indígenas de México), México.

RODRÍGUEZ, WENDOLÍN

2002 *La reconstrucción de la identidad en indígenas migrantes. Un estudio de caso: los mixtecos en Juárez, Nuevo León*, Tesis de Licenciatura en Historia, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Nuevo León, San Nicolás de los Garza.

ROJAS, GEORGINA

2004 “Barrio La Alianza, Monterrey, Nuevo León”, en Hipólito Rodríguez Guerrero (coord.), *Los barrios pobres en 31 ciudades mexicanas. Estudio de Antropología Social. Tomo I. Síntesis, Noreste y Norte*, Secretaría de Desarrollo Social, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, México, pp. 8.7-8.56.

ROMER, MARTA

- 2001 “Identidad étnica y transmisión del idioma a los hijos de las familias migrantes indígenas en la Ciudad de México”, en *Antropología*, Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Nueva época, núm. 61 enero-marzo, Instituto nacional de Antropología e Historia, México, pp. 35-39.
- 1998 “Transmisión del idioma materno en las familias de migrantes indígenas” en *Antropología*, Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Nueva época, núm. 51, julio-septiembre, Instituto nacional de Antropología e Historia, México, pp. 13-18.
- 1982 *Comunidad, migración y desarrollo. El caso de los mixes de Totontepec*, Instituto Nacional Indigenista, México.

RUBIO, MIGUEL ÁNGEL, SAÚL MILLÁN Y JAVIER GUTIÉRREZ (coords.)

- 2000 *La migración indígena en México*, Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México, Instituto Nacional Indigenista, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Serie Migración Indígena, México.

RUVALCABA, JESÚS

- 1995 “Huastecos de Veracruz”, en *Etnografía Contemporánea de los Pueblos Indígenas de México*, Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Desarrollo Social, México, pp. 61-102.

SALINAS, MARTIN

- 1990 *Indians from the Rio Grande Delta. Their role in History of Southern, Texas and Northeastern Mexico*, University of Texas Press, Estados Unidos.

SÁNCHEZ, MARTHA JUDITH

- 1998 “Procesos de reproducción de la identidad étnica en la segunda generación de migrantes”, en Raquel Barceló y Martha Judith Sánchez (coords.), *Diversidad étnica y conflicto en América Latina, Migración y etnicidad. Reflexiones teóricas y estudios de caso*, Volumen III, Plaza y Valdés Editores, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 237-253.

SECRETARÍA DE INDUSTRIA Y COMERCIO (SIC)

- 1971 *XI Censo General de Población y Vivienda 1970*.

VALENCIA ROJAS, ALBERTO

- 2000 *La Migración Indígena a las Ciudades*, Estado del Desarrollo Económico y Social de los Pueblos Indígenas de México, Serie Migración Indígena, Instituto Nacional Indigenista, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, México.

VALLE, JULIETA

- 2005 “Fuimos campesinos... somos macehuales. Aristas de las identidades étnicas en la Huasteca”, en Miguel A. Bartolomé (coord.), *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, Volumen IV, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 59-130.
- 2003a “Reciprocidad, jerarquía y comunidad en la tierra del trueno (La Huasteca)”, en Saúl Millán y Julieta Valle (coords.), *La comunidad sin límites. Estructura*

social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México, Volumen II, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 221-324.

- 2003b “Hijos de la lluvia, exorcistas del huracán: el territorio en las representaciones y las prácticas de los indios de la Huasteca”, en Alicia M. Barabás (coord.). *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, Volumen II, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 161-219.

VILLARREAL, DIANA

- 2003 “Dinámicas metropolitanas y fracturas en la región noreste de México”, en Diana Villarreal, Dominique Mignot y Daniel Hiernaux (coords.), *Dinámicas metropolitanas y estructuración territorial. Estudio comparativo México-Francia*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 127-168.
- 1995 “La situación de la vivienda”, en Gustavo Garza Villarreal (coord.), *Atlas de Monterrey*, Gobierno del Estado de Nuevo León, Universidad Autónoma de Nuevo León, Instituto de Estudios Urbanos de Nuevo León, El Colegio de México, México, pp. 258-266.

VIZCAYA, ISIDRO

- 2001 *Tierra de Guerra Viva. Invasión de los indios bárbaros al Noreste de México 1821-1885*, Academia de Investigación Humanística, A. C, Monterrey.
- 1987 “El fin de los indios lipanes”, en Mario Cerutti (coord.), *El noreste. Siete estudios históricos*, Universidad Autónoma de Nuevo León, Monterrey, pp. 51-89.

ZÚÑIGA, VÍCTOR

- 1995 “El crecimiento migratorio, 1960-1990”, en Gustavo Garza Villarreal (coord.), *Atlas de Monterrey*, Gobierno del Estado de Nuevo León, Universidad Autónoma de Nuevo León, Instituto de Estudios Urbanos de Nuevo León, El Colegio de México, México, pp. 190-195.

HEMEROGRAFÍA

El Norte, Avisos de Ocasión, 3 de julio de 2007.

REFERENCIAS ELECTRÓNICAS

COMISIÓN NACIONAL PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

- 2005 http://cdi.gob.mx/ini/perfiles/perfiles/teneek/02_ubicacion.html (consulta: 29 de junio de 2005).
- http://cdi.gob.mx/ini/perfiles/perfiles/teneek/03_historia.html (consulta: 29 de junio de 2005).

http://cdi.gob.mx/ini/perfiles/perfiles/teneek/04_identidad.html (consulta: 29 de junio de 2005).

http://cdi.gob.mx/ini/perfiles/perfiles/teneek/05_demografia.html (consulta: 29 de junio de 2005).

http://cdi.gob.mx/ini/perfiles/perfiles/teneek/06_migracion.html (consulta: 29 de junio de 2005).

http://cdi.gob.mx/ini/perfiles/perfiles/teneek/07_economia.html (consulta: 29 de junio de 2005).

GÓMEZ GARCÍA, PEDRO

Sin fecha “Las ilusiones de la ‘identidad’. La etnia como pseudoconcepto”,

Universidad de Granada, España, en *Naya*

(http://www.ugr.es/%7Eplac/G14_12Pedro_Gomez_Garcia.html) (Consulta: 3 de septiembre de 2007).

GONZÁLEZ, JOAQUÍN

1997 *Contenidos sociológicos y política indigenista en México (1920-1980)*,

Cuadernos de Trabajo, Num. 1, abril, Instituto de Investigaciones en Educación de la Universidad Veracruzana,

(www.uv.mx/dei/P_formacion/Diplomado/abstrac_conferencia/texto_1.htm#_ftnref1) (consulta: 8 de abril de 2007).

GLUCKMAN, MAX

1958 “Análisis de una situación social en Zululandia Moderna. La organización social”, en uam-antropologia.info/web/articulos/gluckman1958pdf (consulta: 7 de noviembre de 2007).

ORDOÑEZ CIFUENTES, JOSÉ EMILIO

Sin fecha “Etnocidio antropológico: la versión de la antropología cultural norteamericana sobre los indios de Guatemala”, en *Biblioteca Jurídica*

(<http://www.bibliojuridica.org/libros/1/148/15.pdf>) (consulta: 8 de abril de 2007)

SÁNCHEZ, MARTHA JUDITH

2005 “Algunos aportes de la literatura sobre migración indígena y la importancia de la comunidad”, Centro para la Migración y el Desarrollo de la Universidad de Princeton, Serie Documentos de Trabajo, #05-02o, en *Princeton University* (<http://cmd.princeton.edu/papers/wp0502o.pdf>) (consulta: 8 de abril de 2007)

REFERENCIAS DE ENTREVISTAS AUDIOGRABADAS

E-01 HOMBRE (ESPECIALISTA RITUAL)

2005 Entrevistado por el autor, 14 de noviembre, Tanleab 1, Huehuetlán, San Luis Potosí.

E-02 HOMBRE (PROMOTOR CULTURAL)

2005 Entrevistado por el autor, 18 de diciembre, Huichihuayán, Huehuetlán, San Luis Potosí.

E-03 MUJER CON EXPERIENCIA MIGRATORIA AL AMM

2005 Entrevistado por el autor, 21 de diciembre, Tanleab 2, Huehuetlán, San Luis Potosí.

E-04 HOMBRE CON EXPERIENCIA MIGRATORIA AL AMM (ESTUDIANTE DE NIVEL PROFESIONAL)

2005 Entrevistado por el autor, 21 de diciembre, Tanleab 2, Huehuetlán, San Luis Potosí.

E-05 HOMBRE CON EXPERIENCIA MIGRATORIA AL AMM

2005 Entrevistado por el autor, 21 de diciembre, Tanleab 2, Huehuetlán, San Luis Potosí.

E-06 ENRIQUE (SEUDÓNIMO)

2006 Entrevistado por el autor, sesiones: 7 de julio, 18 de julio, 6 de octubre, Apodaca, Nuevo León.

E-07 ARMANDO (SEUDÓNIMO)

2006-2007 Entrevistado por el autor, sesiones: 9 de julio de 2006, 14 de enero de 2007, Monterrey, Nuevo León.

E-08 ESTELA (SEUDÓNIMO)

2006-2007 Entrevistado por el autor, 10 de julio de 2006, 14 de enero de 2007 Monterrey, Nuevo León.

E-09 GRACIELA (SEUDÓNIMO)

2006 Entrevistado por el autor, 11 de julio, Apodaca, Nuevo León.

E-10 JOSUÉ (SEUDÓNIMO)

2006 Entrevistado por el autor, 8 de octubre, General Escobedo, Nuevo León.

E-11 FERNANDO (SEUDÓNIMO)

2006 Entrevistado por el autor, 9 de octubre, General Escobedo, Nuevo León.

E-12 BRUNO (SEUDÓNIMO)

2006 Entrevistado por el autor, 13 de octubre, Monterrey, Nuevo León.

E-13 PASTOR BAUTISTA

2006 Entrevistado por el autor, 13 de octubre, General Escobedo, Nuevo León.

FUENTES

- Fuente 1. Mapa del Área Metropolitana de Monterrey, Guía Roji, 2003.
Fuente 2. Censo General 2004-2006 de la Comunidad de Tanleab, municipio de Huehuetlán, San Luis Potosí, proporcionado por el Comisariado de Bienes Comunales.
Fuente 3. Información proporcionada por el Comisariado de Bienes Comunales de Tanleab.
Fuente 4. Lista de las fiestas patronales del Ayuntamiento de Huehuetlán.

Miembros del hogar que están fuera de la comunidad
Hoja 2

Relación con el encuestado	Nombre	Sexo	Edad	Escolaridad	Estado civil	¿Habla teenek?	Lugar de nacimiento (loc, mpio, est)	Religión	Destino (col, mpio, est)	Año de partida y tiempo de estancia, vive con parientes o paisanos	Ocupación ¿es comunero (a)?	¿manda dinero o cosas? ¿cada cuándo? ¿cuánto?
1												
2												
3												
4												
5												

