

LO TEPEHUA EN SU DIFERENCIA

Etnología en la sierra otomí-tepehua¹

David Lagunas Arias*

EL CONTEXTO

La tentativa es reflexionar acerca de la realidad de un objeto, así como sobre la producción de ese objeto, los mitos, tópicos y lugares comunes que

* Centro de Investigaciones del Estado de Hidalgo, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

¹ Ésta es una versión de la ponencia presentada en noviembre de 2000 en el XI Encuentro de Investigadores de la Huasteca en Xalapa (Veracruz). La investigación antropológica sobre los tepehuas de Huehuetla se inició en septiembre de 2000, apoyada por el Centro de Investigaciones sobre el Estado de Hidalgo (Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo). Realizó trabajo de campo continuado y sistemático sobre aspectos como la cosmovisión, rituales funerarios, parentesco e identidad.

el antropólogo aplica o, en su caso, obvia. Mi objeto de estudio, una comunidad de tepehuas de la ciudad de Huehuetla y Barrio Aztlán (Hidalgo), podría parecer un tema de lo más corriente en el panorama de estudios sobre grupos indígenas en México. Es más, resulta “políticamente correcto” en estos momentos en que empieza a hacerse visible “lo indígena”, tras la marcha de los zapatistas, en una puesta en escena, espectacularizada y dramatizada, de la acción política de aquellos grupos considerados como marginales o periféricos en la sociedad mexicana. “Lo indígena” se está redefiniendo, no sólo externamente (los enfoques científicos) sino internamente, puesto que las propias comunidades están reinventándose siendo partes activas, dentro de sus limitaciones,

en la gestión de los procesos de globalización.

La escasez etnográfica acerca de los tepehuas, en concreto en la Huasteca hidalguense, tiene su correlato en el desdén de la historia antigua no sólo respecto de los tepehuas, sino también de los otomíes y nahuas de la Huasteca (Ochoa, 1989: 13), lo cual constituye un indicador de la poca relevancia que “lo tepehua” suscita en el ámbito académico. Sobre los tepehuas, el último trabajo monográfico de la entidad fue el de Williams (1963). Otros trabajos son los temáticos de Gessain, 1938; 1952-1953, sobre Huehuetla o el etnográfico, por lo sencillamente descriptivo, de Guerrero, 1986, sobre otomíes y tepehuas de la Sierra Madre Oriental de Hidalgo. En la tradición antropológica existen grupos etnografiados exhaustivamente y otros menos, lo cual obedece no sólo al criterio particular de los investigadores (especialmente el criterio de relevancia cultural: estudiar una cultura por aquello que nos llama la atención) sino a cuestiones de otra índole. En todo caso, los tepehuas han vivido no al margen de la historia, sino en la historia, y poseen sus propias representaciones sobre su identidad como comunidad, vinculadas a la estructura social que las ha generado.

Los tepehuas de Huehuetla² constituyen un grupo minoritario en el estado de

Hidalgo.³ Su particularidad reside en que están concentrados en la cabecera municipal, así como en el cercano Barrio Aztlán. Son, en este orden, un grupo urbano que suscita un enfoque diferente, lejos de los modelos preconcebidos sobre sociedades rurales y/o campesinas. En este sentido, Leeds (1994: 116) propone romper la dicotomía rural/urbano señalando que la sociedad rural es tan urbana como la industrial, ya que es parte del orden social global y cuenta con instituciones mediadoras como la Iglesia, el gobierno o el comercio que hacen circular personas, dinero, información, comida y otros bienes (Leeds, 1994: 53). Por tanto, Huehuetla podría ser el paradigma de un mundo diverso que abre sus vías a los productos materiales y simbólicos de la modernidad.

caña de azúcar, pero a causa del clima semicálido subhúmedo se obtiene poco rendimiento de maíz y frijol, además de que los suelos son poco profundos y escasamente fértiles, el relieve es irregular, la pedregosidad y las pendientes pronunciadas. En la ganadería predomina el bovino para carne y leche en las laderas de las sierras; el porcino, el cual se adapta bien a las unidades domésticas; y en menor medida el caprino, a pesar de las altas temperaturas y la alta humedad; las aves de corral, como reserva alimentaria (carne y huevos); el ovino ocupa un lugar secundario, al igual que otros productos pecuarios minoritarios como la miel y cera de abeja. La pesca sólo se concentra en un periodo muy corto del año, ya que la sobreexplotación y la contaminación del río Pantepec han reducido las capturas. La caza es relativamente poco importante.

³ En el municipio, según los datos del INEGI de 1995, la población de 5 años y más que hablaba una lengua indígena era de 10 696 otomíes, 1 874 tepehuas y 129 de otros. En el caso de la lengua tepehua, a nivel estatal la población que lo hablaba era de 1 974, lo que da cuenta del carácter reducto-concentrador de lo tepehua del municipio.

² El municipio de Huehuetla colinda al norte con el estado de Veracruz-Llave; al este con los estados de Veracruz-Llave y Puebla; al sur con el estado de Puebla y el municipio de Tenango de Doria; al oeste con los municipios de Tenango de Doria y San Bartolo Tutotepec. Según el INEGI (1997), 83.6% de la población ocupada del municipio se dedica al sector primario. Los cultivos agrícolas comestibles principales son café, maíz, frijol y la

Así pues, la tentativa es una primera aproximación a la realidad de la identidad de los tepehuas, quienes, como grupo humano que no se ajusta a los cánones de la comunidad alejada y circunscrita a un contexto no-urbano, plantean la necesidad de encararse con una "realidad" que nos sobrepasa y que, inevitablemente, es generadora de problemas. Y será mediante el planteamiento de estos problemas (y no sus soluciones) que la metodología podrá guiar la investigación. De ahí que mi acercamiento a "lo tepehua" no parta de la premisa de que la metodología debe ser perfecta (cuando así ocurre, el análisis suele reducirse a un mero ejercicio intelectual), sino que cabe dar mayores oportunidades a la realidad social, proporcionando un cierto margen de maniobra y creatividad.⁴ La cosmología antropológica suele prefigurar a la cultura identificándola como la forma de vida de un grupo humano, el cual se presume que posee una serie de características, de rasgos objetivables que le son propios y se concretan en una determinada área (un cronotopos). Esta premisa subyacente en el imaginario antropológico supone que cuando estudiamos un grupo humano particular o diferente, estamos tratando con la noción de área cultural, de comunidad o de grupo étnico, en definitiva, con "culturas" (en un sentido nomotético) con

unos rasgos funcionalmente integrados.

Los enfoques recientes en antropología parecen digerir con menos dificultades el cambio social, los procesos de transición cultural y pervivencia de culturas periféricas (de hecho, ese tipo de investigaciones están en trance de convertirse en "la niña bonita" de la disciplina). En las etapas anteriores de la disciplina, según Kearney (1996: 134), se presuponía que dichos procesos de cambio alteraban el ordenamiento cultural, buscando lo específico en lo tradicional (como opuesto a lo moderno y equiparable a la distinción entre rural y urbano) en los rasgos del pasado o en la sustitución de estos últimos por otros en los procesos de modernización o aculturación. El objeto de estudio eran los otros y no el nosotros. Ahora, hablar de los otros es, con mayor motivo, hablar de nosotros. Y frente a la visión reduccionista tradicional que integra la particularidad y la diferencia en moldes preconcebidos, "lo tepehua" continúa existiendo, presentado nuevos problemas y nuevas creaciones que siempre sorprenden. En nuestro caso, "lo tepehua" no puede sino arrojar datos relevantes por la propia complejidad de su articulación en el seno de una sociedad compleja.

Mi misión como antropólogo, enviado por la sociedad dominante, era aquella que Geertz (1997: 29) señalaba: "Por muy remotos que sean los escenarios, la misión del antropólogo es la de responder siempre a la misma pregunta: ¿qué clase de hombres son esos? En este sentido, mi diálogo con los informantes parte de la premisa de que ellos poseen su propio conocimiento acerca de su cultura, de lo que un antropólogo es y de lo que va a hacer entre ellos, lo cual es significativo

⁴ El objeto de la vida académica es generar guías metodológicas cada vez más perfectas y aplicables, pero con ello se dejan menores oportunidades a la realidad social, no proporcionándose ningún margen de maniobra y creatividad. Un método más aplicable y sistemático que otros presentaría la paradoja de que, a mayor utilidad, quizá reflejaría una menor realidad, es decir, podría perderse de vista de qué sujetos estamos hablando.

para el desarrollo de la investigación. Por otro lado, el enfoque de esta cultura, como de cualquier otra, ha de tener presente que, como subraya Anta (1998: 12), Occidente ha exotizado con demasiada frecuencia el mundo indígena americano, que en realidad nada tiene de exótico y sí mucho de cotidiano. Recuerdo que en la presentación de un libro de una reconocida antropóloga sobre gastronomía de un grupo indígena uno de los asistentes, estudiante de antropología y buen conocedor de la región indígena, me hacía notar que todo lo que la conferenciante estaba exponiendo acerca de la alimentación era en parte cierto, porque según él no todos los indígenas preparaban suculentos platos de venado ni tenían a los tejones tabuados. Lo que el estudiante me estaba mostrando era lo sencillo que era, desde las posiciones de poder académico, esencializar las culturas y establecer el inventario de los rasgos propios de cada una, de forma conclusiva. Éste es un ejemplo de la labor de “vigilancia epistemológica” (Bourdieu, 1984) que remite al poder institucional en la producción del saber, justo lo opuesto al “arte por el arte” o la “ciencia por la ciencia”. En efecto, la tentación en la recolección de datos y la construcción del objeto antropológico es esencializar formas culturales como típicas de una sociedad. García-Canclini (1991: 63) anota que aunque la reflexión hermenéutica y la posmoderna no han calado en América Latina, en los últimos años se ha iniciado un movimiento de recuperación de las voces del pueblo (historias de vida, talleres literarios, rescate cultural de obreros y campesinos, etc.), para mostrar la “expresión auténtica” de los grupos subalternos.

En todo caso, una cosa es estudiar los hechos, identificarlos y analizarlos, en suma, “construirlos” mediante una teoría (explicativa o interpretativa), asumiendo que el producto de la representación (el modelo que tiene el antropólogo de lo que es real) muchas veces no coincide con la representación que tienen de la realidad sociocultural los miembros de la realidad estudiada; y otra cosa muy distinta es que se produzca el efecto de la “exageración de la cultura” (Boon, 1990). El problema es que un cierto enfoque positivista-funcionalista subyace en muchas de las etnografías como cosmología, a veces velada, otras negada, pero presente al fin y al cabo, siendo una idea recurrente dividir una etnografía de comunidad en sus temáticas sociales, económicas, religiosas, etc. Precisamente, uno de los pilares del positivismo antropológico es el dogma durkheimiano de la integración social. Una de las principales críticas de las que ha sido objeto es que cuando dicho positivismo se convierte en radical y absoluto fracasa ante el tratamiento de opiniones alternativas, al considerarlas ejemplo de integración no plena. Sin embargo, es evidente que existen otras opciones, las cuales pueden motivar un cambio de costumbres y de orden social. Por ello, los análisis tópicos de comunidades no logran todavía despegarse de esa sensación de finiquitad que empobrece la realidad estudiada, y no pasan de ser aproximaciones poco creativas.

REPRESENTACIONES

De entre los discursos acerca de la identidad del ser tepehua, uno de los más re-

currentes entre los propios tepehuas era el que atribuía a los maestros de la escuela (educados según el sistema escolar hegemónico) la responsabilidad de haber desculturizado a los tepehuas: “los maestros cambiaron las cosas: dejar el calzón, usar zapatos y la lengua se olvidó”, dice don Julio, un informante tepehua crítico con la sociedad que lo rodea. Pero, paradójicamente, en los últimos años los maestros fueron los impulsores de la redefinición de las costumbres que ellos habían contribuido a disolver. Sus esfuerzos fueron más voluntaristas que realistas para don Julio: “Un día los maestros se vistieron con el traje típico tepehua y se pasearon por el pueblo, pero los vecinos no cesaron de avergonzarlos diciéndoles ‘ya es carnaval’. Los profes manejan el dialecto pero como avergonzándose de su origen. Ahora lo añoran. Podemos vestir traje pero la cuna, el origen, no se olvida”. La ambigüedad estructural de los maestros emparentaría su situación con otros procesos similares observables en otras comunidades. Por ejemplo, Dietz (1999: 307-311) registra cómo los maestros purépechas se habían convertido en hombres marginales, seres híbridos, por su situación indefinida entre dos mundos (mestizos/purhépechas) con lealtades diversas (en función de beneficios simbólicos o económicos). Roosens (1989: 151), en su análisis sobre la creación y recreación de la identidad, afirma que la paradoja en el sistema escolar es que si la educación de las culturas inmigrantes o periféricas se hace en el lenguaje y en los valores de la cultura dominante, esa cultura hegemónica se convierte en un objeto para los niños, lo cual permite observarla a cierta distancia, y to-

mar conciencia de las diferencias y la preservación de la cultura propia. Esteva (2000: 87) propone que el argumento de fondo es que los indígenas conforman comunidades “atrasadas” en relación con la cultura nacional y todas las ayudas que reciben están dirigidas a la asimilación del modelo de vida dominante, el modelo urbano. *De facto* es así, aunque el poder posee mecanismos para demostrar a la ciudadanía que también se preocupa por la salvaguarda de las costumbres indígenas, al concebirlas como una parte del folclor de la nación. La idea de que la educación es la única vía posible para el desarrollo de las comunidades que no han subido al tren del progreso es parte de los discursos del poder, pero, aunque no puede ser de otro modo (“la cultura los liberará”), obvia que la escuela, junto con la Iglesia o la familia han sido los motores para la uniformación de las conductas bajo proyectos políticos específicos.

El intento fallido de los maestros de reavivar algo que parecía muerto podría ser la expresión paradigmática de esas iniciativas pseudo-culturalistas de las que hablaba Marc Augé (citado por Kilaini, 1996) para significar los intentos llevados a cabo “con el pretexto de la eficacia, o más sencillamente por la ausencia de un real proyecto cultural y social. Estas iniciativas generalmente reducen la legitimidad de las reivindicaciones de la autenticidad a valores momificados, recurriendo, por ejemplo, a una concepción idealista de la cultura” (Kilaini, 1996: 35). La idea que los maestros tenían de su propia cultura estaba anquilosada en las imágenes tópicas, de las que seleccionaban aquellos diacríticos susceptibles de comunicar mayor valor simbólico. Desde

otro enfoque, el voluntarismo de los maestros no sería sino la expresión de las “luchas simbólicas” (Bourdieu, 1998: 137): representaciones, individuales o colectivas, destinadas a hacer ver o hacer valer ciertas realidades. En este caso, visibilizar objetivamente “lo tepehua”. Los maestros, por otro lado, contribuyeron a reforzar el planteamiento de que “lo tepehua” también podía ser una “marca de autenticidad” capaz de generar admiración y financiamiento por parte del resto de los poderes sociales, económicos y políticos, al mostrarse como poseedores de unas tradiciones únicas y merecedoras de un espacio privilegiado en el gran almacén de supervivencias de las sociedades complejas. Algo que apunta al tópico popular de que ciertas particularidades culturales, como danzas, fiestas, tradiciones que no pasan por el tamiz de lo folclórico, es decir, gestionadas por los poderes dominantes del Estado, están destinadas a su destrucción. En el caso que nos ocupa, algunas de las tradiciones tepehuas, sobre todo las danzas festivas, sólo podrían recrearse (“rescatarse”, en el lenguaje del poder político y los media) por medio de la subvención económica, manteniéndolas así en forma precaria y provisional.⁵

El ejemplo muestra cómo ciertos símbolos emblemáticos de la identidad tepehua pueden ser manipulados, recreados o simplemente abandonados, sin que por ello la conciencia étnica desaparezca, porque en el fondo, como expresaba don Julio, la cuna, el origen, no se olvida. Cuan-

do encendí mi grabadora para hablar con doña Anita, otra de mis informantes, le propuse que hiciera un recorrido por su vida y que rememorara los aspectos de la identidad tepehua que ella creyera relevantes. Pues bien, doña Anita se refirió a que su padre nunca le había pegado, y a las celebraciones de las fiestas de los santos de cada persona del barrio, y acabó por explicar cómo había cambiado la música, pasando de las bandas a los grupos actuales. Doña Anita no reparó en ningún momento en que estaba hablando acerca de la vida y las costumbres de “gente del idioma” (tepehua), ni fue ella la que introdujo los aspectos que yo interpretaba como los que definen la identidad tepehua (el carnaval, la lengua o los ritos funerarios). Doña Anita venía a confirmar que la referencia al pasado, los ancestros y la memoria era suficiente para sustentar una identidad (véase Clifford, 1995).

Aunque la lengua y la indumentaria entre los tepehuas iban perdiendo su poder simbólico, como diacríticos de un nosotros frente a un ellos, lo cual para Bonfil (1990: 79) correspondería a un proceso de etnocidio y desindianización (un concepto demasiado problemático), la realidad era más ambigua. En efecto, la cuestión no es reductible a un dualismo teleológico resistencia/acomodación, en que la identidad de las personas quede sujeta en la práctica a una oposición binaria (ser tepehua/tradicional o ser mexicano/moderno). De manera que la formación de la identidad de las personas y los grupos, en diversos espacios de actividad, comprende el poder integrador del Estado y la economía en la modernidad, lo que conlleva la dispersión de la identidad per-

⁵ De hecho, algunos tepehuas mencionan que los hombres y mujeres jóvenes y adultos no visten la indumentaria típica por causa del alto costo del género textil y su elaboración, que debe ser encargada a terceros.

sonal o grupal en múltiples fragmentos de identidades superpuestas (Marcus, 1998: 63). El hecho de que los tepehuas, los adultos y los jóvenes, hayan abandonado el vestuario étnico no parece sino corresponder a uno de los niveles posibles del concepto "asimilación". Siguiendo a Clifford (1995: 374), en este caso, una asimilación superficial, de tipo conductual, que ha ocurrido en muchos otros contextos culturales de contacto con Occidente; pero que no ha de confundirse con una asimilación cultural, que implica la alteración (y supresión) del sistema de valores y actitudes, a partir de la adopción de un sistema de creencias de una sociedad externa. Antes que de asimilación cabría hablar de aculturación (pero ¿qué pueblo o cultura del planeta no la ha experimentado, en mayor o menor grado?), de préstamos de materiales culturales (religiosos, estéticos, lingüísticos, etc.) que se reordenan en otro contexto cultural, resignificándose.

Sin duda, la complejidad de las identidades en un mundo globalizado exige un tratamiento no finiquitante. Uno de los tópicos acerca de la identidad es que la pertenencia étnica es un rótulo que marca un nosotros, y que se activa dependiendo del contexto, el cual se relaciona con la historia, la etnia, la economía, etc. En el fondo, como sugeríamos, está latente un proyecto político. Por ello, los tepehuas no se reconocen como otros porque son diferentes, sino porque tienen un proyecto político propio. En realidad los elementos comunes a tepehuas, otomíes, nahuas y otros grupos de la Huasteca son tan o más significativos que otros elementos diferenciales. Por tanto, los límites identitarios obedecen más a proyectos que a

diferencias reales. Como precisa Jociles (1997), la variable independiente en los análisis de movilizaciones étnicas no la integran los rasgos diacríticos (es decir, el bagaje cultural o la herencia cultural), sino la existencia de intereses compartidos y/o de un proyecto colectivo por parte de un sector prominente del colectivo al que se pretende movilizar.

Aunque damos por hecho que la globalización ha afectado al sistema-mundo, la realidad es que en Huehuetla se perciben sus efectos de manera más atenuada. Algunos signos externos me inducían a pensar así: había muchas dificultades para realizar llamadas telefónicas, la mayor parte de la población no tenía acceso a computadoras o a internet (estos signos del progreso no eran visibles excepto en la presidencia municipal, donde los burócratas usaban celulares y disponían de computadoras, incluso en sus casas) y apenas llegaban periódicos. Sin embargo, observé que los jóvenes escolarizados bien podían ser los representantes de la emergente "sociedad de la información", habituados en sus constantes idas y venidas a otros centros de mayor poder al uso de las nuevas tecnologías, al consumo masivo de la televisión, de grupos musicales, etc. Los adolescentes ya practicaban con máquinas de video-juegos instaladas en locales o en aquellas que traían los feriantes en determinadas fechas. ¿Acaso estos jóvenes formarán parte de las clases medias decadas que contribuirán al desarrollo de la región?

La penetración de signos propios del mundo globalizado era desigual. Los usos y los hábitos estaban arraigados hasta el punto que la introducción de un café-musical en la ciudad, donde se podía co-

mer hamburguesas al mismo tiempo que escuchar música moderna, fue un fracaso. El café abrió en 1997 y tuvo que cerrar a los pocos meses por falta de público. Ninfa, mi vecina, opinaba que la gente no le hizo caso porque decían: ¿para qué voy a gastar en hamburguesas o en perritos calientes si los podemos hacer en casa? Una de las cosas que mejor reflejaba la introducción del mundo en los hogares era la televisión. Aunque apenas se sintonizaban dos o tres canales públicos, los huehuetlenses consumían televisión de forma creciente. Las telenovelas eran uno de los programas favoritos (sobre su influencia en los públicos, véase Escudero y Verón, 1997). Las diferencias de clase eran distinguibles entre aquellos que podían pagarse televisión privada y aquellos que no. Como detalla Augé (1997: 40), una de las grandes divisiones del mundo actual, y que refleja la desigualdad económica, se manifiesta en el ámbito urbano entre aquellos que disponen de televisión por cable y aquellos que cuentan con televisión de antena.

¿DE QUÉ HABLAMOS?

Era muy común que mis colegas antropólogos se refirieran a los tepehuas como un objeto de estudio poco atrayente, pues según ellos estaban experimentando un proceso de extinción cultural, lo cual, si no era el factor, sí era uno de los factores principales del desinterés académico por realizar trabajo de campo entre ellos. Podríamos preguntarnos, irónicamente, con Clifford (1995: 378), cuál es el límite de mezcla y tolerancia para establecer la extinción o la permanencia de los supues-

tos rasgos objetivos de una cultura, y qué criterio aplicar (¿cuantitativo o cualitativo?). Sin embargo, la lengua tepehua seguía siendo un diacrítico cultural de primer orden, al menos en los discursos emic, y eso era lo importante, pues los antropólogos saben que no importa si una lengua está muerta o en estado fosilizado si es símbolo de identidad. Aunque la indumentaria ya sólo era característica de los ancianos y ancianas, los discursos acerca de la identidad de las personas estaban lejos de acomodarse a la imagen de una comunidad homogénea, con unos rasgos funcionalmente estructurados, pero sí se percibía una actitud distintiva de querer ser tepehuas, de mantener una identidad diferencial. Las biografías de mis informantes, a partir de la recolección de historias de vida, mostraban de una manera más significativa que el carnaval, las mayordomías o los rituales funerarios (aquello que es más fácil de ver y apreciar) eran las representaciones colectivas más recurrentes acerca de “lo tepehua”. La gente reconocía un antes y un ahora y extraía un sentido de la vida en relación consigo mismos y con los otros, y lo hacían de un modo menos esencializante de lo que suelen hacerlo los antropólogos. Los rituales vinculados con esos símbolos eran expresión de la etnicidad tepehua, de la voluntad y aceptación de ser un nosotros frente a un ellos. Y, significativamente, el retorno periódico de los emigrantes a Huehuetla en ocasión de la fiesta de la Candelaria, del Día de muertos o del carnaval era una forma de celebración de la identidad tepehua. Los rituales asociados a estas festividades (y otros propios del ciclo calendárico y vital) representaban un sincretismo entre creencias católicas

y populares, ejecutadas primordialmente por curanderos y por las señoras del liado⁶ (que jugaban un destacado papel como especialistas rituales), y que daban cuenta de un respeto y devoción a la tierra.⁷

Un hecho a resaltar era que Huehuetla estaba sufriendo un proceso acelerado de descapitalización. Algunos tepehuas entendían que la única salida a la situación era retomar popularmente las políticas estatales y federales de promoción turística en boga para atraer capitales al estado y al país. Así pues, el turista pasaba a ser algo así como la imagen especular y fantasmal que debía traer la riqueza a la región, ya que la desgracia de Huehuetla era no formar parte de los circuitos (comerciales) turísticos. Sin embargo, ya se habían implementado estrategias para beneficiar a la ciudad con la llegada de los visitantes: la alianza matrimonial con maestras y maestros llegados de los grandes centros como el Distrito Federal o Pachuca, que posibilitaba el ascenso social, o las visitas constantes de estadounidenses de raíz protestante que regularmente realizaban estudios lingüísticos (y pagaban por la información) para traducir los textos bíblicos al tepehua. Sobre esto último, habría que decir que la Biblia no sólo es producto de la fetichización de la palabra escrita por parte de los poderes dominantes, sino que ejerce una función de dominación de forma mágica, para parafrasear a Taussig (1987: 264). Naturalizada como el libro del Señor, pone

la magia en manos de la gente que ésta domina. Lo mismo sucede con los libros de leyes escritos en papeles oficiales. Y estos acervos llegan a ser el símbolo de todos aquellos civilizados, cristianos y del Estado en sí mismo.

Así que la gente se había acostumbrado a demandar apoyo económico a los visitantes (lo cual, en vista del contexto social, no es éticamente criticable), y todos mis informantes, tarde o temprano, me hacían la misma pregunta: “¿Usted nos va a apoyar con algo?”. En una procesión a la que asistí, cuando apenas sabían de mí en la ciudad, las mujeres se reunieron en un círculo al ver mi intención de hacer fotos y me pidieron que diera dinero al padre para la rehabilitación de la parroquia; en mis primeras fiestas la banda de música, el trío, me pedía dinero para las cuerdas del violín y las guitarras; hasta Vicente, un albañil al que conocí en una fiesta y cuya amistad creí libre de contraprestaciones, me preguntó si traía dinero para él. Las protestantes norteamericanas, los programas institucionales asistenciales y de apoyo a las tradiciones y la caída en picada del café (uno de los medios de subsistencia principales), entre otros factores, contribuían a construir mi propia imagen de proveedor de recursos en potencia (un licenciado como yo debía traer dinero, y más si venía de España, pues podía pagar un boleto de avión, lo cual es inaccesible para la mayoría de los mexicanos).

El poder político posee los mecanismos necesarios para mantener dependientes a las comunidades, por medio de las ayudas asistenciales bajo una apariencia de solidaridad, lo cual contribuye también, de algún modo, a mantener la paz social.

⁶ Mujeres ancianas que todavía vestían el traje étnico y hablaban la lengua tepehua.

⁷ Aunque el respeto por la tierra es un tópico que reifica y esencializa las identidades indígenas.

García García (1996) mostraba en su análisis sobre los procesos sociales, políticos y económicos de la minería en Asturias, que los poderes, tanto individuales como institucionales, echaban mano del paternalismo como una estrategia para atraerse a los mineros en condiciones de trabajo de extrema dureza. El paternalismo no sería sino una forma de seducción, cuyos resultados son divergentes según el contexto social donde se produce. De cualquier manera, toma formas diversas ya que las respuestas a la dominación paternalista se articulan en función de las limitaciones que el contexto político determina. En todo caso, y aunque suene a tópico, la descapitalización del campo es un fenómeno que no sólo afecta a Huehuetla, sino a una gran parte de las áreas periféricas de México; y provoca que la dependencia de las ayudas asistenciales sea cada vez mayor, así como un incremento de la migración por motivos económicos, lo cual puede ser observado como ilusión circunstancial (si hiciéramos un corte sincrónico) o como fenómeno permanente. El Estado-Nación contempla lo indígena como una cuestión de asistencia social, que contrasta con el objetivo de las políticas estatales surgidas de la Revolución Mexicana; Eduardo Nivón (Anta, 2000) evalúa que en los años veinte y con el cardenismo se pretendía incorporar al indio en un proyecto de modernización del Estado: la cuestión básica era la integración, sin matices, y no la política de asistencia social y de distribución de los recursos que imperan ahora.

LO TEPEHUA

Sin duda, las definiciones acerca de “lo tepehua” eran una amalgama de perspectivas, las cuales estaban en relación con la posición que el informante ocupaba en la estructura social y con su propio punto de vista. Pero también era interesante analizar los mecanismos a partir de los cuales el poder político, que registra y censa, inscribe de manera conclusiva a los sujetos en las categorías sociales oficiales y en las definiciones acerca de quién era y quién no era tepehua. Uno de los funcionarios del Instituto Nacional Indigenista de la región otomí-tepehua me explicaba que para el INEGI es indígena oficialmente el que habla lengua o es hijo de persona que la habla. El Instituto Nacional Indigenista considera indígena a aquel que muestra formas culturales y una organización interna particular. Si para unos representantes oficiales la fórmula lengua es igual a cultura (véase sobre este tema Fabietti, 1996: 71-91) era el criterio determinante, para los otros, en cambio, eran los supuestos rasgos funcionalmente estructurados. En ambos casos, el poder oficial definía “lo tepehua” en forma de discursos casi divinos, pretendidamente objetivos, legítimos y universales (Bourdieu, 1998: 139).

Los propios tepehuas tenían su opinión al respecto de los puntos de vista oficiales, como don Julio, siempre incisivo:⁸ “El INI nos prometió rescatar, pero se pien-

⁸ Con don Julio el diálogo era imprevisible. Cuando yo esperaba que me contara historias personales él se dedicaba a la crítica política del Estado y del gobierno y su posición hacia *la raza tepehua*. Don Julio decidía casi siempre de qué iba a tratar la conversación.

san que es para acaparar políticamente. Con las dos danzas que desaparecieron, los tambulanes y pastores por Navidad, el INI compra el vestuario y sueldo, los controla el gobierno. También nos controlan con Procampo, Progresas, el café, las becas... para tener controlados, entorpecidas sus mentes. La gente ya no quiere trabajar". En todo caso, la cuestión se revuelve hacia la sociedad emisora de la dependencia económica, que recapitula toda la ideología asistencial euroamericana respecto del Tercer Mundo y las comunidades pobres o marginadas. Ferrán Iniesta, experto africanista, solía preguntarse en sus apariciones en los medios de comunicación por el trasfondo de la ayuda o la solidaridad con el Tercer Mundo: a riesgo de parecer partidario de un marxismo trasnochado, planteaba una de dos: 1) que estamos conformes con nuestro sistema occidental, y las ayudas al Tercer Mundo son parte de una actitud caritativa, de raigambre cristiana, o 2) que como no podemos luchar contra el sistema occidental, entonces redimimos a "negros" o "indios". Así pues, la cuestión de "lo tepehua" recapitula cinco siglos de marginación y persecución, ya que ellos son el producto de la relación que la cultura dominante ha establecido con los pueblos desfavorecidos social y económicamente. Iniesta sugería una ruptura: desconectarnos de esta política de dominación, lo que posibilitaría no sólo la formación autónoma de los pueblos marginados sino el reconocimiento por parte de la academia y del gran público de la necesidad de que Occidente ponga fin al paternalismo fácil.

Por otro lado, la exclusión y el antagonismo entre la cultura nacional dominan-

te y la identidad tepehua alcanzaba a otros sectores sociales como los mestizos, pues en la ciudad la marginación cultural era paralela a la explotación y marginación social. Como telón de fondo a los discursos acerca de la identidad tepehua (como elemento aglutinador) asomaban divisiones económicas que reflejaban relaciones de clase:⁹ funcionarios de la presidencia municipal, comerciantes (abarroteros, hotelaría, restaurantes, cantinas, etc.), jornaleros, propietarios de huertas de café, albañiles, maestros, y otras ocupaciones, algunas de ellas dispuestas a activarse simultáneamente con otras. Los propios tepehuas concebían la ciudad dividida (simbólicamente) en tres espacios fronterizos: los de abajo o los del río (los más pobres), un espacio intermedio (los tepehuas modernizados) y los de la plaza para arriba (los mestizos).

Existía una serie de rasgos culturales, símbolos pensados y actuados, que ayudaban a definir una identidad, un nosotros, y en el interior de la comunidad emergía una jerarquización y estratificación por la cual cada grupo realizaba juicios de valor (véase Barth, 1969: 27). Los tepehuas respecto de otros grupos (otomíes, mestizos, etc.), y a la inversa, pero también entre los propios tepehuas, con la distinción entre los más modernos y los del río, aquellos que parecían adaptarse a las influencias externas y aquellos que parecían mostrarse más tradicionalistas.¹⁰ El universo tepehua se encontraba

⁹ Me refiero a la clase en sí definida por las relaciones sociales de producción y consumo, según Marx, no a la clase para sí que implica una conciencia de una identidad así formada.

¹⁰ Tomo esta distinción desde una perspectiva émic, subrayando su carácter simplificador. Estra-

fragmentado por diferencias simbólicas, correlato de una distancia política y económica en relación con las definiciones acerca de los estilos de hacer y de decir. Las definiciones de este tipo, producto de las relaciones objetivas de poder entre los sujetos, reforzaban la desigual distribución de los privilegios. Quizá el rechazo cultural a “lo tepehua” de ciertos tepehuas no hacía sino mistificar la injusticia social hacia sectores desfavorecidos de este colectivo, inscribiendo una distancia social mediante una estigmatización cultural. El marcaje de los otros en un mismo nosotros reflejaba el marco sociopolítico y económico de la diversidad tepehua. Encontraba sujetos instalados en el aparato político de poder y también otros sumidos en una extrema pobreza. Además de esa diversidad interna, Huehuetla era un caleidoscopio de culturas: los tepehuas, otomíes, nahuas, totonacos y mestizos poseían una tradición de interrelación estrecha en la región,¹¹ aunque la tendencia era que esta diversidad fuera estrechándose cada vez más.

tificación y jerarquía son procesos consensuales en los que todas las partes se fusionan: los tepehuas son políticamente dominantes en el municipio, mientras que los otomíes lo son numéricamente; en términos económicos la diferenciación no está tan clara, pues tanto tepehuas como otomíes están expuestos a procesos similares de marginación y explotación; desde el punto de vista social, los tepehuas gozan de mayor prestigio pues son quienes viven en la ciudad, no en comunidades, lo cual es percibido como un signo de modernización.

¹¹ Ya reflejada en las historias populares sobre el origen de Huehuetla, como don Julio señalaba: “Cuando llega la raza tepehua, llega al pueblo, le sorprende el pueblo de Huehuetla, pero ya estaba formado el pueblo. Llegaron al cerro y dijeron: la ‘axaán’, lugar de casas. El otomí dijo que era un

Los usos lingüísticos reflejaban asimismo diferencias simbólicas. Los tepehuas expresaban su propia dominación e imposición cultural frente a mí: “Tú eres gente de razón” —me decían—, lo cual se vinculaba a la distinción racial, esencialista, entre mestizos e indígenas. Sin embargo, esta diferenciación era sólo una parte de los procesos de marcaje identitario y no podía aclarar por sí sola las dinámicas y la complejidad de los mismos. De hecho, don Julio refería que después de la Revolución Mexicana, en las décadas de los veinte y los treinta, llegaron a establecerse en una parte de la ciudad personas de habla española. Pero afirmaba que en esa parte “sí habían tepehuas, dos o tres familias entre gentes de razón. Esto es como una división, un estigma... pero es que habían esos tepehuas con mucho dinero. No tiene mucho sentido”. Así es como don Julio cuestionaba la distinción gente de razón/indígena como puramente ideológica, ya que la realidad resultaba ser contradictoria. En don Julio a floraba, explícitamente, la “ansiedad etnicista” (véase Fischer, 1991: 269-319) al remitirse al pasado para afirmar la identidad del presente (y del futuro), cuando además hablaba del proceso de destrucción que su raza había experimentado. Al igual que doña Anita evocaba el

lugar que se asemeja a una guitarra vieja, ‘mabida’. Llega el nahua, lo mismo hace, esa expresión, un pueblo viejo ‘huehuetlali’, y de ahí nace el nombre actual. A lo mejor llegó primero el nahua... pero quién fundó no sé... Una raza que desaparece por el norte de Ixmiquilpan, se cree fundador a los pamés, que ellos fundaron el pueblo porque las razas ya vienen de la desaparición de esas sectas” [refiriéndose a la tradición bíblica de la separación de las doce tribus de Israel].

pasado para entender por contraste el presente, enfatizando no tanto el fin (ser tepehua o no) como el trayecto, el proceso de naufragio y cambio cultural.

Don Fulgencio era un abogado que trabajaba en el Distrito Federal y que retornaba periódicamente a Huehuetla. Como licenciado gozaba de un gran prestigio entre los habitantes de la ciudad. Sus palabras eran sentencias. Don Julio estuvo muy interesado en que lo conociera porque él podría darme una visión más objetiva de la realidad. Don Fulgencio recordaba el antes y el ahora. Su memoria era el discurso de la pérdida: "Desde hace 50 años un 60% del tepehua se ha perdido porque la mayor parte se cruzan, ya no les enseñan a sus hijos. Tienen raíces tepehuas, pero como que se avergonzarían de su origen. Hace 50 años se conservaba más la raíz. Se ha descompuesto el habla, ya no lo hablan igual, la mitad español y la mitad tepehua". Este, como otros muchos discursos de otros informantes, enfatizaba el sistema de clasificación social de la filiación y la descendencia, lo cual me hacía pensar en las ideas pioneras de Durkheim (1996) sobre la noción de categoría respecto de los primeros agrupamientos lógicos (familiares) de los hombres, las formas elementales de clasificación social. La filiación y la idea de pureza eran símbolos puestos a significar en relación con las formas en que concebían la identidad étnica los tepehuas. Los tepehuas construían así mapas sociales al referirse a la ascendencia: "mi padre era tepehua" o "mi abuela era tepehua". Pero en las definiciones de la identidad tepehua subyacía el contraste entre la ideología nativa de la representación filiacionista y mis herramientas

conceptuales como antropólogo. Mis informantes reificaban diferencias, naturalizaban divisiones sociales en el sentido de "yo soy lo que soy porque soy de la familia tal...", aunque en otro sentido las personas también se definían por lo que hacían. El matrimonio era mixto era una de las instituciones que mejor reflejaba el carácter fluido y proteico de la identidad, y no era casual que don Fulgencio le atribuyera un efecto catalizador de la pérdida identitaria. La filiación no determinaba el matrimonio, los grupos, las identidades, se iban redefiniendo a partir del matrimonio: el grupo no se alimentaba sólo de estrategias, a lo Bourdieu, para reproducirse. Era el matrimonio, no la filiación, el que hacía cambiar al grupo, posibilitando, entre otras cosas, la movilidad social. De algún modo, los tepehuas eran tan occidentales como nosotros, pues en la parentela cognaticia se realizaba un constante trabajo de composición del grupo ligado al acto del matrimonio, agregando gente en cada matrimonio.

En suma, elementos como la lengua,¹² la costumbre, el carnaval¹³, la ascenden-

¹² Pero el uso de la lengua no se connotaba de una manera neutra. Los tepehuas señalaban que en ciertos contextos "hablar el tepehua era como rebajarse". Por tanto, la lengua era un símbolo ambivalente: por un lado, su conocimiento y uso era un orgullo y un signo de distinción; por otro, un ejemplo de inferioridad y atraso cultural.

¹³ En el proceso de resistencia a la imposición cultural uno de los elementos significativos era el papel que jugaba la Iglesia católica. Como institución impuesta por los españoles en origen, controlaba el sistema de las mayordomías y promovía entre la población la fiesta de san Benito, patrón oficial del pueblo, como la fiesta principal. Sin embargo, los tepehuas otorgaban mayor relevancia a la fiesta de la Candelaria, por ser patrona de los cafetaleros, entre otras cosas, que además coincidía con

cia, el recuerdo, eran símbolos poderosos en la lógica de clasificación social. Ser tepehua, al fin y al cabo, era un sentimiento etéreo y liviano, una manera de articular el nosotros y el ellos. La diferencia, la particularidad tepehua, existía como un complejo de retóricas y representaciones que definían unos estilos de hacer y decir. Los discursos acerca de la identidad tepehua no se referían tanto a los orígenes étnicos sino que se condensaban en las “adhesiones primordiales”, a lo Geertz (1997: 222): “La contigüidad inmediata y las relaciones de parentesco, pero también el haber nacido en una particular comunidad religiosa, el hablar una determinada lengua o dialecto de una lengua y el atenerse a ciertas prácticas sociales particulares. Estas igualdades de sangre, habla, costumbres, etc., se experimentan como vínculos inefables, vigorosos y obligatorios en sí mismos”. Así pues, encontraba una combinación de

símbolos manipulables (instrumentalizables)¹⁴ que situaban inmóvil la identidad de las personas, pero las identidades cambiaban, las fronteras étnicas eran fluidas o desaparecían, por lo cual resultaba una quimera sostener la existencia de un grupo étnico claramente delimitado. La idea era que las personas, los tepehuas, así como los otomíes o los mestizos, no eran prisioneros de los límites, pues los supuestos se transgredían. La identidad no dependía del compartir ciertos rasgos objetivos, sino que era el producto de la conciencia de sentirse diferentes, de seleccionar elementos diacríticos como símbolos de contraste. El hecho de que compartieran determinados rasgos no era la causa sino la consecuencia de las retóricas y las reificaciones culturales propias de la conciencia (y el inconsciente) de pertenecer a un grupo étnico. La identidad tepehua no era más que un momento, imperfectamente acabado, producto de una creación y recreación permanente.

el periodo del carnaval, auténtico momento de exaltación identitaria tepehua y, por extensión, local. La Candelaria y la fiesta de carnaval eran los símbolos en los cuales se concentraba mayor énfasis en los significados primarios de la identidad tepehua. Por otro lado, existía una mixtura entre la ritología propiamente católica y la tepehua, lo que daba una idea de la pervivencia, creación y recreación de elementos tepehuas propios (que la Iglesia consideraba paganos pero toleraba inevitablemente). Por otro lado, la irrupción del protestantismo con sus múltiples denominaciones da pie a reflexionar sobre los cambios culturales acaecidos. Don Julio señala al respecto: “Hemos sido atacados por las religiones opuestas, a diario”, lo que da cuenta de cómo los propios tepehuas (y todas las culturas oprimidas, minoritarias o marginadas en un sentido u otro) poseen conciencia de los procesos de asimilación y cambio cultural, y de cómo pueden responder a dichas imposiciones, hacer revoluciones y tomar decisiones imaginativa y creativamente.

¹⁴ No pretendo ahondar en la vieja polémica disyuntiva sobre la identidad, si es por definición primordial, o bien instrumental, pues probablemente ambas proposiciones, que parecen excluirse, son ciertas.

BIBLIOGRAFÍA

- ANTA FELEZ, José Luis (1998), *Atacama fin de siglo*, Jaén, Universidad de Jaén.
- (2000), “Alrededor de Guillermo Bonfil Batalla: hablando con Eduardo Nivón”, entrevista hecha por José Luis Anta Félez, en *Gazeta de Antropología*, vol. 16, Granada, pp. 16-19. www.ugr.es
- AUGÉ, Marc (1997), *La guerra de los sueños: ejercicios de etno-ficción*, Barcelona, Gedisa.
- BARTH, Frederik (ed.) (1969), *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*, Bergen/Londres, Universitets Forlaget/George Allen & Unwin.
- BONFIL BATALLA, Guillermo (1990), *México profundo: una civilización negada*, México, Grijalbo.
- BOON, James A. (1990), *Otras culturas, otros escribas: antropología simbólica en el estudio comparativo de culturas, historias, religiones y textos*, México, Fondo de Cultura Económica.
- BOURDIEU, Pierre (1984), *Homo academicus*, París, Éditions le minuit.
- (1998), *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa.
- CLIFFORD, James (1995), *Dilemas de la cultura: antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Barcelona, Gedisa.
- DIETZ, Gunther (1999), *La comunidad purhépecha es nuestra fuerza: etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en México*, Quito, Abya-Yala.
- DURKHEIM, Émile (1996), *Clasificaciones primitivas y otros ensayos de antropología positiva*, Barcelona, Ariel.
- ESCUADERO, Lucrecia y Eliseo VERÓN (comps.) (1997), *Telenovela. Ficción popular y mutaciones culturales*, Barcelona, Gedisa.
- ESTEVA FABREGAT, Claudio (2000), “Los derechos humanos, una forma de la dialéctica”, en Rafael Pérez Taylor *et al.*, *Aprender-comprender la antropología*, México, CECSA, pp. 87-120.
- FABIETTI, Ugo (1996), *L'identità etnica: storia e critica di un concetto equivoco*, Roma, La Nuova Italia Scientifica.
- FISCHER, Michael M. J. (1991), “El etnicismo y las artes postmodernas de la memoria”, en James Clifford y George E. Marcus (eds.), *Retóricas de la antropología*, Madrid, Júcar, pp. 269-319.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (1991), “¿Construcción o simulacro del objeto de estudio?: trabajo de campo y retórica textual”, *Alteridades*, vol. 1, núm. 1, México, pp. 58-64.
- GARCÍA GARCÍA, José Luis (1996), *Prácticas paternalistas: un estudio antropológico sobre los mineros asturianos*, Barcelona, Ariel.
- GEERTZ, Clifford (1997), *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- GESSAIN, Robert (1938), “Contribution à l'étude des cultes et des cérémonies indigènes de la région de Huehuetla (Hidalgo)”, *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 30, México, pp. 343-381.
- (1952-1953), “Les indiens tepehuas de Huehuetla”, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos. Huastecos, totonacos y sus vecinos. V mesa redonda Sociedad Mexicana de Antropología*, vol. XIII, núms. 2-3, México, Sociedad Mexicana de Antropología, pp. 187-211.
- GUERRERO GUERRERO, Raúl (1986), *Otomíes y tepehuas de la Sierra Oriental de Hidalgo*, Pachuca, UAEH.
- INEGI (1997), *Cuaderno estadístico municipal: Huehuetla, estado de Hidalgo*, México, INEGI.
- JOCILES, María Isabel (1997), “Discurso étnico y estrategias de movilización étnica”, *Gazeta de Antropología*, vol. 13, Granada, pp. 13-14. www.ugr.es
- KEARNEY, Michael (1996), *Reconceptualizing the peasantry: anthropology in global perspective*, Colorado, Westview Press.
- KILAINI, Mondher (1996), *Antropologia: una introduzione*, Bari, Dedalo.
- LEEDS, Anthony (1994), *Cities, classes, and the*

- social order*, Ithaca, Cornell University Press.
- MARCUS, George E. (1998), *Ethnography through thick and thin*, Princeton, Princeton University Press.
- OCHOA, Lorenzo (1989), *Huastecos y totonacos: una antología histórico-cultural*, México, Conaculta.
- ROOSENS, Eugene E. (1989), *Creating ethnicity: the process of ethnogenesis*, Newbury Park, Sage.
- TAUSSIG, Michael (1987), *Shamanism, colonialism, and the wild man: a study in terror and healing*, Chicago, Chicago University Press.
- WILLIAMS GARCÍA, Roberto (1963), *Los tepehuas*, Jalapa, Instituto de Antropología de la Universidad Veracruzana.