

ALGUNOS PROBLEMAS CON LAS CATEGORÍAS “INDÍGENA” Y “MESTIZO” EN EL MÉXICO CONTEMPORÁNEO*

ROGER MAGAZINE

RESUMEN *En este artículo, señalo algunos problemas con las categorías “indígena” y “no-indígena” o “mestizo” para el estudio del México rural. Planteo la importancia de no confundir la castellanización y otros cambios socioculturales asociados con la modernización con una transformación completa de indígena a mestizo. Cito ejemplos de comunidades rurales que ya no se clasifican como indígenas, pero que se consideran distintas a la población urbana. Además, sugiero que si nos acercamos a estas comunidades sin las suposiciones teóricas que están estrechamente ligadas a las categorías “indígena” y “mestizo”, surgen varias temáticas que han sido ignoradas en las investigaciones sobre el México rural.*

PALABRAS - CLAVE *México; etnicidad; indianidad; cambio sociocultural.*

ABSTRACT *In this article, I discuss some problems with the categories “indigenous” and “not-indigenous” or “mestizo” for the study of rural Mexico. I argue that it is important not confuse Hispanicization and other socio-cultural changes associated with modernization with a complete transformation from indigenous to mestizo. I give examples of rural communities that are no longer classified as indigenous, but whose members consider themselves distinct from the urban population. Further, I suggest that if we approach these communities without the theoretical assumptions closely linked to the categories “indigenous” and “mestizo”, a number of topics emerge that have been ignored in current research on rural Mexico.*

KEY WORDS *Mexico; ethnicity; indigenesness; socio-cultural change.*

UN PROBLEMA DE LA CATEGORIZACIÓN¹

A primera vista, la cuestión de la composición étnica de la población mexicana parece no presentar mayores problemas. En la imaginación popular tanto como en la visión dominante de las ciencias sociales, la población claramente se divide

* Este artículo presenta algunos resultados preliminares del proyecto de investigación Continuidad y Cambio Sociocultural en el México Pos-Indígena, generosamente financiado por la Universidad Iberoamericana.

¹ Algunas de los argumentos e ideas de esta sección fueron desarrollados anteriormente en Robichaux y Magazine (2007).

entre una mayoría no-indígena o “mestiza” y una minoría indígena. Además, se imagina que esta primera categoría crece constantemente a costa de la segunda por consecuencia de los supuestamente inevitables e irreversibles procesos de modernización y urbanización. Sin embargo, con casi cualquier intento de confirmar o precisar esta categorización empiezan a surgir dudas y ambigüedades. Por ejemplo, el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática – Inegi, que lleva a cabo el censo nacional, se refiere a la “población indígena”, pero reniega a contarla o definirla de forma precisa. Presenta datos porcentuales de la población que habla lenguas indígenas (7.1% en 2000) o que se auto-adscribe como tal (6.1% en 2000), pero evita dar una definición o un conteo decisivo (INEGI, 2004), situación que vuelve más confusa la categoría si consideramos que es algo arbitrario tomar en cuenta sólo la lengua y no otras prácticas socioculturales. Además, la cuestión de la auto-adscripción y adscripción impuesto por otros se complica cuando consideramos que “ser indio” para una gran parte de la población mexicana se refiere más a la pobreza y al atraso (FRIEDLANDER, 2006), a la condición de colonizado o dominado (BONFIL BATALLA, 1972) que al contenido cultural que los científicos sociales usualmente asociamos con la etnicidad.

En este artículo me enfocaré en primera instancia a estas confusiones clasificatorias: a la categorización como “no-indígena” o “mestiza” de una población significativa de mexicanos quienes no hablan una lengua indígena y tampoco se auto-adscriben como tal, pero que parecen social y culturalmente a la población usualmente clasificada como indígena. Es importante precisar que no me interesa re-categorizar a esta primera población como indígena. Más bien, quiero demostrar las ventajas para el análisis sociocultural cuando se mantiene una distancia crítica de estas clasificaciones étnicas.

La tendencia dominante de categorizar a este tipo de población como no-indígena o mestiza está estrechamente

ligada la aspiración del Estado de modernizar el país e incluir a los indígenas en este proyecto, convirtiéndolos en ciudadanos mexicanos. El esfuerzo por lograr estas metas comenzó con la implementación de la Reforma en 1857, cuando las transformaciones liberales incluyeron la eliminación de la propiedad comunal de los pueblos indígenas y su supuesta conversión en propiedad privada. Posteriormente, la Revolución Mexicana (1910-1917) buscó una modernización incluyente y, al dirigir su mirada hacia los pueblos indígenas, adoptó una serie de políticas que han sido calificadas como de “modernización” y “aculturación”. Éstas duraron una buena parte del siglo XX y se inspiraban en las ideas de los antropólogos Manuel Gamio y Gonzalo Aguirre Beltrán, quienes se hallaban influidos a su vez por figuras importantes de la antropología norteamericana como Robert Redfield. Mientras originalmente el término “mestizo” se empleó para describir la población producto de la mezcla de indígena y europea, después de la Revolución llegó a referirse al mexicano plenamente aculturado y modernizado, quien se distingue del europeo por su pasado indígena. Desde entonces, en muchos pueblos rurales se han registrado procesos de escolarización y castellanización, los índices de salud han mejorado y se han implementado servicios urbanos como escuelas, luz eléctrica, agua potable, transportes, entre otros. Desde luego, las medidas gubernamentales no explican por completo estos cambios, pues también son relevantes otros factores como la migración a las urbes y a Estados Unidos, además de los procesos locales de industrialización que han desplazado a la agricultura como actividad económica principal.

Como consecuencia de estos procesos, y en particular de la castellanización, muchas comunidades del centro y sur del país que otrora eran clasificadas en el censo como “indígenas” ahora no son categorizadas así. La población en general, incluyendo a los antropólogos, tiende a considerar a estas comunidades castellanizadas como “mestizos” o, en el

2 La región de Texcoco se ubica en la esquina noreste del Valle de México, aproximadamente a 40 km del centro de la Ciudad de México.

Sur del país, como “ladinos”. Más aún, muchos de los mismos habitantes de estas comunidades, conscientes de los cambios que han experimentando y de los prejuicios contra lo indígena, se consideran a sí mismos “civilizados”, “modernos” o “mexicanos”. Reconocen en ocasiones que sus “abuelos” eran “inditos”, pero que ellos ya no lo son. En regiones como la de Texcoco,² que es el enfoque del presente trabajo y que ha experimentado estos procesos, es posible oír que algunas personas distinguen a sus vecinos que “han avanzado menos” que ellos en tales procesos, y los señalan o estigmatizan como “cerrados” o todavía “indios”, debido a sus formas de vestir, hablar o por sus costumbres. Si supuestamente el término “mestizo” se refiere al indígena plenamente modernizado, en realidad solo es aplicado a personas de habla castellana independientemente de sus demás características socioculturales.

Sin embargo, se han registrado notables cambios reflejados en indicadores comunes como los mencionados, existen otros indicios que sugieren que el cambio lingüístico y la modernización de la infraestructura no han traído consigo una transformación completa de la organización social. Por ejemplo, hay evidencia sobre la persistencia de un derecho consuetudinario contrario al derecho nacional y sobre la vigencia de organizaciones comunitarias y grupos sociales. A su vez, manifiestan la importancia de los conceptos locales de propiedad y de control de los recursos pero ninguna de ellas está contemplada en la ley ni en las teorías de modernización y aculturación. Es decir que estas comunidades supuestamente “mestizas” cuentan con formas culturales y de organización social similares a las categorizadas como “indígenas”.

Desde la década de 1930 hay esfuerzos por encontrar categorías para distinguir este tipo de grupos de los demás referidos con el mismo término mestizo. Entre los primeros esfuerzos se encuentran las descripciones de Robert Redfield (1970) de comunidades en proceso de “transición” del folk al

urbano en Yucatán. En la década de 1940, Ralph Beals, Robert Redfield y Sol Tax (1943), al referirse a México y los países centroamericanos, contrastan el término “ladino-ización” con su concepto de “pseudo-ladino-ización” para poner en tela de juicio la profundidad del proceso de aculturación entre campesinos que siguen siendo indígenas en todo excepto en la lengua. Posteriormente, Manuel Gamio (1952) propone la categoría “indo-mestizo”, y Richard Adams (1956, 1962), con base en datos de Guatemala y otros países centroamericanos, utiliza términos como “indios tradicionales”, “indios transicionales” o “comunidades indígenas modificadas” para distinguir los diferentes procesos de “ladino-ización”, es decir, el proceso de aculturación “de indios” que se convirtieron supuestamente en “mestizos”.

Para dar cuenta de este tipo de casos, a partir de recorridos de área y de un estudio de comunidad en profundidad en la década de 1950 y 1960, Nutini e Isaac (1974) toman elementos del modelo folk-urbano de Redfield y postulan el “continuo indio-mestizo” en Tlaxcala. Para estos autores, el proceso de transformación implicaba la escolarización, la adopción del consumo de mercancías industriales y el paso de una economía agrícola a una basada en el trabajo asalariado, entre otros factores. Esta transformación por efecto acumulativo producía la secularización, la cual en Tlaxcala se expresaba como la separación de lo civil de lo religioso en el sistema de cargos. Guillermo Bonfil (1973) analizó la ciudad de Cholula como un problema de este tipo de categorización puesto que es urbana, industrial, habla español y es indígena a la vez. Este autor dio un paso importante hacia el replanteamiento de estas categorías reificadas cuando propuso que Cholula no representaba un momento de transición en lo indígena y mestizo sino un estado sociocultural relativamente estable. En un libro posterior, *México profundo* (1987), Bonfil plantea que este estado describe la vida sociocultural en gran parte del México contemporáneo.

Por su parte, Eileen Mulhare (2003) ha empleado el término “post-nahua” para describir este estado entre los habitantes de una comunidad cercana a la ciudad de Puebla donde se perdió dicha lengua en el siglo XX, pero que aun conservan formas organizativas similares a pueblos calificados como “indígenas”.

Otro problema con esta categorización surge por el uso de los pares dicotómicos como tradicional/moderno, rural/mestizo e indígena/mestizo, los cuales no son simplemente categorías científicas objetivas sino que forman parte de una ideología político-temporal. Las premisas de esta ideología estaban en la base tanto del capitalismo como del marxismo y subyacen en los proyectos de desarrollo y en la gran teoría sociológica de los siglos XIX y XX. En el imaginario nacional y sus mitos fundadores, la categoría “indígena” sirve para imaginar una cultura pura y completamente distinta a la europea que distingue a la nación mexicana de los poderes coloniales. Este papel dado a la categoría indígena implica expectativas en torno a la gente indígena contemporánea: que ayude a recordar e imaginar este estado original al mismo tiempo que siempre desilusionará y aparecerá como contaminada e inauténtica (POVINELLI, 2002). Así, cada vez que un actor se categoriza como indígena o un investigador emplea esta categoría, surge la duda si realmente lo es o si es un caso de la política de la identidad o de romanticismo. Es interesante notar, por ejemplo, que el libro de Judith Friedlander (2006), reeditado recientemente, lleva esta actitud de sospecha al extremo y plantea que no existe lo indígena en México. Por otro lado, obras como las de Bonfil Batalla (1973, 1987), donde se atreve a encontrar lo indígena incluso entre hispanohablantes, han sido ignoradas o fuertemente criticadas (véase, por ejemplo, LOMNITZ, 1992, p. 247-252, 2001, p. 263-286) como un trabajo político y no empírico. No es sorprendente entonces, que muchos investigadores hayan empezado a evitar por completo la categoría “indígena” y, junto con ella, toda la cuestión de la diferencia étnica y sociocultural, salvo en el caso de los estudios

de una minoría en zonas aisladas que es lo suficientemente exótica como para ser denominada “indígena” sin discusión.

Propongo reabrir la discusión sobre la etnicidad y la diferencia sociocultural pero alejándola de los abordajes que se preocupan por la pureza y la autenticidad. Para hacer esto es necesario un acercamiento a la población rural mexicana mirando más allá de la mezcla superficial de características socioculturales prehispánicas, coloniales y modernas. Esto es necesario para tomar en cuenta cómo la gente que estudiamos entiende y practica lo que más le importa en su vida y cómo define lo que les distingue de otros sectores de la población.

NUEVOS TEMAS Y ACERCAMIENTOS

Aunque esta cuestión de la categorización de las poblaciones es importante en sí misma, también tiene otras ramificaciones para la investigación antropológica. Al categorizar a una población como indígena o mestiza, los investigadores han supuesto una serie de temas de estudio a costa de otros temas posibles. Por ejemplo, los estudios sobre la gente clasificada como indígena tratan generalmente temas como la comunidad, el sistema de cargos, los rituales y el chamanismo/nagualismo, por mencionar algunos. Planteamos que estos temas han llamado la atención por ser exóticos y diferentes de la vida moderna urbana. Incluso, la “desaparición” de estos aspectos de la vida indígena ha sido usada como un medidor de la conversión de una población en mestiza (véase, por ejemplo, CANCIAN, 1992). Al mismo tiempo, las investigaciones sobre la población rural mestiza se enfocan en la economía campesina, la familia y la política, por considerar que éstas son los únicos aspectos que sobreviven después de la desaparición de la cultura indígena. En años recientes se ha visto una mayor flexibilización en la ubicación de estos temas como considerar los sistemas de cargos entre hispanohablantes como un vestigio de la cultura indígena y la política en-

tre la población indígena como un emergente indicador de su inautenticidad. Pero, aún así, la lista total de posibles temas no ha variado mucho. Estos temas son ejemplos de lo que Arjun Appadurai (1986) ha llamado “gatekeeping concepts” (guardianes o porteros) en el sentido de que delimitan lo que se considera temas apropiados de estudio para poblaciones particulares – en este caso la población indígena o mestiza. Así, el problema de reconocimiento ligado a las deficiencias de las categorías indígena y mestizo se traduce en un problema de entendimiento a través de estos conceptos “guardianes”.

Quisiera sugerir aquí que, al dejar de esperar lo más obviamente exótico y auténticamente “indígena”, surgen distintos objetos de estudio en la investigación de campo que están estrechamente relacionados con las maneras en que las poblaciones locales entienden sus vidas y su diferencia en relación a la gente moderna-urbana. Este abandono de los conceptos “guardianes” resulta en nuevos temas de estudio como la persona³ o el intercambio entre ellas, que también tienen potencial para contribuir al entendimiento de la vida sociocultural entre la población fácilmente reconocible como indígena.

³ Me refiero a lo que los antropólogos llaman “personhood” en inglés.

EL CASO DE LA REGIÓN DE TEXCOCO

Esta región, ubicada a dos horas de la Ciudad de México, se encuentra en la parte noreste del Valle de México y se extiende desde la orilla del lago seco de Texcoco, en el piso del Valle en el occidente, hasta la sierra de Tlaloc que divide el Valle del estado de Tlaxcala hacia el oriente. Esta ubicación de la región sobre el declive de la sierra es esencial para entender su consolidación e integración como región y estado en los tiempos prehispánicos. La cohesión política del estado texcocano fue lograda en el siglo XV a través de la construcción de un sistema de riego que dirigió el agua proveniente de los manantiales en la sierra a varios pueblos de la región (PALERM y WOLF, 1972). Partes de este siste-

ma de riego siguen en uso y todavía conectan algunos pueblos. Sin embargo, el sistema de riego está descentralizado hoy en día, de manera que sólo provee a algunos poblados, y por lo tanto es menos importante para la definición e integración de la región.

Los investigadores que han trabajado sobre la región generalmente lo han conceptualizado a través de unas divisiones topográficas. Ángel Palerm y Eric Wolf (1972) y luego Marisol Pérez Lizaur (1977), por ejemplo, dividieron la región en tres sub-zonas geográficas pobladas: la llanura, el somontano y la sierra, y una franja erosionada no poblada entre el somontano y la sierra. En la llanura, los pueblos presentan un patrón de asentamiento más denso y parecido a lo urbano y tienen poca agua para riego. Mientras se sube al somontano y luego a la sierra, es fácil encontrar cada vez más un patrón de asentamiento disperso, más agua de riego y más agricultura (PÉREZ LIZAUR, 1977). Esta división aún es útil en algunos sentidos. Aunque la agricultura está disminuyendo en importancia en toda la región, hay más en el somontano que en la llanura y todavía más en la sierra donde hay un mayor acceso a tierra y al agua para riego. Hoy en día, se puede observar cómo las personas de toda la región migran diariamente a la Ciudad de México, aunque esta práctica es un poco más frecuente en la llanura y el somontano debido a su cercanía. Además, debido a que estas sub-zonas tienen un mejor acceso a la ciudad, se han vuelto atractivas para las personas que llegan de las afueras buscando una vivienda económica que les de la posibilidad de viajar diariamente a la ciudad para trabajar.

Esta división entre llanura, somontano y sierra parece reflejar una descripción cultural de la región similar al continuum folk-urbano de Redfield (1970). Los pueblos de la sierra, por ejemplo, aparentemente por estar más lejos de la Ciudad de México están perdiendo de manera más lenta las prácticas asociadas con el mundo campesino-indígena como la lengua náhuatl y la agricultura; mientras que los pueblos de la llanura tienen una fachada más urbana, reflejada en el patrón de

asentamiento más denso y en la presencia de hispano-hablantes monolingües. Sin embargo, nuestras investigaciones sugieren que estos indicadores más obvios y comunes de la urbanización o modernización, como las actividades económicas y el idioma, no representan adecuadamente la situación global de cambio y continuidad en la región. Se ha observado que el entendimiento y práctica de la vida indígena-campesina parece estar tan viva en los pueblos de la llanura como en los de la sierra, aunque estos primeros han incorporado más de la vida urbana, de manera que su apariencia tiende más a ser de este estilo.

Por ejemplo, el aspecto urbano del pueblo de San Salvador Atenco, ubicado en la llanura de la región, puede explicar en parte la errónea suposición del gobierno acerca de que los miembros de esta comunidad iban a actuar como individuos que tratarían a sus tierras como mercancías, vendiéndolas para la construcción de un nuevo aeropuerto en 2001. Con el levantamiento del pueblo de Atenco en contra del proyecto del aeropuerto, las autoridades pronto descubrieron una cultura campesina-indígena detrás de esta apariencia urbana. Otro ejemplo del contraste entre una apariencia urbana y una realidad más compleja en la llanura es Chiconcuac. Este pueblo del mismo estado es un gran centro industrial, que además de tener un mercado de ropa que atrae compradores desde Centroamérica, cuenta con sucursales de los bancos más importantes del país. Sin embargo, continúa resaltando el hecho de que los residentes emplean gran parte de sus ganancias en la expansión de su sistema ritual de fiestas (PÉREZ LIZAUZ y ZAMORA WASSERMAN, 2010). Además, el acercamiento para hacer trabajo de campo en los diferentes pueblos de la región nos ha reflejado en muchos casos cómo los pueblos de la llanura son más “cerrados” a los extraños, en el sentido de desconfianza o sospecha (San Salvador Atenco es un buen ejemplo de este caso), en comparación con los del somontano y la sierra. Mientras, generalmente suponemos que los pueblos más aislados son los más cerrados, en este caso

parece que el hecho de estar más cerca de la ciudad y por lo tanto tener más contacto con extraños ha aumentado el sentido de desconfianza en estos pueblos de la llanura texcocana.

Si se realiza una comparación con otras regiones rurales del país, se podrá observar que es principalmente por este contacto con la capital, de manera directa o indirecta, que muchas de las señas típicas de la vida campesina o indígena están ausentes, particularmente en la llanura y el somontano pero también en la sierra. Por ejemplo, como ya se mencionó, hay cada vez menos producción agrícola para consumo o venta, y cada vez más empleo en actividades asociadas con lo urbano, como el trabajo asalariado y el comercio. Incluso cuando las viejas actividades agrícolas de la región han sobrevivido toman una forma nueva y menos ligada al campo. Por ejemplo, el cultivo de la flor fue una actividad importante de algunos pueblos hasta hace 20 o 30 años, mientras que en la actualidad estos agricultores o sus descendientes se han convertido en comerciantes o, más específicamente, en floristas que compran su flor en la ciudad para arreglarla y venderla para fiestas en la región. Por otra parte, a mediados del siglo XX la ganadería en ranchos era una actividad importante para la zona, pero los hombres que allí trabajaron en su niñez hoy en día se dedican a practicar la engorda de ganado, una actividad realizada en establos cerrados y que poco tienen que ver con el espacio abierto asociado con el campo.

Además de la desaparición de la agricultura, el indicador más común de lo indígena – el idioma – ha casi desaparecido de la región; sólo las generaciones mayores en los pueblos de la sierra siguen hablando náhuatl. Este cambio se debe en parte a que las oportunidades de trabajo en la cercana ciudad son una motivación para aprender el español y adoptar una apariencia urbana. Sin duda, la oferta laboral es también una motivación para proveer a los niños de una educación formal y en español; asimismo los recursos provenientes de la ciudad han facilitado la construcción de una infraestructura escolar, la cual continúa

estando ausente en los pueblos más aislados y pobres de otras regiones.

Al mismo tiempo que la vida en la región parece altamente urbanizada en muchos sentidos, es posible decir también que ha quedado relativamente despoblada y des-urbanizada. En comparación con las zonas peri-urbanas que eran más accesibles durante el momento de mayor crecimiento de la Ciudad de México entre 1950 y 1980 (como Ecatepec, Chalco o Ciudad Netzahuacoyotl), la región de Texcoco estuvo relativamente aislada por el lago seco antes de la apertura de la autopista. Sólo empezó a recibir migración desde la ciudad en un momento histórico en el que el crecimiento se dio de una forma más pausada. Por lo tanto, las comunidades de la región, al menos hasta el momento, no han sido inundadas con migrantes como algunas otras zonas peri-urbanas.

Además, podemos agregar que la región ha quedado relativamente des-urbanizada en el sentido de su importancia como centro político, económico y cultural frente a ciudades como Toluca o Puebla, que eran menos importantes o no-existentes como centros urbanos en tiempos prehispánicos. Pareciera que esta des-urbanización se pudiera explicar de la misma manera que Bonfil Batalla (1973) explica la situación de la ciudad de Cholula. Por la cercanía de Cholula al gran centro urbano de Puebla, se obvió la necesidad de desarrollarse tanto en el sentido político, económico y cultural ya que las funciones y servicios eran disponibles en esta otra ciudad. De igual forma, la cercanía de Texcoco a la Ciudad de México ha significado su des-urbanización, de manera que no se ha desarrollado como un centro urbano importante. Palerm y Wolf plantean un argumento similar, al decir que la des-urbanización o marginalización de la región no se puede explicar en términos de influencia cultural tal como propone Redfield, sino mediante un patrón de integración social que trajo la conquista, la cual “se basaba en funciones estratégicas que el viejo señorío Acolhua no

podría suministrar” (PALERM y WOLF, 1972, p. 148). En otras palabras, la producción agrícola intensiva que convirtió a la región en un área clave en el siglo XV, la marginalizó después de la conquista. Las actividades que últimamente han reemplazado a la agricultura son más urbanas pues no requieren el espacio del campo, pero siguen ocupando un lugar marginal en la sociedad. Una implicación de esta des-urbanización es que mientras para la gente de la región la ciudad forma parte de sus vidas, al mismo tiempo la falta de desarrollo de instituciones políticas, económicas y culturales significa en términos generales que las personas no han perdido el control de sus vidas y su futuro bajo la presión directa de poderes externos.

Esta situación, que se puede llamar urbanización limitada (en la cual lo urbano es presente y accesible pero al mismo tiempo no inunda), significa que la gente de la región ha podido en muchos casos incorporar nuevas prácticas desde la ciudad a sus vidas y no al revés. En otras palabras, ven lo urbano o lo moderno no como una amenaza ni tampoco como la salvación, sino como una fuente de nuevas formas de mejorar sus vidas a los niveles de la comunidad, la familia y el individuo (véase KUROMIYA, 2010; MAFFIE, 2003; MAGAZINE, en prensa). Esta manera de entender la relación entre lo campesino-indígena y lo urbano, contrasta con la conceptualización usual del vínculo que hay entre éstas. En la mayoría de las representaciones históricas y antropológicas, la cultura urbana o moderna se representa como una fuerza que se impone sobre la vida campesina-indígena. Así, se imagina la existencia de dos procesos antagónicos:

- 1) los pueblos campesinos-indígenas se urbanizan y se modernizan; y
- 2) resisten esta fuerza externa para mantenerse como tradicionales.

Asimismo, estos dos polos corresponden a las comunidades campesinas “abiertas” y “cerradas” en la tipología del antropólogo norteamericano Eric Wolf (1955), que ha tenido una gran influencia en el pensamiento antropológico sobre el México rural. Sin embargo, ninguna de estas dos categorías describe muy bien a los pueblos en la región de Texcoco, que parecen presentar una paradoja interesante: son claramente urbanizados o modernizados, pero al mismo tiempo tienen maneras de vivir y entender la vida que son muy distintas a lo que esperamos del contexto urbano. Sin embargo, podemos dejar de ver esta combinación como una paradoja si consideramos que la gente de la región ve la modernidad en muchos casos no como una alternativa, sino como otra posibilidad entre varias; es decir, como algo que pueden incorporar y que no necesariamente domina y reemplaza. Vemos entonces que hay una incorporación selectiva de lo ajeno que no necesariamente contradice la continuidad de creencias y prácticas locales.

LA INCORPORACIÓN SELECTIVA DE LO AJENO

Aún antes de encontrarse con algo relativo a las “fiestas” en la región de Texcoco, inevitablemente se pueden observar características del mundo moderno; incluso en una visita ordinaria: escuelas, tecnología (estructuras de concreto, calles pavimentadas, redes de agua, electricidad, etc.), negocios, industria y autoexpresión a través del consumo como en el caso de las culturas juveniles. Me imagino que es esta “modernización” aparente, combinada con la carencia de una jerarquía estructurada de lo religioso y lo civil (ver ENCARNACIÓN RUÍZ, 2004), lo que provoca que algunos antropólogos digan que los pueblos de la región se han modernizado completamente. Principalmente aquellos que piensan en el tipo de comunidades indígenas “reales” al que están acostumbrados a estudiar. Aunque casi siempre los residentes de la región consideran importantes muchas de estas

adaptaciones modernas, no debemos confundir este interés que tienen en ciertos aspectos del mundo moderno con un deseo de modernización completa o absoluta.

Por ejemplo, si se mira más de cerca a las redes de agua entubada y a las escuelas de los pueblos, se puede ver que los pobladores se esfuerzan por mantener el control de tales tecnologías modernas y han prevenido que éstas caigan en manos privadas o gubernamentales. Este control les permite tomar ciertos aspectos de lo moderno y dejar otros, como lo es aceptar la conveniencia y el beneficio que representa el agua entubada, pero se oponen a su conversión en un recurso “nacional” o en un bien de consumo. Los pobladores de la región ven al agua como una propiedad de la comunidad, porque ésta se extrae de su subsuelo. Y ven a los sistemas de bombas y tuberías que se usan para su distribución en ese mismo sentido, porque ellos o sus ancestros las construyeron. Esta posición está en contraposición a la ley federal, que establece que todos los recursos del subsuelo, incluyendo el agua, son propiedad de la nación. En el poblado de Tepetlaoxtoc, por ejemplo, ubicado en el borde entre la llanura y el somontano de la región, encontré que los miembros electos del comité de aguas ocupan una oficina en el edificio municipal, pero ellos insisten que son completamente independientes del gobierno del municipio. Dicen que esto es mejor, ya que pueden estar seguros que las cuotas que paga la gente para el agua serán usadas para el funcionamiento y mantenimiento del sistema, mientras que los proveedores privados o gubernamentales les quitarían algo de esos pagos (ver también ENNIS-MCMILLAN, 2001).

Guillermo Torres, en su investigación de las bandas juveniles en San Jerónimo Amanalco, en la sierra de Texcoco, muestra otro ejemplo de este interés medido por el mundo moderno (comunicación personal).⁴ Una primera mirada nos haría pensar que un gran porcentaje de los hombres jóvenes del pueblo se están rebelando contra la cultura local, y que en

4 La investigación de Guillermo Torres sobre este tema no ha sido publicado hasta el momento.

su lugar están adoptando estilos urbanos y modernos. Pasan mucho de su tiempo libre con grupos de otros jóvenes a los cuales llaman bandas. Las bandas utilizan nombres de grupos de las subculturas juveniles urbanas, comúnmente ligados a los estilos musicales como los Ska, los Punks o los Metaleros, y sus integrantes usan ropa y peinados *ad hoc* a dichos estilos. Cada banda tiene enemigos y aliados, y en algunas fiestas y bailes llegan a enfrentarse. Sin embargo, si hacemos una observación más cercana, como lo demuestra Torres, estos jóvenes parece que están empleando dichos estilos urbanos para darle un giro a algunas viejas prácticas. La pertenencia a la banda se basa sobre lazos patrilineales de parentesco: los miembros son primos por el lado paterno que viven cerca y en tierras que sus abuelos les han heredado. En San Jerónimo, jóvenes de generaciones anteriores se agruparon de maneras similares, aunque no se refirieron a sí mismos como bandas y en algunas ocasiones pelearon contra grupos vecinos. Hoy, cada banda tiene su santo patrono y organizan la fiesta en su honor, actúan como mayordomos y promueven la participación de forma similar en la que dichas celebraciones se organizan en los ámbitos del barrio o del pueblo. Con este ejemplo, no quiero señalar que estos jóvenes están interesados sólo en reproducir prácticas tradicionales. Esta no es su preocupación y no pienso que lo sea para las prácticas que desarrollan como las fiestas. Más bien, considero que el ejemplo sugiere que los jóvenes varones están interesados en cosas nuevas como los estilos urbanos juveniles – que les son útiles para distinguirse de las generaciones previas y de grupos similares – al mismo tiempo que no hay un objetivo general de la modernización o la urbanización.

Aki Kuromiya (2006, 2010) encontró en su estudio sobre Santo Tomás Apipihuisaco, otro pueblo de la región, que los pobladores están bastante interesados en lo que ellos llaman “progreso” o “salir adelante”, pero que evitan la tendencia del mundo moderno que equipara “mejoramiento” con “moderno”

o “urbano”. En el contexto del pueblo, “progreso” se refiere a todo aquello que incrementa la comodidad y puede incluir la tecnología moderna (como los autos o la medicina), por ejemplo. Sin embargo, los pobladores rechazan con presteza la tecnología moderna que ven como desfavorable o amenazante para su bienestar y no tienen problema para referirse como “progreso” (si ven que les acarrea bienestar) aquello que usualmente llamarían prácticas tradicionales, tales como el autogobierno comunitario o las fiestas patronales. A través de la descripción de un debate entre los pobladores acerca de la ampliación de una carretera que atraviesa el poblado, Kuromiya (2006) ejemplifica cómo de ciertas maneras, el progreso y el mejoramiento pueden significar ser más urbanos o modernos. Este proyecto de aparente “modernización” fue aclamado por algunos como progreso, mientras que otros se opusieron a él. Lo interesante de su oposición es que la enmarcaron en los términos de “salir adelante” y no en los de la tradición y su preservación. La gente que vive cerca de la carretera simplemente vio la ampliación como algo que disminuiría y no aumentaría su confort y bienestar.

En el pueblo de Tepetlaoxtoc, durante una fiesta presencié una discusión entre dos jóvenes acerca de cómo deberían gastar el dinero los pobladores para el bien de la comunidad. Uno de ellos argumentó que en vez de “quemar” todo el dinero en fuegos artificiales deberían utilizarlo para la construcción de un hospital. El otro insistió que sería mejor para ellos gastarlo en “el patrón” (el jefe, refiriéndose a San Sebastián), dando a entender que la furia del santo causaría más problemas que los que el hospital podría resolver. Añadió que cuando alguien da dinero para la fiesta sabe dónde acabará, insinuando el hecho de que el santo castigaría a quien le robase, mientras que los proyectos públicos, especialmente aquellos que están fuera del control de los pobladores, son buenas oportunidades para la corrupción y el robo. La mayoría de las personas que escuchaban parecían estar de acuerdo con este último argumento, que, quiero señalar, fue

construido, tanto como el primero, en términos del “bienestar”.

Debo aclarar que si lo urbano, en el sentido cultural, no está visto localmente como un problema, sí está visto como una amenaza para los residentes cuando llega en forma de actores externos tratando de imponerse en la región. De esta manera, hay una amplia evidencia en la zona de esfuerzos para bloquear la llegada de personas de afuera o de controlarlas una vez que están ahí, por ejemplo obligándolos a contribuir a las fiestas comunitarias bajo la amenaza de cortar su agua entubada (ENNIS-MCMILLAN, 2001). La resistencia por parte de la gente de San Salvador Atenco hacia la construcción del nuevo aeropuerto es otro ejemplo de cuando lo urbano o lo moderno es visto como una imposición de actores externos. Aunque pocos miembros de otras comunidades participaron activamente con los de Atenco en la resistencia, se encontró que la gran mayoría de los pobladores de la región estaban preocupados porque la construcción del aeropuerto les inundaría con la expansión urbana, quitándoles control de sus terrenos, sus fuentes de agua y sus formas de vida.⁵ El conflicto altamente violento que estalló en 2006 entre los pobladores de Atenco y las autoridades estatales⁶ y la existencia de un segundo plan para construir un aeropuerto en el lago seco de Texcoco, pero ahora en terrenos federales en lugar de los de Atenco, sugieren que la gente de la región seguirá viviendo y probablemente resistiendo más imposiciones. Hasta el momento en que las autoridades empiezan a tomar en cuenta a la población local y sus intereses en sus planes de desarrollo para la región, el conflicto parece ser inevitable.

CONCLUSIÓN

He argumentado aquí que las categorías “indígena” y “mestizo” presentan un número de problemas para el estudio de la etnicidad y de otros temas en el México contemporáneo. El país cuenta

5 El hecho de que la resistencia al plan del aeropuerto fue llevado a cabo por los residentes de Atenco se debe, por un lado, a que éstos serían los mayores afectados directos en relación a la gente de otros pueblos. Por otro lado, desde tiempo atrás los residentes de Atenco han tomado el papel de llevar a cabo las resistencias organizadas en la región – dentro de una división de trabajo.

6 Este conflicto inició cuando los pobladores de Atenco respondieron a la solicitud de unos floreros de Santa Catarina del Monte, un pueblo de la sierra de la región, que pedían su ayuda frente a los esfuerzos del gobierno del municipio de Texcoco de re-ubicar sus puestos de flores. El gobierno del Estado de México mandó una fuerza policiaca militarizada que golpeó, arrestó y violó a mucha gente del pueblo, incluyendo a algunos que ni participaron en la manifestación. Esta respuesta exageradamente agresiva parece ser un acto de venganza por el éxito que tuvo la gente de Atenco en su esfuerzo por bloquear la construcción del aeropuerto en 2001-2002.

con una gran población, incluyendo, por ejemplo, la mayoría de los habitantes de la región de Texcoco, que se considera que ha sido transformado de indígena a mestiza por su castellanización y su modernización. Sin embargo, la investigación etnográfica cuidadosa muestra que esta población tiene más en común social y culturalmente con la gente categorizada como “indígena” que con muchos otros “mestizos” del país. Como consecuencia del problema generado por estas categorizaciones y aunado a que se ha asumido que la clasificación “mestizo” es equivalente a una completa modernización sociocultural, muchos investigadores han ignorado algunas de las especificidades socioculturales de las comunidades que antes eran consideradas indígenas y hoy son hispano-parlantes. Uno de mis objetivos ha sido sugerir que si nos acercamos a estas comunidades sin categorizarlas como indígena o mestiza, un número de temáticas que han sido tradicionalmente inadvertidas emergerían con fuerza en la antropología rural mexicana como una manera culturalmente específica de concebir la persona y el intercambio. Más aun, la suposición que la cultura indígena y la cultura mestiza, urbana o moderna constituyen fuerzas opuestas, nos ha llevado a percibir todas las instancias de los aspectos modernos en las comunidades rurales como modernización o aculturación, y todos los ejemplos de la indianidad como resultado de la resistencia cultural. En contraste, he sugerido que la aparente modernización en Texcoco, tanto como el tradicionalismo que se observa en otros contextos en la misma región, puede ser mejor entendido como un producto de los esfuerzos de la gente para alcanzar el bienestar en sus vidas. En términos formales, esto puede ser llamado un híbrido cultural, pero pienso que es más importante que reconozcamos que estamos hablando de gente que no está particularmente preocupada en ningún sentido con la categorización cultural o étnica, sino más bien con la vida como un proceso de innovación.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAMS, Richard N. Cultural components of Central America. *American Anthropologist*, Washington, AAA, v. 58, p. 881-899, 1956.

_____. Reseña de Guatemala: the land and the people de Nathan Whetten. *American Anthropologist*, Washington, AAA, v. 64, p. 1.104-1.105, 1962.

APPADURAI, Arjun. Theory in anthropology: center and periphery. *Comparative Studies in Society and History*, Ann Arbor, University of Michigan, v. 2, n. 28, p. 356-367, 1986.

BEALS, Ralph; REDFIELD, Robert; TAX, Sol. Anthropological research problems with reference to the contemporary peoples of Mexico and Guatemala. *American Anthropologist*, Washington, AAA, v. 45, p. 1-21, 1943.

BONFIL Batalla, Guillermo. El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología*, México, Unam, v. VII, p. 105-124, 1972.

_____. *Cholula: la ciudad sagrada en la era industrial*. México: Unam, Instituto de Investigaciones Históricas, 1973.

_____. *México profundo: una civilización negada*. México: Grijalbo, 1987.

CANCIAN, Frank. *The decline of community in Zinacantan: economy, public life, and social stratification*. Stanford: Stanford University Press, 1992.

ENCARNACIÓN Ruiz, Junior Enrique. *La lucha entre dos Méxicos: la organización política y los conflictos con el Estado de un pueblo situado en los límites de la expansiva zona metropolitana de la Ciudad de México*. 2004. Tesis (Maestría en antropología social) – Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.

ENNIS-MCMILLAN, Michael. *La purificación Tepetitla: agua*

potable y cambio social en el somontano. México: Universidad Iberoamericana, 2001.

FRIEDLANDER, Judith. *Being Indian in Hueyapan: a revised and updated edition*. New York: Palgrave MacMillan, 2006.

GAMIO, Manuel. Población indo-mestiza. In: TAX, S. (Ed.). *Aculturation in the Americas*. Selected papers of the XXIXth International Congress of Americanists. Chicago: University of Chicago Press, 1952, p. 267-270.

INEGI. *La población indígena en México*. Aguascalientes: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 2004.

KUROMIYA, Aki. *Salir adelante: conflicto, armonía, y la práctica local del progreso en Santo Tomás Apipilhuasco*, Estado de México. 2006. Tesis (Maestría en antropología social) – Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.

_____. Las diferentes perspectivas y formas de progreso en Santo Tomás Apipilhuasco. In: MAGAZINE, R.; MARTÍNEZ, T. (Eds.). *Texcoco en el nuevo milenio: cambio y continuidad en una región periurbana del Valle de México*. México: Universidad Iberoamericana, 2010, p. 273-294.

LOMNITZ, Claudio. *Exits from the labyrinth: culture y ideology in the Mexican national space*. Berkeley: University of California Press, 1992.

_____. *Deep Mexico, silent Mexico: an anthropology of nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001.

MAFFIE, James. To walk in balance: an encounter between contemporary western science and conquest-era Nahua philosophy. In: FIGUEROA, R; HARDING, S. (Eds.). *Science and other cultures: issues in philosophies of science and technology*. New York: Routledge, 2003, p. 70-90.

MAGAZINE, Roger. El otro como sujeto, la modernidad como conducto: la producción de subjetividades en un pueblo

mesoamericano. In: PITARCH, Pedro (Ed.). *Modernidades indígenas*. Madrid, Berlín: Iberoamericana Vervuert, en prensa.

MULHARE, Eileen M. Respetar y confiar: ideología de género *versus* comportamiento en una sociedad post nahua. In: ROBICHAUX, D. (Ed.). *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy: unas miradas antropológicas*. México: Universidad Iberoamericana, 2003, p. 267-290.

NUTINI, Hugo G.; ISAAC, Barry. *Los pueblos de habla náhuatl de la región de Puebla y Tlaxcala*. México: Instituto Nacional Indigenista, 1974.

PALERM, Ángel; WOLF, Eric. Sistemas agrícolas y desarrollo del área clave del imperio texcocano. In: PALERM, Ángel; WOLF, Eric. *Agricultura y civilización en Mesoamérica*. México: Secretaría de Educación Pública, 1972.

PÉREZ LIZAU, Marisol. *Población y sociedad: cuatro comunidades del Acolhuacán*. México: Centro de Investigación Superior, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1977.

PÉREZ LIZAU, Marisol; ZAMORA WASSERMAN, Scarlett. El mercado de ropa de Chiconcuac como detonador del desarrollo regional. In: MAGAZINE, R.; MARTÍNEZ, T. (Eds.). *Texcoco en el nuevo milenio: cambio y continuidad en una región periurbana del Valle de México*. México: Universidad Iberoamericana, 2010, p. 55-82.

POVINELLI, Elizabeth A. *The cunning of recognition: indigenous alterities and the making of Australian multiculturalism*. Durham: Duke University Press, 2002.

REDFIELD, Robert. *The folk culture of the Yucatan*. Chicago: University of Chicago Press, 1970.

ROBICHAUX, David; MAGAZINE, Roger. Las limitaciones de las categorías de “indígena” y “mestizo” en los estudios rurales de México. In: SESIA, P.; SARMIENTO, S. (Eds.). *El cambio en la sociedad rural mexicana: ¿se valoran los recursos estratégicos?*

México: AMER/Casa Juan Pablos/UAM/CONACyT/UAEM/ Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2007, v. II – Pueblos indígenas, territorios y género en el México rural contemporáneo, p. 190-209.

WOLF, Eric R. The types of Latin American peasantry. *American Anthropologist*, Washington, AAA, v. 57, n. 3, p. 452-471, 1955.

ROGER MAGAZINE – Doctor en antropología por la Universidad de Johns Hopkins, profesor e investigador del Programa de Posgrado en Antropología Social de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, <roger.magazine@uia.mx>.