

LAS REPRESENTACIONES SOCIALES DE LOS TEENEK DE TAMALETOM, EN EL MUNICIPIO DE TANCANHUITZ, SAN LUIS POTOSÍ, MÉXICO

Duver C. Quevedo Pérez¹; Lucio Noriero Escalante²; Joel Cervantes Herrera³; J. Manuel Zepeda del Valle⁴.

¹Estudiante de Posgrado. Maestría en Ciencias en Desarrollo Rural Regional. Universidad Autónoma Chapingo. E-mail: duque0901@hotmail.com. ²Investigador de la Unidad de Planeación Organización y Métodos. Universidad Autónoma Chapingo. E-mail: lnorieroes@hotmail.com; ³Profesor-investigador. Centro Regional Universitario Centro Norte de la UACH. Doctorante en Ciencias Agrarias. Universidad Autónoma Chapingo jcervantesherrera@yahoo.es ⁴Profesor-Investigador del Centro Regional Universitario Centro Norte de la UACH. Doctor en Ciencias de la Educación. Universidad Autónoma Chapingo. E-mail: manuelzepedaaster@gmail.com.

Recibido: 12/11/2016

Aprobado: 30/11/2016

RESUMEN

A más de 500 años de resistencia los pueblos indígenas se niegan a desaparecer, por el contrario, tratan de prevalecer exigiendo un reconocimiento como culturas diferentes; si bien ya no tienen su pureza primigenia, su persistencia muestra el rostro del México rural que sufre los embates de la cultura occidentalizada. En ese sentido, el presente trabajo se explica las representaciones sociales que permanecen vigentes para reafirmar la identidad de los Teenek de Tamaletom pese a la marginación y exclusión a la que los relega la cultura dominante. Los resultados obtenidos dan cuenta de la resistencia cultural de más de cinco siglos en la que los valores externos y la modernidad no han logrado erosionar el patrimonio cultural de este pueblo originario, en virtud de la persistencia y reelaboración de formas de vida tradicional que les otorgan sentido de pertenencia al territorio que ocupan.

Palabras Clave: Identidad, cultura, tradición, modernidad.

THE SOCIAL REPRESENTATIONS OF THE TEENEK IN TAMALETOM, TANCANHUITZ IN THE MUNICIPALITY OF SAN LUIS POTOSI, MEXICO.

SUMMARY

With more than 500 years of resistance indigenous peoples refuse to disappear, on the contrary, they try to prevail demanding recognition as different cultures; although they no longer have their original purity, their persistence shows the face of rural Mexico that suffers the onslaught of westernized culture. In this sense, the present paper explains the social representations that remain in force to reaffirm the identity of the Teenek of Tamaletom despite the marginalization and exclusion to which the dominant culture relegates them. The results obtained account for the cultural resistance of more than five centuries in which external values and modernity have not eroded the cultural heritage of this original people, due to the persistence and reworking of traditional forms of life that grant them Sense of belonging to the territory they occupy.

Keywords: Identity, culture, tradition, modernity.

Introducción

México en los últimos 500 años ha experimentado el enfrentamiento permanente entre quienes pretenden encauzar al país en el proyecto de la civilización occidental (ligado éste a intereses políticos y económicos) y quienes resisten arraigados en formas de vida de estirpe mesoamericana (Bonfil, 1989:9-11). El proyecto occidental en México ha sido excluyente y negador de la civilización prehispánica (Bonfil, 1989:9-11). Por tanto, los grupos en pugna se han enfrentado permanentemente, a veces en forma violenta, pero de manera continua en los actos de sus vidas cotidianas con los que ponen en práctica los principios profundos de sus respectivas matrices de civilización (Bonfil, 1989:9-11).

El México profundo de Guillermo Bonfil Batalla, resiste apelando a las estrategias más diversas según las circunstancias de dominación a que es sometido (Bonfil, 1989:9-11). Dichos pueblos viven en vilo razón por la cual crean y recrean continuamente su cultura, la ajustan a las presiones cambiantes, refuerzan sus ámbitos propios y privados, hacen suyos elementos culturales ajenos dentro de un sincretismo buscando la manera de expresar y renovar su identidad propia; callan o se rebelan, según una estrategia afinada por siglos de resistencia (Bonfil, 1989:9-11). En este duelo constante los pueblos indios tratan de preservar sus representaciones sociales evitando que la hibridación cultural erosione su identidad debido a que dichas representaciones se están erosionando por el contexto social que enfrentan en la actualidad donde la modernización y la desigualdad generadas por intereses externos son dominantes (García, 1997:109-113). Ello conlleva a la pérdida paulatina del conocimiento así como a una vulnerabilidad identitaria en los pueblos indígenas (Hopenhayn, Bello y Miranda, 2006:37). Sin embargo, existen aportes significativos de sus formas de vida que de acuerdo con los debates teóricos de las representaciones sociales, nos ayudan a su comprensión como estrategias de sobrevivencia en el contexto actual de desarrollo.

Las representaciones sociales surgen como producto de la experimentación psicológica hecha por Wilhelm Wundt (1879) en el Instituto de Psicología de *Leipzig en Alemania* donde se propone la creación de la psicología experimental, de una metafísica científica y de una psicología social diferenciándolas e incluyendo la etnopsicología. Posteriormente, Wundt publica en 1900 y 1920 estudios sobre el pensamiento del hombre y su reproducción, el lenguaje, los símbolos y las experiencias colectivas; relaciones que van formando una cultura (Wundt, 1900 citado por Mora, 2002). Este pensamiento influyó en Émile Durkheim en (1898) posteriormente a Moscovici (1979). Moscovici no sólo retoma las ideas de Wundt sobre la etnopsicología, sino que implementa estudios sobre lo que denominó “representaciones sociales” en la cual se integran: conocimiento, comunicación y representación simbólica de lo figurativo (Moscovici, 1979:17-18). Estudios posteriores fueron realizados por Denise Jodelet quien también se interesó por las representaciones sociales y sobre el pensamiento

colectivo. Robert Farr en el año 1983, involucra una teoría en el estudio de representaciones sociales que analiza el conjunto de elementos que interactúan en los comportamientos del pensamiento social con sistemas cognoscitivos de lógica y lenguaje propio (e.g. conocimientos, valores, ideas y prácticas), que se construyen mediante la comunicación y que forjan la historicidad individual y grupal (Farr, 1983:655), en suma la identidad de un grupo social.

En años recientes Daniel Mato (2001), realizó estudios de representaciones sociales en comunidades indígenas de América. Retomó la conceptualización teórica de las representaciones sociales soportada en el estudio de psicología social realizado por Moscovici, (1979). Amplía el concepto e involucra nuevos elementos dirigiendo su investigación a comunidades indígenas en las que determina que éstas son conjuntos de formas de interpretación individual o colectiva que van desde lo simple (una palabra o un ícono) hasta aspectos más complejos (Mato 2001:127-159). Dichas representaciones se originan y, a la vez, inciden en la forma de ver el mundo o interpretar la experiencia de los sujetos sociales (Mato 2001:127-159).

De acuerdo con el mismo autor, las representaciones sociales de los pueblos indígenas son apreciadas de manera reduccionista debido a las tendencias actuales de desarrollo, modernización y las políticas neoliberales impuestas por intereses externos (Mato, 2008:415-435). A pesar de ello, muchos grupos indígenas intentan preservar aspectos propios de su identidad mediante prácticas y los acervos materiales e inmateriales que dan sentido a su comunidad a través de la memoria colectiva que a su vez integran su patrimonio cultural (Bonfil, 2004:118-119). Es decir, la racionalidad entre comunidades es distinta a los cánones establecidos por la cultura dominante (Mato, 2008:415-435). Algunas comunidades tratan de mantener un estilo de vida amigable con el territorio o los recursos naturales para su existencia (Mato, 2008:415-435). En ese sentido, Mistry *et al.*, (2015) afirman que las generaciones viejas heredan el conocimiento, así como los mecanismos de reproducción a los pobladores futuros que tienen como misión administrar la tierra y su riqueza inmaterial, en suma la preservación de su cultura. No obstante, por los procesos de modernización, cercanía a

las grandes ciudades y por la migración existen comunidades indígenas que reelaboran algunos rasgos propios de su identidad comunitaria.

Dicha identidad está representada en diversas formas para cada grupo social particular como se aprecia en los pueblos indígenas y no siempre son compatibles con los valores del contexto social occidentalizado quienes no reconocen los principios occidentales para justificar sus esfuerzos por constituirse en cultura única, homogénea y generalizada (Bonfil, 2004:119). La nueva teorización del concepto sobre representaciones sociales e identidad se basa en prácticas tradicionales diversas que dan sentido a las culturas indígenas donde convergen elementos físicos e imaginarios de la memoria colectiva en los que el hombre se relaciona con la naturaleza y en torno a esta relación, configura el paisaje, se estructuran las relaciones sociales, simbólicas, y se genera una serie de manifestaciones culturales que afirman la identidad, evidentes en la arquitectura, las fiestas tradicionales, los rituales, la medicina, el conocimiento, la música y otras manifestaciones folclóricas autóctonas soportadas en la comunicación y la experiencia colectiva. (Londoño, 2008:81).

Por tanto, un grupo social construye sus propias representaciones sociales e identidad que le dan sentido a sus formas de acción que de manera constante resiste la presión ejercida por la cultura homogenizante (Mato, 2001: 127-159). Dependiendo de cada caso, éstas involucran simbolismos y prácticas desarrolladas durante unos pocos años de historia, varios decenios o incluso siglos y pueden ser de distinto tipo (e.g. verbales, visuales, auditivas e integradas) convirtiéndose en productos culturales que van cambiando regular y lentamente (Mora, 2002:3-4; Mato, 2001:127-159). Sin embargo, es necesario que sean descriptibles y diferenciables para determinar su importancia en procesos contemporáneos y que permiten una diversidad o una distinción identitaria de un grupo social como cultura diferente (Mato, 2001:127-159).

Dichos rasgos son importantes debido a que la identidad es un uso instintivo de la tradición que distingue a un grupo social (Mistry *et al*, 2015:689–712). Las culturas mesoamericanas tienen una autoconcepción consiente que se refleja en el lenguaje, prácticas, rituales, creencias, celebraciones y eventos o al hacer un recuento del

pasado (Mistry *et al*, 2015:689–712). Por ello, la identidad como parte de las representaciones sociales puede apreciarse en algunos casos en actividades tradicionales cotidianas (e.g. pesca, caza, agricultura, artesanía, arte textil, la preparación de medicina tradicional, alimentos típicos, fiestas, danzas, rituales y/o tradición oral), principalmente en comunidades indígenas (Mistry *et al*, 2015:689–712); que conforman el patrimonio cultural de determinado grupo étnico.

Para el caso de México, el patrimonio cultural heredado de las culturas prehispánicas es visible en las culturas indígenas (Bartolomé, 2006: 28-48). En el contexto rural mexicano, el patrimonio cultural y las representaciones sociales están relacionados con el territorio donde habita, se organiza y se desarrolla una cultura determinada (De la Cruz, Szauer, López y Guinnad, 2005:7-8). Sin embargo, Cruz, González y Mattié (2010) afirman que la cultura de los pueblos indígenas mexicanos se ha estado perdiendo o erosionando en el proceso de dominación de la sociedad occidentalizada homogenizante y de la llamada "modernidad" que inserta valores diferentes permeando estos grupos sociales. Pese a ello, algunas comunidades (e.g. Los Teenek) tratan de resistir la presión ejercida por la cultura dominante y procuran preservar rasgos que los distinguen como cultura diferente. De acuerdo con Barth (1976), estos grupos sociales buscan mantener su identidad arraigada al patrimonio cultural en diferentes procesos que al parecer participan en la generación y conservación de los grupos étnicos propiamente dichos, quienes comparten valores, rasgos raciales, territoriales pero que en el fondo llevan una concepción más amplia que parte de su "Etnohistoria" y se establece en la organización social (Barth, 1976:11-15; Bartolomé 2006: 28-48).

En los pueblos indígenas el patrimonio cultural constituye el conjunto de formas tradicionales que permiten la persistencia en las maneras de hacer y pensar que coexisten a la par de patrones identitarios imperantes propios, y que, en ocasiones, es considerado autóctono u originario (Magazine, 2012:112-114). Por tal motivo los pueblos originarios mexicanos intentan mediante un proceso de etnogénesis preservar su originalidad lo más auténtica posible (Magazine, 2012:112-114). México como país

pluriétnico ha sido promotor de sendas discusiones que ponen en el centro del debate la relación intercultural de los pueblos originarios con la cultura occidentalizada en la cual es evidente tanto la diferencia como la dominación; las comunidades indígenas a más de quinientos años siguen resistiendo para conservar su etnicidad, su autonomía y la herencia cultural de los pueblos mesoamericanos que cada vez se ve más afectada por las condiciones socio políticas actuales. Por ello el pensamiento occidental tiende a estigmatizar la condición india contemporánea, al considerarla un arcaísmo que debe desaparecer para dar paso a la “modernidad” entendida como integración a una occidentalización planetaria donde los valores externos son los dominantes (Bartolomé, 1997:24)

Por tanto, es necesario estudiar casos concretos y formular argumentos sobre las representaciones sociales indígenas persistentes mediante el trabajo en campo comparado con investigación bibliográfica (Mato, 2008:415-435). Esto puede tener una importancia especial en comunidades indígenas dado el contexto social actual en el que sobreviven (Santiago, 2012: 62-71). Por ello, el presente trabajo como objetivo se propuso identificar las principales representaciones sociales de los Teenek de Tamaletom que argumenten la discusión teórica mediante el diálogo en campo a través de entrevista semidirigida aplicada a informantes clave y por medio de encuesta, que alimentada por la discusión teórica permita tener elementos sobre la persistencia identitaria tradicional de esta comunidad en el contexto actual.

El trabajo de campo: una experiencia empírica

Para cumplir con el objetivo trazado en el presente estudio se realizó un trabajo en campo mediante el diálogo con pobladores de la comunidad indígena Teenek de Tamaletom mediante una entrevista semidirigida a siete informantes clave (hombres 3 y mujeres 4) personas de distintas edades, dichos sujetos son líderes o lideresas que tienen un reconocimiento por parte de la comunidad; se aplicó una encuesta general en una muestra poblacional de 35 personas, (19 hombres y 16 mujeres) en la cual 29 son habitantes de la comunidad y seis son funcionarios públicos o gente externa que

viven en la cabecera municipal. La información obtenida mediante la aplicación de los dos instrumentos se contrastó con una revisión bibliográfica no exhaustiva que permitirá argumentar la discusión sobre las representaciones sociales en contraste con el caso de estudio y el análisis del contexto actual.

Ubicación geográfica de la comunidad

Tamaletom está situado en el municipio de Tancanhuitz, Estado de San Luis Potosí, México. Se localiza a dos kilómetros de la cabecera municipal con latitud 21.6167 y longitud -98.95 sobre la carretera local Xolol-Tamuín, rumbo a Tampamolón Corona, exactamente entre los poblados del Capricho y el Falsete. Limita al sur con la comunidad de Cuatlamayán, al norte con Guadalupe Victoria, al este con Tse'pakáb y Tanchahuil, al oeste con el Rancho El Colorado, propiedad del señor Evodio Salinas, y al noreste con la pequeña comunidad de Ald'úlup. Tamaletom tiene un clima semicálido húmedo, temperatura media anual mayor de 18°C, la temperatura en el mes más frío menor de 18° C, mientras en el mes más cálido es mayor de 22°C. El tipo de suelo de la comunidad es Vertisol Eútrico y Rendzina y la Ecorregión es Selvas Cálido-Húmedas con abundante bosque de niebla y suelos dedicados a la agricultura con 439 hectáreas (69%) de agricultura de temporal y 172 hectáreas (27%) de pastizal cultivadas, seguido de un uso de suelo forestal con 28 hectáreas (4%) de selva alta perennifolia. Esta comunidad se subdivide en tres secciones: Tercera Sección con 246 habitantes, Tamaletom Primera Sección con 157 habitantes y Hac Mom o Primera Sección con 143 habitantes que suman un total de 330 comuneros. Tamaletom se encuentra habitado por la comunidad indígena Teenek un pueblo descendiente de los Mayas con un registro arqueológico de 3 mil años de haber emigrado hacia el norte para sentar su población donde se encuentran en la actualidad (Ávila, 2006: 29).

Primeros hallazgos, aportes para su interpretación

De acuerdo con el análisis conceptual del autor Daniel Mato (2001), sobre representaciones sociales en lo referente a comunidades indígenas y en contraste con la información recabada con los dos instrumentos aplicados en campo (encuesta y entrevista semidirigida) se puede establecer que la comunidad Teenek de Tamaletom posee un amplio conocimiento arraigado en la cotidianidad y en las formas de organización social que en el interior de la comunidad se estructuran. Dentro de los usos y costumbres hay un fuerte patrimonio de conocimiento etnoagronómico en el cual los cultivos asociados maíz-calabaza-frijol (milpa), son la principal fuente de alimento; siembran principalmente el maíz que se relaciona a su vez con diversos aspectos de la vida social y espiritual de la comunidad.

El cultivo del maíz trae consigo un repertorio amplio de saberes tradicionales que se practican en la actualidad y que no se han extinguido pese a que la modernidad y los programas tecnológicos tipo revolución verde (uso indiscriminado de fertilizantes, insecticidas y pesticidas en los cultivos de maíz que son generalmente con base a semillas híbridas), han tratado de imponer en la comunidad desde las instituciones gubernamentales, promotoras de este tipo de programas de desarrollo. Un testimonio al respecto nos lo proporciona el Señor Benigno Robles Reyes:

Hay muchas cosas que nos llegan de fuera, nos hacen creer que lo de afuera es lo mejor, nos venden o algunas veces hasta nos regalan las semillas mejoradas, plaguicidas, insecticidas y para facilitar el trabajo los herbicidas; ahora sabemos que todo esto hace daño, no porque lo digan, sino porque lo hemos experimentado, gente se ha enfermado y la tierra ya no produce como antes se envenena con esos productos; se han muerto los animales y también se ha tumbado mucho monte para sembrar más. Estos últimos años la Secretaría de Agricultura Ganadería Pesca y Alimentación (SAGARPA) está regalando a toda la gente paquetes de semillas mejoradas. Muchos no quieren sembrar porque es muy caro y es más barato comprar el maíz. Por todo eso en la actualidad se ha vuelto difícil mantener nuestra tradición, sin embargo muchos seguimos haciendo la milpa de manera tradicional como nos enseñaron nuestros antepasados, haciendo el ritual, chapoleamos¹ con el huíngaro

¹ Chapoleo es una práctica de control de maleza en la milpa efectuada con huíngaro o machete corto con forma curva, herramienta que permite maniobrabilidad debido a las condiciones geográficas ya que muchas milpas se siembran en terrenos en fuerte pendiente.

para no aplicar químicos y las semillas las sacamos de la misma cosecha. (Robles, 2015 Noviembre 2).

Tanto la agricultura como la vida sociopolítica de la comunidad van acompañadas de una serie de representaciones que decantan en un simbolismo profundo que le da sentido a la memoria y la historia colectiva, en esta comunidad se preserva la lengua Teenek que es el idioma cotidiano en los hogares de la comunidad incluidas las nuevas generaciones de niños y jóvenes quienes en segunda instancia hablan el castellano, incluso personas de avanzada edad sólo hablan en Teenek.

Las prácticas de la cotidianidad revelan representaciones sociales visibles en las que se puede apreciar a parte del idioma y de la agricultura una serie de fiestas como la celebración del equinoccio de primavera en la que se hace el pedimento de lluvias para las futuras cosechas del ciclo agrícola de temporal. Por su parte, la fiesta del 3 de mayo (día de la cruz) que coincide con su festejo de consagración de la semilla en la cual en procesión los pobladores de la comunidad llevan las semillas al cerro para pedir la lluvia al mismo tiempo que la fertilidad de éstas antes de sembrarlas en sus respectivas parcelas, que oscilan entre 0.5 a 2.5 hectáreas. Todo este acontecimiento tiene un carácter religioso que se acompaña con música, danza y cantos ofrecidos a Dipahk la deidad del maíz para los Teenek. Este tipo de actividades se llevan a cabo también el día de la cosecha que es celebrada generalmente el 2 de septiembre.

Otro tipo de danzas representativas en la tradición del grupo Teenek se encuentra: el rey colorado, la malinchin o malinche, baritas y la más solemne y antigua de todas, la danza del gavilán o (Bixom T'iiw) cuyo ritual es acompañado de ofrendas, oraciones, peticiones y música, lo que converge en una especie de espiritualidad y tranquilidad para todo aquel que vive y recrea esta práctica ancestral. Ésta danza es la más antigua y se cree que comunica al hombre Teenek con la naturaleza, el cosmos y las deidades que les brindan la buena vida, las cosechas y las lluvias; es decir, que las representaciones sociales están interrelacionadas y forjan una mezcla entre lo material, lo inmaterial y las prácticas cotidianas tradicionales como se señaló con anterioridad. La importancia de esa relación hombre naturaleza se refleja en la apreciación que la

comunidad tiene sobre ella, que podemos apreciar en el cuadro 1 en los que el respeto y el apego al territorio es muy alto por parte del 37% de los encuestados y en el cuadro 2, se puede apreciar que el 53.13% de los entrevistados ven como muy bueno, la danza del gavilán como parte de su práctica cultural y estrategia de reproducción social, con la cual además de que promueve el fortalecimiento de la comunidad como grupo social, pueden obtener ingresos por la visita de los turistas al centro ceremonial, en el cual realizan dicho evento.

Cuadro 1. Valoración de los pobladores en cuanto a la relación Hombre-Naturaleza

| ESCALA | CRITERIO | PORCENTAJE | VALORES |
|---------------|------------------|-------------------|----------------|
| 1 | Muy Malo | 0.00% | 0.00 |
| 2 | Malo | 18.75% | 0.19 |
| 3 | Regular | 15.63% | 0.16 |
| 4 | Bueno | 28.13% | 0.28 |
| 5 | Muy Bueno | 37.50% | 0.38 |

Cuadro 2. Importancia de la Comunidad a la práctica de la danza del gavilán

| ESCALA | NO. DE PERSONAS | CRITERIO | PORCENTAJE | VALORES |
|---------------|------------------------|------------------|-------------------|----------------|
| 1 | 0 | Muy Malo | 0.00% | 0.00 |
| 2 | 0 | Malo | 0.00% | 0.00 |
| 3 | 4 | Regular | 12.50% | 0.13 |
| 4 | 11 | Bueno | 34.38% | 0.34 |
| 5 | 17 | Muy Bueno | 53.13% | 0.53 |
| Total | 32 | | 100.00% | 1.00 |

Con base a lo anterior podemos afirmar que se aprecian diversas formas de representación social que se complementan y que viene a ser parte del patrimonio cultural de los Teenek de Tamaletom; dichas representaciones le dan carácter y sentido de pertenencia al territorio del cual forman parte que, de acuerdo con Giménez (2001:6), prevalecen elementos de un espacio apropiado en el cual un grupo social asegura su reproducción y satisface sus necesidades elementales de vida, que pueden ser materiales y simbólicas.

En lo que corresponde a la discusión sobre las adversidades que trae consigo el contexto actual de desarrollo que privilegia los intereses del mercado y comercio mundial, en detrimento de la economía local y regional, los Teenek son conscientes que hay factores externos que lamentablemente afectan de manera directa las costumbres propias de la comunidad, entre éstos causales se encuentra la falta de empleos remunerados en el medio rural que obliga a los jóvenes y adultos de la comunidad a migrar a las capitales de las ciudades de algunos estados de la república mexicana entre las que destacan: Guadalajara, San Luis Potosí, Monterrey e incluso hacia los Estados Unidos de Norte América, en busca de oportunidades laborales. En estos procesos de migración en la que se desempeñan como trabajadores en actividades agrícolas, silvícolas, pecuarias, servicio doméstico y restaurantero; los migrantes se ven obligados a no hablar Teenek, por factores que en orden de importancia tienen que ver con la discriminación por ser originarios de una comunidad indígena y sin duda por el lugar al cual llegan en el que el idioma dominante es el castellano o en su defecto inglés. De manera que paulatinamente se va perdiendo la práctica del idioma originario y la transmisión del mismo a las futuras generaciones. Resulta un hecho que esta idea de migrar hacia otra ciudad o país, está presente como parte de las representaciones sociales por el hecho de que al lugar que llegarán además de mejorar sus ingresos, podrán tener acceso a la educación, una vivienda digna, entre otra serie de beneficios producto de las interacciones sociales que se establecen entre los migrantes a través de sus redes de comunicación. Lo cierto, es que muchas veces esos sueños se ven truncados ante la violencia, discriminación e incluso difícil situación para lograr

colocarse en el mercado laboral, lo que de alguna manera “explica el actual endurecimiento de la política de stop norteamericana en la zona fronteriza, lo cual implica no sólo la militarización de la misma, sino también el proyecto de construcción de un muro a lo largo de la frontera, todo lo cual evoca irresistiblemente el modelo de la “cortina de hierro” de los países europeos comunistas en la época de la guerra fría” (Giménez, 2007:28).

En relación a los pobladores que optan por quedarse en la comunidad también son trastocadas sus formas de vida tradicionales, en primer lugar por las políticas neoliberales llevadas en México, que han perpetuado el abandono gradual de la producción agropecuario en virtud, de la reducción por parte del Estado de los subsidios a los pequeños productores, cancelación de precios de garantía, disminución de créditos, privatización del financiamiento y capacitación. Además de que se promueve como política agrícola una apertura comercial que le apuesta al mercado de exportación en la que se benefician los grandes productores en detrimento de los pequeños (Cordero, 2004). En segundo término, por los procesos que la vida moderna conlleva, como por ejemplo: los productores dejan de sembrar sus parcelas, al respecto en sus propias voces señalan que no les resulta rentable seguir con la siembra, además de que son personas de edad avanzada, y en efecto, la edad promedio de los entrevistados oscila entre los 65 años. Por tanto, la opción es rentar sus tierras. De manera que el maíz ya no lo cultivan, y dependen para su consumo de las tiendas de la comunidad o incluso compran la semilla a los comuneros que aún siembran, dicha simiente. Esta situación a la vez desencadena otros procesos que repercuten en la forma de alimentarse. Es decir, las amas de casa ya no elaboran sus tortillas a mano, sino que prefieren comprarlas con los repartidores –motociclistas-, quienes las llevan a las puertas de sus casas. Estos jóvenes son empleados de los dueños de las micro empresas de la industria de la tortilla que son elaboradas generalmente por minsa o por maseca, ésta última perteneciente a Gruma (Grupo maseca), transnacional productora de harina de maíz y tortilla a nivel mundial. Al respecto, es preciso señalar que a la vez que se pierde la práctica ancestral relacionada con la siembra del cultivo del maíz, está

en riesgo también de desaparecer este arte culinario de hacer las tortillas artesanalmente, que no está por demás señalar se diferencia de los procesos industriales en cuanto sabor, textura y calidad en la degustación de este alimento básico en la dieta del mexicano, sea habitante del medio rural o del urbano.

Otro aspecto que erosiona el conocimiento etnoagronómico, según testimonio de la señora Victoria Dolores Pérez, son los programas de gobierno que no es el propósito de este artículo discutir, pero no son más que un paliativo a las necesidades de los habitantes del medio rural y que poco contribuyen a solucionar los problemas productivos. Suficientemente documentado está que este tipo de programas generalmente apoyan a los grandes y medianos productores quienes poseen mayor cantidad de tierras, no así a los pequeños productores. Además “los productores agrícolas a pequeña escala no cuentan con suficiente acceso al crédito, los insumos, los mercados y la tecnología adecuada agroecológicamente como para aumentar su productividad y generar más empleo” (Fox y Haight, 2012:12). En ese sentido, los beneficiarios de los programas toman los recursos económicos que se les proporciona como un salario para satisfacer sus necesidades elementales: alimento, vestido, salud, y en menor medida, son destinados a la mejora del cultivo. Al respecto, la entrevistada argumenta lo siguiente:

Hay personas que reciben el apoyo de PROCAMPO (programa de apoyos directos al campo) o PROSPERA (Programa del gobierno federal que apoya en educación, salud, nutrición e ingresos) y ya no trabajan la milpa sino que con eso compran todo. Yo digo que esos apoyos de gobierno hasta cierto punto no son buenos porque mal acostumbran la gente, no hay control y la gente no lo utiliza para lo que es, hay algunas personas que sí, en mi caso yo recibo procampo y procuro sembrar diez tareas para cosechar mi maíz. Por esos apoyos mal utilizados se han venido perdiendo varias cosas aquí en los Teenek y nosotros los que queremos que eso siga estamos ahora tratando de hacerlo a través de enseñar a nuestros hijos para que ellos cultiven como nos han enseñado desde antes. (Pérez, 2016 Mayo 11).

En relación a la costumbre tradicional de vestir del grupo Teenek, también se han presentado modificaciones ya que en el caso de las mujeres, las prendas tradicionales como el Quesquem, el Petop, la blusa floreada y falda negra; son de telas de algodón que les resulta costosas, por lo que son reemplazadas por la ropa sintética o

convencional introducida por la industria textil y de vestir China o de Taiwán como generalmente se visten en las zonas urbanas. Sin embargo, la práctica del tejido tradicional y el uso de la vestimenta típica siguen vigente en fiestas y ceremonias especiales integrándose a las costumbres cotidianas como las relaciones interpersonales, las relaciones sociales y aspectos prácticos como la gastronomía. Por ejemplo, es bastante común que durante las festividades patronales o en reuniones especiales como las bodas, bautizos o cumpleaños de algún vecino o familiar, las mujeres lucen sus mejores atuendos típicos. No está por demás decir, que en las fiestas se degustan alimentos y bebidas tradicionales de la región como el zacahuil (especie de tamal cuya base es el maíz y puede contener carne de puerco o gallina, llegando a pesar entre 10 a 30 kilos); bocoles (masa frita de maíz, rellenas de queso, frijoles o huevo) y la gran variedad de enchiladas, dignas representantes de la gastronomía de la región de la Huasteca, en la que se encuentra la comunidad en estudio y son elementos de las representaciones sociales.

Los Teenek como otras culturas originarias persisten pese a las adversas condiciones económicas, sociales y políticas en las que se desenvuelven. Reconocer sus derechos como pueblo y cultura no sólo es una cuestión que va más allá de los ámbitos jurídicos, en ese sentido han exigido su reconocimiento y lograron un avance importante para ser aceptados como cultura diferente que mantiene unos usos y costumbres propios que rigen su estructura social y comunitaria. De acuerdo con Anne Deruyttere en el contexto actual es importante y urgente reconocer, rescatar, preservar y fortalecer el patrimonio cultural y natural de los pueblos indígenas como un elemento clave en sus propias estrategias de desarrollo y como un aporte en el proceso de búsqueda de soluciones a los grandes desafíos que enfrenta el mundo (Deruyttere, 2001:03). Por ello, los Teenek lograron el reconocimiento y la formalización de su marco legal en cuanto a los procedimientos para nombrar a sus autoridades tradicionales. Por su parte, el gobierno del Estado de San Luis Potosí realizó un censo que determina la identidad de la población indígena de su territorio destacando la pertenencia étnica y cultural, además de ello instauró el manual de procedimiento para

jueces tradicionales con lo que la norma tradicional ya no está al margen del marco legal institucional.

A manera de cierre

La comunidad indígena Teenek de Tamaletom en el municipio de Tancanhuih, San Luis Potosí, México cuenta con una serie de representaciones sociales tangibles e intangibles heredadas de los valores prehispánicos que prevalecen pese a los embates del contexto actual que los relega y los orilla constantemente a desaparecer como comunidad. Sin embargo, su organización social y su autodeterminación como pueblo étnico, constituye un insumo importante para que las nuevas generaciones hereden y preserven su patrimonio cultural, mismo que los identifica y garantiza su persistencia a más de 500 años de resistir ante los valores homogenizantes de la cultura occidentalizada.

Las representaciones sociales como referente teórico conceptual, se convierten en una herramienta que nos permite identificar, conocer y valorar la forma de interactuar de determinado grupo social. Por tanto, en Tamaletom la comunidad Teenek finca sus valores en prácticas y estrategias mediante un proceso de etnogénesis por el cual logran empoderarse de sus saberes, tradición, usos y costumbres para soportar las dificultades sociales, económicas y políticas que enfrentan en la cotidianidad, pero que estratégicamente han logrado sortear a más de cinco siglos de ocupación (cultural y territorial) y la dominación por parte de la cultura dominante.

Así tenemos que un aspecto sobresaliente de su forma de organización es la persistencia identitaria a través de nuevos procesos socioeconómicos como el turismo rural. En Tamaletom, la comunidad logró ofertar turismo cultural que permitió a los participantes obtener nuevas fuentes de ingreso que ya no los hace depender exclusivamente de la agricultura. Situación que puede ser cuestionada si se califica ésta alternativa como una forma de mercantilizar la cultura o fetichizarla al convertirla en un servicio de consumo turístico como lo señala (González y Álvarez 2016:89; Ayala 2010:4; González 2013:31 y Andrade 2009:25), puesto que coincidimos en que la

inserción de estos grupos sociales en las dinámicas capitalistas, puede afectar gravemente su riqueza cultural tradicional.

De igual manera coincidimos en que se han rescatado aspectos importantes de la tradición Teenek mediante el centro ceremonial que oferta servicios al turista que visita la región. Por ahora, la tradición y las representaciones sociales están siendo parte importante de la comunidad e insumo importante para nuevas fuentes de ingreso. Los simbolismos materiales e inmateriales a través de la gastronomía y vestimenta, por ejemplo, siguen siendo un eje vertebral de la vida religiosa, festiva y política local. Ello es testimonio de una cultura que sigue resistiendo y trata de preservar su identidad pese al contexto en el que se desarrolla.

Finalmente, es preciso señalar que los informantes hacen énfasis en asegurar que las personas que abandonan la comunidad y migran a otros espacios territoriales, urbanos o extranjeros, pierden su identidad, por no continuar hablando el Teenek así como practicar sus costumbres y tradiciones. De manera que coincidimos en que los procesos migratorios son una de las causas de la erosión identitaria local. No obstante, los pobladores de Tamaletom, continúa transmitiendo la importancia de su herencia cultural a los hijos y nietos, hecho que contribuye en el fortalecimiento de su identidad cultural.

Literatura citada

Andrade, M. (2009). Poder, patrimonio y democracia. Andamios. Revista de Investigación Social, ISSN: 1870-0063.vol. 6, núm. 12, diciembre. Universidad Autónoma de la Ciudad de México Distrito Federal, México. pp: 11-40.

Ávila, A. (2006). Padrón de comunidades indígenas del estado de San Luis Potosí. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis. México. 4(8), 38-70.

Ayala, H. (2010). Oportunidades del turismo cultural para los destinos turísticos receptores. Opportunities of Cultural Tourism for Receptor Tourism Destinations. Retos Turísticos Vol. 9, No 1, pp: 3-8.

Bartolomé, M. (1997). Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México. ISBN 968-23-2096-8. Siglo Veintiuno Editores. Pp:1-51

Bartolomé, M. (2006). Los laberintos de la identidad: procesos identitarios en las poblaciones indígenas. Avá, (9). pp: 28-48.

Barth, F. (1976). Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales. Fondo de Cultura Económica México. (1° Ed. en inglés de 1969). México.

Bonfil, B., G. (2004). Pensar nuestra cultura. Patrimonio Cultural Inmaterial. Diálogos en la acción, primera etapa, 2004.Pp.117-134.

Bonfil, B., G. (1989). México profundo. Historia de una civilización negada. Pensar nuestra cultura. Editorial Grijalbo. S. A. Las noventa colecciones. ISBN: 968-419-929-5.pp.23-244.

Cordero, B. (2004). "Nueva York, es como Puebla". Sobreviviendo en el México rural en el nuevo contexto global. En: Ruralidades latinoamericanas. Identidades y Luchas sociales. Compiladoras Norma Giarracca y Buttina Levy. 1ª edición. CLACSO. Buenos Aires, Argentina. pp: 43-77.

Cruz, A. González, E. y Mattié, M. (2010). Pueblos originarios en América. Guía introductoria de su situación. España. Edición: Aldea alternativa desarrollo. NA-3462/2010. pp.10-231.

De la Cruz, R. Szauer, M. López, R. y Guinand, R. (2005). Elementos para la protección sui generis de los conocimientos tradicionales colectivos e integrales desde la perspectiva indígena. ISBN: 980-6810-06-6. Pp.1- 47.

Deruyttere, A. (2001). Pueblos indígenas, globalización y desarrollo con identidad: algunas reflexiones de estrategia. *InterAmerican Bank for Development: IADB*. Washington DC. Pp.1-15

Durkheim, É. (1898). Représentations individuelles et représentations collectives. *Revue de Métaphysique et de Morale*. Les cahiers psychologie politique numéro 8, Janvier2006.URL.6(3).273-302. Consultado en la web: [<http://lodel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=1084>].

Farr, R. (1983). Escuelas europeas de Psicología social: la investigación de representaciones sociales en Francia. *Revista Mexicana de Sociología* Año XLV Vol. XLV Instituto de Investigaciones Sociales/ UNAM. pp.641-657.

Fox, J. y Haight, L. (2010). La política agrícola mexicana: metas múltiples e intereses en conflictos. En *Subsidios para la desigualdad. Las políticas públicas del maíz en México*

a partir del libre comercio. Coordinadores Jonathan Fox y Libby Haight. 1ª Edición, Capítulo 2, Fundación William y Flora Hewlett. México. Pp: 9-45

González, M. y Álvarez, A. (2016). Debate sobre el desarrollo del turismo y la sustentabilidad. Debate on tourism development and sustainability. Arquitectura y Urbanismo, vol. XXXVII, no 2, mayo- agosto 2016, ISSN 1815-5898. pp. 88-94.

González, G. (2013). De los imaginarios al fetichismo frente al debate de los centros históricos. From imaginaries to fetishism from a discussion historic centers. Boletín Científico Sapiens Research. ISSN-e: 2215-9312. Vol. 3(2)-2013. Universidad Autónoma de Zacatecas. México. pp: 29-33.

García, C., N. (1997). Culturas Híbridas y Estrategias Comunicacionales. Estudios sobre las Culturas Contemporáneas 109 Época II. Vol. III. N°. 5, Colima. México. Pp. 109-128. Presentado en Seminario Fronteras Culturales: Identidad y Comunicación na América Latina.

Giménez, G. (2006). La frontera norte como representación y referente cultural en México. En: territorio y cultura. Año 2 Número 3. México. pp: 17-34 Consultado en la web: [<http://www.culturayrs.org.mx/revista/num3/Gimenez.pdf>]

Giménez, G. (2001). Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas Alteridades, vol. 11, núm. 22, julio-diciembre. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa Distrito Federal, México. pp. 5-14

Hopenhayn, M. Bello, A. y Miranda, F. (2006). Los pueblos indígenas y afrodescendientes ante el nuevo milenio. CEPAL. División de Desarrollo Social Santiago de Chile. Políticas Sociales N°118. Publicación de las Naciones Unidas. ISBN: 92-1-322893-7. pp.1-51.

Londoño, V., L. (2008). Agricultura campesina y desarrollo rural. Biotecnología en el Sector Agropecuario y Agroindustrial, 6(1). pp.78-86.

Magazine, R. (2012). El otro como sujeto, la modernidad como conducto: la producción de subjetividades en un pueblo mesoamericano. Modernidades indígenas., pp:115-134.

Mato, D. (2001). Producción transnacional de representaciones sociales y transformaciones sociales en tiempos de globalización. Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Revista. Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización. pp.127-153.

Mato, D. (2008). Transnational relations, culture, communication and social change. *Social Identities*. 14(3), pp.415-435. Traducido por Emeshe Juhász-Mininberg.

Mistry, J. Berardi, A. Tschirhart, C'. Bignante, E. Haynes, L. Benjamin, R. Albert, G. Xavier, R. Jafferally, D. y de Ville, G'. (2015). Indigenous identity and environmental governance in Guyana, South America. *Cultural Geographies*, 22(4) pp: 689–712.

Mora, M. (2002). La teoría de las representaciones sociales de Serge Moscovici. *Athenea digital: revista de pensamiento e investigación social*. Vol. (2).Universidad de Guadalajara México. pp.1-24.

Moscovici, S. (1979). *El psicoanálisis, su imagen y su público*, Huemal. Buenos Aires. (Trabajo original publicado en 1961).pp.17-18.

Santiago, M. (2012). Culture Clash: Foreign Oil and Indigenous People in Northern Veracruz, Mexico, 1900–1921. *Journal of American History*, 99(1). pp.62-71. Published by Oxford University press on behalf of the organization of American Historians.

Wundt, W. (1900). *Völkerpsychologie*. 1. Bd. Die Sprache. Leipzig: Kröner-Engelmann. 10 vols. 1900-1920, 1911-1920.

En la Comunión del Conocimiento