



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA CHAPINGO
DIRECCIÓN DE CENTROS REGIONALES UNIVERSITARIOS
MAESTRÍA EN CIENCIAS EN DESARROLLO RURAL
REGIONAL

**REPRESENTACIONES SOCIALES EN LOS PUEBLOS INDÍGENAS: CASO
DE ESTUDIO EN LA COMUNIDAD TEENEK DE TAMALETOM; MUNICIPIO
DE TANCANHUITZ; ESTADO DE SAN LUIS POTOSÍ.**

TESIS

**QUE COMO REQUISITO PARCIAL
PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN CIENCIAS EN DESARROLLO RURAL REGIONAL**

**PRESENTA:
DUVER CEDIEL QUEVEDO PÉREZ**

**BAJO LA SUPERVISIÓN DE:
JUAN MANUEL ZEPEDA DEL VALLE
DOCTOR EN CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN**



DIRECCION GENERAL ACADEMICA
DEPTO. DE SERVICIOS ESCOLARES
OFICINA DE EXAMENES PROFESIONALES



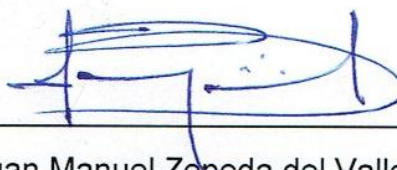
ZACATECAS, ZACATECAS, MÉXICO, AGOSTO 2017

**REPRESENTACIONES SOCIALES EN LOS PUEBLOS INDÍGENAS: CASO
DE ESTUDIO EN LA COMUNIDAD TEENEK DE TAMALETOM; MUNICIPIO
DE TANCANHUITZ; ESTADO DE SAN LUIS POTOSÍ.**

Tesis realizada por Duver Cediél Quevedo Pérez bajo la dirección del Comité
Asesor indicado, aprobada por el mismo y aceptada como requisito parcial para
obtener el grado de:

MAESTRO EN CIENCIAS EN DESARROLLO RURAL REGIONAL

DIRECTOR:



Dr. Juan Manuel Zepeda del Valle

ASESOR:



Dr. Lucio Noriero Escalante

ASESOR:



M.C. Joel Cervantes Herrera

DEDICATORIA

Este trabajo está dedicado a los grupos indígenas que persisten en una resistencia continua frente a las presiones de otras culturas para prevalecer en su esencia original. Pueblos cuyo territorio e identidad está siendo usurpada hace más de 500 años; su carácter originario no se pierde gracias a quienes siguen cultivando en las nuevas generaciones la esencia de su herencia prehispánica.

AGRADECIMIENTOS

En primera instancia agradezco a Dios por haberme dado la vida y a mi familia que ha sido pilar de los distintos proyectos de vida emprendidos y un reconocimiento especial a mi esposa Jazmín Cervantes Ochoa y mi hija Adhara Xareni Quevedo Cervantes que fueron un aliciente importante en cada etapa de este posgrado; así mismo a la familia Cervantes Ochoa por brindarme su apoyo incondicional.

Por todo el apoyo económico para el desarrollo de esta investigación, se extiende el más sincero agradecimiento al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT); al Posgrado en Ciencias del Desarrollo Rural Regional de la Universidad Autónoma Chapingo (UACH). Al Centro Regional Universitario Centro Norte (CRUCEN) Zacatecas. A cada uno de los miembros del comité asesor Dr. Juan Manuel Zepeda del Valle, Dr. Lucio Noriero Escalante y al MC. Joel Cervantes Herrera, por sus significativos aportes en la presente investigación y la redacción científica de los resultados; al grupo de profesionales que fueron guías durante los distintos módulos académicos del programa de maestría en el CRUCEN. Al personal operativo y administrativo de la UACH por todo el apoyo y diligencia.

A la comunidad Teenek de Tamaletom; principalmente a la señora Victoria Dolores Pérez, Benigno Robles Reyes, Don Agustín, Esteban Enríquez, Pedro Santiago y Familia y todos los habitantes de la región encuestados en la investigación; sus valiosos aportes hicieron posible este trabajo. A la Radio Difusora Comunitaria XEANT Estéreo la Voz de las Huastecas y su personal directivo y operativo; por ser el enlace con la comunidad de Tamaletom y Quechold a través del delegado radial en la comunidad

DATOS BIOGRÁFICOS

Duver Cediél Quevedo Pérez nació el 9 de enero de 1983 en el municipio de San José del Guaviare, Departamento del Guaviare, Colombia; hijo de padres campesinos dedicados ala pequeña agricultura y el trabajo del campo; creció y cursó sus estudios en educación básica en el municipio de Castilla la Nueva departamento del Meta Colombia.

Cursó estudios de nivel superior en el Ministerio de Educación y Cultura del Meta Colombia; la formación en artes escénicas permitió un desarrollo como profesional en el campo de la danza; participó en proyectos de creación y difusión de procesos culturales en diversas instituciones de municipios de los departamentos Meta y Cundinamarca Colombia.

Cursó sus estudios de nivel superior de donde egresó como Licenciado en Artes en el Instituto Superior de Educación Artística “CALMECAC” en Jerez, Zacatecas, México. El medio de la educación, el arte y la cultura ha sido el área fundamental de formación como investigador y docente; gracias a lo cual ha podido participar como director de producciones escénicas en diversas compañías artísticas de México y Colombia; ser autor de artículos, monografías y ponente en congresos internacionales. Actualmente es Profesor e Investigador en la rama de la Danza Contemporánea en la Universidad Autónoma Chapingo.

**REPRESENTACIONES SOCIALES EN LOS PUEBLOS INDÍGENAS: CASO
DE ESTUDIO EN LA COMUNIDAD TEENEK DE TAMALETOM, MUNICIPIO
DE TANCANHUITZ, ESTADO DE SAN LUIS POTOSÍ.**

**SOCIAL REPRESENTATIONS OF INDIGENOUS PEOPLES: A CASE STUDY
IN THE TEENEK COMMUNITY OF TAMALETOM, TANCANHUITZ
MUNICIPALITY, STATE OF SAN LUIS POTOSÍ.**

Duver Cediel **Quevedo Pérez**¹ y Juan Manuel **Zepeda del Valle**²

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 abordan 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 los que los valores externos y la modernidad no han logrado erosionar la parte vertebral del 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 rural

ABSTRACT

For more than 500 years of resistance indigenous peoples have refused to disappear and have rather prevailed demanding recognition as differentiated cultures. Although they no longer have their original purity, their persistence shows the face of a rural Mexico that suffers the onslaught of the Western culture. In this sense, the present work addresses the ongoing social representations that reinforce the Teenek identity of Tamaletom, despite the marginalization and exclusion they are subject to by the dominant culture.

The results obtained account for the cultural resistance of more than five centuries in which external values and modernity have failed to erode the backbone of the cultural heritage of this original people, by virtue of the persistence and reworking of traditional forms of life which give a sense of belonging to the territory they occupy.

Key words: identity, culture, tradition, rural modernity

¹ Tesista

² Director

ÍNDICE

CAPÍTULO I.....	1
INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO II.....	6
METODOLOGÍA.....	6
CAPÍTULO III.....	12
LAS REPRESENTACIONES SOCIALES DE LOS TEENEK DE TAMALETOM, EN EL MUNICIPIO DE TANCANHUITZ, SAN LUIS POTOSÍ, MÉXICO.....	12
Resumen.....	12
Introducción.....	14
El trabajo de campo: una experiencia empírica.....	19
Ubicación geográfica de la comunidad.....	20
Primeros hallazgos, aportes para su interpretación.....	20
A manera de cierre.....	28
Literatura Citada.....	30
CAPÍTULO IV.....	35
MAÍZ: SUSTENTO DE LA VIDA EN LA CULTURA TEENEK. COMUNIDAD TAMALETOM, TANCANHUITZ, S.L.P. MÉXICO.....	35
Resumen.....	35
Introducción.....	37
Región de estudio y procesos socioculturales.....	43
El trabajo de campo, notas para su interpretación.....	47
Principales hallazgos y discusiones en la comunidad de estudio.....	48
Conclusiones.....	58
Literatura citada.....	59
Entrevistas.....	69
CAPÍTULO V.....	70
MOVIMIENTOS CAMPESINOS E INDÍGENAS EN EL CONTEXTO NEOLIBERAL EN MÉXICO: DEFENSA DE LA VIDA Y EL TERRITORIO.....	70
Resumen.....	70

Introducción	72
De las contradicciones de un modelo y luchas por la vida.....	75
Sobre el trabajo de campo	77
Comunidad en movimiento	79
Consideraciones finales	88
Literatura Citada	90
Entrevistas	97
CAPÍTULO VI.....	97
CONCLUSIONES GENERALES	97

ÍNDICE DE CUADROS

Cuadro 1. Valoración de los pobladores en cuanto a la relación Hombre-Naturaleza	23
Cuadro 2. Importancia de la Comunidad a la práctica de la danza del gavián .	24
Cuadro 3. Significados dispares de simbolismos compartidos	53

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1. Muestra de la presentación del instrumento en escala de Likert. 7

Figura 2. Mujer Teenek, con vestimenta típica. 83

SIGLAS Y ABREVIATURAS

ADN	Ácido Desoxirribonucleico
CBTA	Centro de Bachillerato Tecnológico Agropecuario
EZLN	Ejército Zapatista de Liberación Nacional
CONABIO	Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad
CONEVAL	Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social
INIFAP	Instituto Nacional de Investigaciones Forestales, Agrícolas y Pecuarias
OIT	Organización Internacional del Trabajo
PROCAMPO	Programa de Apoyos Directos al Campo
PROSPERA	Programa de Inclusión Social
SAGARPA	Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación
SIAP	Servicio de Información Agroalimentaria y Pesquera
TLCAN	Tratado de Libre Comercio de las Américas
XEANT	Sistema de Radiodifusoras culturales indigenistas

CAPÍTULO I

INTRODUCCIÓN

Los pueblos indígenas como culturas diferentes preservan sus valores tradicionales en diversas formas de representación socialmente válidas que los caracterizan; dichas representaciones materializan o simbolizan la cosmovisión e identidad de cada grupo social originario. Tradición identitaria que pertenece a vestigios civilizatorios prehispánicos propios de las culturas mesoamericanas. Por ello, las representaciones sociales en contextos indígenas han sido ampliamente estudiadas poniendo en evidencia la importancia racial, cultural y todo el acervo de conocimientos que se preserva en la memoria colectiva de los pueblos originarios.

Sin embargo, las representaciones sociales de las culturas originarias en países pluriculturales como México se están erosionando debido al contexto social actual en el que destaca lo económico; la falta de oportunidades los orilla a adoptar nuevas estrategias de sobrevivencia que incrementan la migración que refleja el éxodo desde zonas rurales a los centros urbanos y en consecuencia la pérdida de la identidad; identidad que olvidan las nuevas generaciones al crecer fuera de su contexto cultural y geográfico tradicional. Ello conlleva a la pérdida paulatina de la identidad ancestral de los pueblos indígenas; por tanto sufren un proceso de hibridación que afecta sus usos, costumbres, tradiciones y sus representaciones simbólicas.

En el presente trabajo se plantea que existen representaciones sociales en la comunidad indígena Teenek de Tamaletom, Municipio de Tancanhuitz, San Luís Potosí que hacen parte de la herencia cultural prehispánica de este pueblo

que logra su persistencia en una resistencia cultural constante; dichas representaciones hacen parte de la identidad de esta cultura. Por consiguiente, el objetivo general de esta investigación es robustecer la discusión teórica mediante el análisis de información empírica y revisión bibliográfica en torno a los elementos que le dan soporte a las representaciones sociales en la comunidad indígena Teenek de Tamaletom y como se relacionan con aspectos sociales, culturales, económicos, etnoagronómicos y políticos.

En ese sentido, el presente trabajo de investigación logró resultados que refuerzan los hallazgos previos y que a su vez aportan nuevos elementos para el análisis; los resultados se compilan en tres artículos que fueron sometidos a proceso de arbitraje posterior al cual fueron aceptados para publicación en revistas especializadas. Dichos artículos permiten disertar una discusión sobre las representaciones sociales de este grupo indígena desde perspectivas diferentes que amplían el estado del arte sobre el tema en cuestión.

En el Capítulo III se puede observar el estado actual de algunas representaciones sociales existentes en la comunidad Teenek de Tamaletom. En él se describen formas de representación socialmente reconocidas y preservadas por esta cultura. Las representaciones identificadas en esta comunidad fueron descritas con soporte de trabajo de campo, así como con la revisión bibliográfica correspondiente; dichos resultados pueden consultarse en la publicación: *Las Representaciones Sociales de los Teenek de Tamaletom, en el Municipio de Tancanhuitz, San Luis Potosí, México. Fundación Koinonía Año I. Vol. 1 N° 2. Julio - Diciembre 2016. Hecho el Depósito de Ley: FA2016000010 ISSN: 2542-3088. Santa Ana de Coro, Venezuela. Pp:30-49.* http://www.fundacionkoinonia.com.ve/revistakoinonia/Revista_Arbitrada_Koinonia_122016.pdf

El Capítulo VI expone la relación entre las representaciones sociales y la reproducción cotidiana de las formas de vida local. En este ámbito, se describe

el cultivo del maíz como elemento simbólico que une las identidades de una comunidad. Esta gramínea es un alimento de concepción sagrada para los Teenek, además de columna vertebral de diversas formas de representaciones tanto materiales como inmateriales, pues no solo reconocen en el maíz una cualidad alimenticia central, sino otras de importante valor cultural. La milpa representa la base alimentaria de la comunidad y sigue siendo una práctica que se relaciona con el plano etnoagrícola (conocimiento tradicional), el plano cosmogónico, religioso, climático aunado a métodos de cultivo amigables con el medio ambiente del territorio Teenek; es además calendario tangible de sus festividades y ciclos astronómico-agrícolas. La relación entre el cultivo de este alimento con los ámbitos culturales puede verse en la publicación que a continuación se cita: *Maíz: Sustento de Vida en la Cultura Teenek. Comunidad Tamaletom, Tancanhuitz, S.L.P. México. Revista de Geografía Agrícola Núm. 58/5;* *doi:dx.doi.org/10.5154/r.* *Pp:5-19.*
https://www.chapingo.mx/revistas/geografia/?section=article&id_articulo=2395&doi=10.5154/r.rga, <https://chapingo.mx/revistas/revistas/articulos/doc/r.rga.pdf>

Finalmente, el Capítulo V permite articular una discusión sobre cómo las representaciones sociales de la comunidad Teenek de Tamaletom son permeadas o erosionadas por el contexto occidentalizado en el que se encuentran inmersas. Se explica de manera crítica la forma en que el turismo cultural funge como estrategia de preservación de algunas de las manifestaciones culturales propias de los lugareños. Sin embargo, se pone de manifiesto tanto la fortaleza como los riesgos a los que están expuestas las formas de representación social de los Teenek que se integran a la oferta cultural de consumo turístico. Se aborda una discusión teórica en la cual el contexto neoliberal contribuye en ciertos aspectos de la realidad social que trastoca los esquemas y patrones de vida tradicional de esta comunidad y por ende sus estructuras culturales lo que gesta una resistencia cultural; los resultados de esta discusión pueden apreciarse en la publicación: *Movimientos Campesinos e Indígenas en el Contexto Neoliberal en México: Defensa de la*

Vida y el Territorio; Alternativa Revista de Estudios Rurales. Vol. 3 Número 6 (2016). ISSN: 2313.9730. Pp:24-43. [http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/alternativa, file:///E:/10347-51636-2-PB.pdf](http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/alternativa_file:///E:/10347-51636-2-PB.pdf)

En esta tesitura, ponemos de manifiesto en los resultados de la investigación que los Teenek como cultura originaria conservan una visión distinta del desarrollo, respecto a la sostenida por la cultura dominante-hegemónica. Por tanto, coincidimos en que varios proyectos gubernamentales y algunas iniciativas externas inciden negativamente en las formas de vida tradicional. De manera que está de por medio un proceso de resistencia cultural desde lo local en el que se han adelantado proyectos administrados por los naturales de Tamaletom.

Podemos afirmar que los proyectos son colectivos, aunque no representan o benefician a toda la población; sin embargo, con su implementación se rescata y vigoriza la preservación de algunas tradiciones entre la que destaca principalmente, el vuelo de los gavilanes (Danza Ritual). Este proyecto además de reforzar creencias ancestrales y la cosmogonía del pueblo Teenek, está abriendo nuevas líneas de diálogo e interlocución con el Gobierno de San Luis Potosí y el Nacional, así como la revaloración de capacidades creativas de hombres y mujeres del pueblo Teenek con muy diversas orientaciones; oficios que van desde el comercio del café, hasta refinadas artesanías, así como el aprovechamiento de las singularidades orográficas y paisajísticas que la naturaleza creó en el territorio de los Teenek. A pesar de todo ello, desde una visión crítica teórica planteamos que existe el riesgo de mercantilizar la cultura local o caer en procesos que fetichizarían la tradición de los Teenek y la desfiguración de su identidad.

No obstante, los resultados discernidos en los 3 capítulos permiten visualizar que los Teenek de Tamaletom a más de 500 años de conquista siguen resistiendo la presión ejercida por los valores de la cultura dominante. En este

proceso de constante resistencia desde lo cotidiano la comunidad continúa manteniendo rasgos identitarios propios de su tradición ancestral. Por ello, siguen fortaleciendo y resignificando los valores locales en las nuevas generaciones esperando que la continuidad de su herencia prehispánica logre superar los embates de la visión social occidentalizada y las concepciones modernas del desarrollo que los pone en riesgo de desaparecer como cultura originaria o de acelerar procesos de cambio que lleven a su disolución definitiva.

CAPÍTULO II

METODOLOGÍA

Las representaciones sociales han sido estudiadas en los contextos de la psicología social y la etnopsicología. En años recientes, las representaciones sociales de la población indígena americana han sido investigadas para determinar las cualidades identitarias particulares de algunos grupos nativos e.g. Mato, (2008, 2001); Mistry *et al.*, (2015). En el presente caso, las representaciones sociales de la comunidad indígena Teenek, San Luis Potosí, México fueron identificadas mediante un cuestionario para determinar cualidades que les permite preservar una identidad propia.

La recolección de información en campo se hizo en 2 etapas. La primera fue una visita exploratoria para solicitar el permiso de ingreso a la comunidad y socializar el propósito de la investigación. La autorización fue otorgada por las autoridades tradicionales (Jueces). El acercamiento previo permitió generar empatía con las personas de la comunidad, además de obtener el aval para realizar encuestas, entrevistas y tomar fotografías.

La segunda etapa fue para el levantamiento de información mediante un cuestionario, una guía de entrevista semidirigida con preguntas clave y una encuesta especial para personas de la radiodifusora comunitaria. Las herramientas para el trabajo en campo fueron diseñadas de acuerdo a la necesidad de las personas de la región de estudio. Para facilitar la comprensión del cuestionario dirigido a la comunidad se presentó de forma gráfica, descriptiva y numérica las opciones de las posibles respuestas como se aprecia en la figura 1.

El cuestionario se diseñó al considerar la escala de Likert de cinco niveles. Dicha escala ha sido usada en estudios de representaciones sociales en comunidades indígenas e.g. Ginges y Cairns, (2000). La escala se usa para la medir actitudes como lo refieren Likert (1932) citado por Clason y Dormody (1994) & Boone y Boone (2012).

El instrumento, i.e. el cuestionario involucró cuatro dominios (Económico, Físico, Humano y Social). Cada dominio contiene 10 ítems. Un total de 40 ítems conforma el cuestionario. Los ítems tienen cinco opciones de respuesta en términos cualitativos y cuantitativos (muy malo, 1; malo, 2; regular, 3; bueno, 4 y muy bueno, 5) para determinar el nivel de percepción de los entrevistados.

El instrumento se aplicó en diálogo directo con cada entrevistado. Los entrevistados respondieron de manera libre sin limitaciones de tiempo. Así, los interrogados fueron conminados a proveer información confiable Nunan (1992) citado por Jonk y Jung (2015).

Figura 1. Muestra de la presentación del instrumento en escala de Likert.

NOMBRE O RAZÓN SOCIAL: _____		No. De Instrumento			
OCUPACIÓN: _____					
EDAD: _____	GÉNERO:				
Responde a este cuestionario, evaluando cada aseveración en una escala del 1 al 5, siento 1 muy malo y 5 muy bueno. ¡MUCHAS GRACIAS POR SU COLABORACIÓN!					
DOMINIO					
PREGUNTAS	1 Muy malo	2 Malo	3 Regular	4 Bueno	5 Muy Bueno
1. ¿Cómo considera usted el nivel económico de la comunidad?					
2. ¿Cómo califica usted el apoyo que brinda el gobierno para reducir la pobreza en su comunidad?					
3. Cómo es el aporte que el turismo hace a la economía local?					

Fuente: Elaboración propia 2016.

El cuestionario se aplicó en un total de 32 personas al azar; 25 son habitantes de la comunidad de Tamaletom fracción 1 y 2 (n=25, 14 hombres y 11 mujeres), mientras que el restante, (5 hombres y 2 mujeres) corresponde a funcionarios públicos. Los encuestados de la comunidad pertenecen a la cultura Teenek. Las dos fracciones se usaron para contrastar la percepción de las cualidades identitarias de la comunidad indígena Teenek.

La información recabada se capturó en Excel. Dos bases de datos fueron integradas. La primera con los datos de los encuestados que pertenecen a la comunidad; la segunda con la información de los funcionarios. Con las bases de datos se realizaron análisis estadísticos para efectuar un referente comparativo de percepción.

La muestra (n= 25) correspondiente a los habitantes de la comunidad; es representativa considerando un 96% de confiabilidad ($\alpha=0.96$) y una precisión de dos veces el error, $e = (0.1512)*2$. La prueba de confiabilidad del instrumento se realizó a través del alfa de Cronbach. El alfa de Cronbach supone que los ítems de un instrumento en una escala tipo Likert miden un mismo constructo y que están correlacionados entre sí. El alfa de Cronbach puede calcularse a partir de las varianzas como se muestra enseguida:

$$\alpha = \frac{K}{K-1} \left[1 - \frac{\sum S_i^2}{S_T^2} \right],$$

donde α es alfa de Cronbach, K es el número de ítems del instrumento, S_i^2 es la varianza del ítem i y S_T^2 es la varianza de los valores totales observados. Se analizó el nivel de frecuencia en las respuestas posibles en cada muestra. Las respuestas de los ítems de cada dominio de las bases de datos fueron comparadas. El análisis de las bases de datos incluyó, además de la percepción de las respuestas en los 5 niveles tipo Likert, el género y la edad.

Ello permitió ver la variación en las respuestas de los encuestados en relación con criterios cuantitativos y cualitativos.

Para hacer el análisis estadístico comparativo entre las dos muestras se utilizó la prueba de t. La prueba t es utilizada para análisis estadísticos donde la población estudiada sigue una distribución normal pero el tamaño de muestra es pequeño. Dicha prueba fue usada para determinar los ítems de mayor significancia dentro de las percepciones de respuesta de los encuestados. Ello permitió precisar los resultados de los ítems que pudieran tener mayor importancia en el estudio. La fórmula utilizada es la siguiente:

$$t = \frac{\bar{X}_1 - \bar{X}_2}{S_{X_1 X_2} \cdot \sqrt{\frac{1}{n_1} + \frac{1}{n_2}}}$$

donde t es igual a la media de las respuestas de los ítems de la comunidad (n_1) menos la media de las respuestas en los ítems de los funcionarios (n_2); $S_{X_1 X_2}$ es (n_1); x_2 es (n_2)⁻¹ que multiplica la raíz de $1/n_1 + 1/n_2$. Se analizaron los resultados de la prueba de t en los niveles de respuesta de los 40 ítems involucrados en el instrumento. Los ítems cuyas respuestas presentaron valores de $t \geq 1.697$ considerando un 95% de confiabilidad fueron seleccionados. Los ítems escogidos se denominaron ítems clave (IC).

Como herramientas complementarias al instrumento, una entrevista semidirigida se aplicó a 5 informantes clave de la comunidad selectos por sus cualidades de liderazgo (3 hombres y 2 mujeres). La entrevista se realizó con un cuestionario de 5 preguntas abiertas. Las preguntas guía se formularon sin límite de tiempo para que los entrevistados expresaran sus respuestas de manera amplia. Las entrevistas fueron grabadas en formato mp3.

La entrevista ha sido usada en investigaciones previas relacionadas con grupos sociales indígenas (e.g. Opdenakker, 2006 y Hegney *et al.*, 2007). Dicho método permitió obtener información que no se contempló dentro del instrumento diseñado con escala de Likert. Esta herramienta se usó para

conocer detalles sobre la organización interna de la comunidad en sus diferentes actividades.

La entrevista semidirigida permitió conocer además, la opinión de los informantes acerca de procesos identitarios propios de la cultura Teenek (usos, costumbres, fiestas, rituales, tejido artesanal tradicional, idioma, procesos sociales y territorio). Las entrevistas contienen datos importantes sobre característica de la identidad local y aspectos que conforman las representaciones sociales de los Teenek. De las opiniones diversas se retomaron los puntos de coincidencia lo cual confirma que la información es confiable y veraz.

Un cuestionario especial se aplicó a 3 periodistas de la radiodifusora comunitaria indígena Xeant estéreo “La Voz de las Huastecas” (1 mujer y 2 hombres). El trabajo de los periodistas está relacionado con las cuestiones culturales y representaciones sociales locales. La emisora transmite programas culturales y noticiosos; además difunde los mensajes de la comunidad sin costo. La programación de la radiodifusora es transmitida en los idiomas Teenek, Pame, Náhuatl y Castellano.

El cuestionario se conformó con 12 preguntas. Los periodistas encuestados son los responsables de transmitir programas en los idiomas que se hablan en las comunidades de la región. Dicho cuestionario se aplicó para entender la importancia que tiene la radiodifusora para la comunidad indígena de la región.

Los instrumentos (cuestionarios y entrevista) se aplicaron en campo como parte del método sugerido por Mato (2008) para el estudio de representaciones sociales. Según el mismo autor, la observación en campo podría permitir la identificación de cualidades o actividades que se presentan de manera natural en el medio social y territorial dentro o fuera de la comunidad de estudio. La observación permitió identificar información importante que no se incluyó en el

instrumento. Ello podría proveer resultados útiles en estudios sobre representaciones sociales en comunidades de raíz prehispánica en el contexto mexicano.

Los resultados obtenidos a través de los instrumentos y el método mencionado se presentan descritos en los 3 Capítulos de este documento; la discusión teórica y los datos empíricos se sistematizan en las tres diferentes discusiones; dichas discusiones están soportadas en la revisión bibliográfica y la discriminación de la información de campo retomando de ella los resultados relevantes.

CAPÍTULO III

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.

1 Estudiante de Posgrado. Maestría en Ciencias en Desarrollo Rural Regional. Universidad Autónoma Chapingo. E-mail: duque0901@hotmail.com.

2 Investigador de la Unidad de Planeación Organización y Métodos. Universidad Autónoma Chapingo. Email: lnorieroes@hotmail.com.

3 Profesor-investigador. Centro Regional Universitario Centro Norte de la UACH. Doctorante en Ciencias Agrarias. Universidad Autónoma Chapingo icervantesherrera@yahoo.es

4 Profesor-Investigador del Centro Regional Universitario Centro Norte de la UACH. Doctor en Ciencias de la Educación. Universidad Autónoma Chapingo. Email: 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 describe algunas 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 descrito por 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 permee su identidad debido a que sus tradiciones 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 sobre representaciones sociales, nos ayuda 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, metafísica científica y 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 el pensamiento colectivo. Robert Farr en el año 1983, involucro 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 un conjunto 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 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 y 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 no 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 diversas prácticas tradicionales que dan sentido a las culturas indígenas allí 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, fiestas tradicionales, rituales, medicina tradicional, conocimiento, música, danza 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 dan sentido a sus formas de acción y 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 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 caracteriza 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 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 civilizaciones prehispánicas es visible en los pueblos 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 sociopolíticas actuales. Por ello, el pensamiento occidental tiende a estigmatizar la condición indígena 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 tiene como objetivo 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 y la 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 con 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) de la cual 29 son habitantes de la comunidad y 6 son funcionarios públicos, personas 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 permite argumentar la discusión sobre las representaciones sociales en contraste con el caso de estudio y su análisis en el contexto actual.

Ubicación geográfica de la comunidad

Tamaletom está situado en el Municipio de Tancanhuitz, Estado de San Luis Potosí, México. Se localiza a 2 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 y al noreste con la pequeña comunidad de Ald'úlup. Tamaletom tiene un clima semicálido húmedo, la temperatura media anual es de 18°C, la temperatura en el mes más frío desciende a 18° C, mientras en el mes más cálido es mayor a 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; 439 hectáreas (69%) se destinan a la agricultura de temporal y 172 hectáreas (27%) son pastizal, seguidas 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 Segunda Sección con 157 habitantes y HacMom 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 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 foráneo 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; han muerto 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, chapoleamos³ con el huíngaro 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; 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 la agricultura una serie de fiestas como la celebración del equinoccio de primavera (21 de marzo) 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) coincide con su festejo de consagración de la semilla en el cual los pobladores llevan en procesión las simientes al cerro para pedir la fertilidad de éstas y la lluvia antes de sembrar 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 Dhipak la deidad del maíz para los Teenek. Estas actividades festivo religiosas 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

³ 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.

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 valoración que la comunidad tiene sobre ella; podemos apreciar en el cuadro 1 que la tendencia de respeto y apego al territorio es Muy Bueno por parte del 37% de los encuestados; en el cuadro 2 se aprecia que el 53.13% de los entrevistados califican 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 ritual.

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 son parte del patrimonio cultural de los Teenek de Tamaletom; dichas representaciones le dan carácter y sentido de pertenencia al territorio del cual forman parte; 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 los que se desempeñan como trabajadores de 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 evidente 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 les 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 agropecuaria 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 la ausencia de 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 cultiva, 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 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 y la nixtamalización, 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 & 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, no se 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 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 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 de China o Taiwán como generalmente se visten en las zonas urbanas. Sin embargo, la práctica del tejido tradicional y el uso de la vestimenta típica siguen vigentes 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 luzcan sus mejores atuendos típicos. Eventos donde 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 logrando un avance importante para ser reconocidos 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 Tancanhuitz, San Luis Potosí, México tiene 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 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 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 en nuevas fuentes de ingreso no agrícolas. 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, continúan 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://odel.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

CAPÍTULO IV

MAÍZ: SUSTENTO DE LA VIDA EN LA CULTURA TEENEK. COMUNIDAD TAMALETOM, TANCANHUITZ, S.L.P. MÉXICO.

Duver Cediél Quevedo Pérez¹

Joel Cervantes Herrera²

Lucio Noriero Escalante^{3*}

Juan Manuel Zepeda del Valle⁴.

1 Universidad Autónoma Chapingo. Maestría en Ciencias en Desarrollo Rural Regional.

2 Universidad Autónoma Chapingo. Centro Regional Universitario Centro Norte.

3 Universidad Autónoma Chapingo. Unidad de Planeación, Organización y Métodos.

*Corresponding author: Inorieroes@hotmail.com

4 Universidad Autónoma Chapingo. Centro Regional Universitario Centro Norte.

Resumen

Mediante un largo proceso de experimentación las culturas mesoamericanas inventaron la agricultura, logrando domesticar entre otras plantas, al maíz, grano que en la actualidad es uno de los más importantes a nivel mundial por sus diversos usos: alimenticio, industrial y farmacéutico. Como alimento, ocupa un lugar culturalmente importante en diversos pueblos de América. En el presente trabajo se realizó un análisis sobre las complejas relaciones entre plantas, los distintos patrimonios de conocimiento, tecnología, costumbres y las formas de representación social ligadas al cultivo de esta gramínea en la comunidad Teenek de Tamaletom, Municipio de Tancanhuitz, San Luis Potosí,

México. A manera de cierre se concluye que en los Teenek se observa claramente una compleja relación entre el cultivo del maíz y los aspectos alimentarios, espirituales, míticos, religiosos y económico-sociales. Dicha cultura se ha resistido a la adopción de paquetes tecnológicos de la revolución verde y continúan preservando prácticas agrícolas tradicionales como la milpa (cultivos asociados) que no causan un alto impacto en el medio natural del que dependen y respetan, fortaleciendo la identidad y las prácticas de solidaridad comunitaria.

Palabras clave: maíz, milpa, rituales, saberes tradicionales.

Corn: Sacred food of life in the culture that sustence Teenek native community Tamaletom, Tancanhuitz, S.L.P. Mexico

Summary:

During a large process of experimentation the Mesoamerican cultures invented the agriculture they got to domesticate between other plants, the corn. A grain that presently is one of the most important foods in world record; this food occupies an important cultural place in diverse villages of America. In the present job we realize an analysis about complex relations between plants, different heritage of knowledge, technology, mores and forms of social representation linked to the cultivation of this grain in the community of Teenek from Tamaletom, town of Tancanhuitz, San Luis Potosi, Mexico. In conclusion the Teenek community it is clearly observable a complex relationship between the corn cultivation and the food aspects, spirituality, mythical, religious and social economics. This culture has resisted the adoption of technology packages like "Green revolution" to preserve agriculture traditional practice like "Milpa" (associate cultivation) that do not cause a high impact to the natural environment that they depend and respect, what they drift on the strengthen of the identity and the practical of the community solidarity.

Keywords: corn, maize field (milpa), rituals, traditional knowledge.

Introducción

Bonfil (1987) hace mención que aproximadamente siete mil años antes de nuestra era los pueblos nómadas americanos dejaron la recolección y la caza. Con la extinción de las grandes especies animales, el hombre a través de siglos desarrolló la agricultura. Dicha actividad cambió su forma de vida añadiendo nuevos conocimientos, tecnologías y valores culturales a su medio natural (Gómez, 1995).

La actividad agrícola se inició con base en una gradual acumulación de conocimiento ecológico y biológico sobre los recursos naturales utilizados. El conjunto de conocimientos desarrollados en estas culturas son un acervo de gran utilidad y constituyen un patrimonio para la humanidad. La agricultura posibilitó además, la adaptación y adopción de innovaciones tecnológicas en varias áreas del mundo (Hernández X., 1988).

En la agricultura la domesticación de especies ha sido fundamental. Este proceso requiere un amplio conocimiento como el desarrollado por los pueblos indígenas. Estudios realizados por (Berlin, Breedlove, y Raven (1973) y (1974); Berlin (1992); Barrera, Barrera, & López, (1976); Hunn (1977); Toledo *et al.* (1980); Mapes, Guzmán, y Caballero, (1981); Argueta (1988); Williams, Prance, & Balick, (1990); Caballero, Casa, Cortés, & Mapes, (1998) denominaron este conocimiento como “etnobiológico y etnobotánico” al que le dan un valor relevante. Dichos saberes permiten la clasificación y adaptación de especies en un proceso denominado *folk* –tradición- cuyo fin es el utilitarismo y funcionalismo de especies para satisfacer las necesidades biológicas y materiales de las personas (Caballero *et al.*, 1998).

Estos acervos de conocimiento y tecnologías desarrollados por campesinos con matrices culturales de civilizaciones originarias en 1976, Hernández X. & Ramos (1977) los denominaron “sistemas de cultivo y tecnologías tradicionales” para diferenciarlos del conocimiento científico occidental y de las tecnologías

modernas. Dichos conocimientos han despertado el interés científico hacia el estudio de esa forma de manejo agrícola, hoy denominado etnoagronomía⁴, corriente donde se vincula la praxis y el corpus del quehacer agrario (Escobar & Perdomo, 2014); convergen en ello implicaciones materiales (prácticas, tecnologías y herramientas) e inmateriales (conocimientos) que de manera tradicional se han desarrollado y se preservan en la labor agrícola.

En la evolución agraria el manejo de especies vegetales y la manipulación de la variabilidad genética de las plantas han sido cruciales, dicha práctica es todavía un proceso actual y multidireccional en las culturas indígenas de México (Bye, 1981 & Caballero *et al.*, 1998). En la actualidad los agricultores indígenas continúan la selección de nuevos genotipos de cultivos básicos como el maíz (*Zea mays*) y frijol (*Phaseolus vulgaris*) para adaptarlos a diferentes condiciones climáticas, ecológicas, tecnológicas y económicas (Hernández & Ramos, 1977 & Mapes *et al.*, 1981). En los territorios mexicanos la domesticación de cultivos se produjo hace 7500 y 5000 años antes de nuestra era (Bonfil, 1987). Una de las especies más importantes es el maíz que sigue vigente a través de la tradición oral y la praxis agrícola de los pueblos indígenas y mestizos.

El maíz es la planta más domesticada y evolucionada del reino vegetal (Asturias, 2004), es el punto de origen de la vida y de la cultura de los pueblos mesoamericanos, es corazón de la historia y el presente de los pueblos de México, de su economía, de sus religiones e ilusiones (Ribeiro, 2004). Algunos pueblos indígenas mexicanos aseveran que el maíz representa 10 mil años de cultura (Ribeiro, 2004).

Actualmente se considera que existen en México entre 41 y 65 razas distintas de maíz de las 300 localizadas en el Continente Americano. América es uno de

⁴ Etnociencia que se encarga del estudio de las estrategias que usan los pueblos para la generación del conocimiento, tecnología y prácticas de manejo de recursos naturales con fines de satisfacer sus necesidades y que sirvan de punto de partida para la generación de propuestas de desarrollo basadas en conocimientos, expectativas y posibilidades (Cruz, Cervantes, Damián, Ramírez, & Ramírez, 2015).

los lugares más importantes para la conservación y dispersión del germoplasma nativo original de esta simiente (Millán, Meza, & Longar, 2014). Esta diversidad es producto de milenarias prácticas agrícolas vinculadas al conocimiento tradicional de los pueblos indígenas de México principales herederos, custodios y mejoradores del germoplasma nativo (Fernández, Morales, & Gálvez, 2013; Mera & Mapes, 2009; Turrent, Cortés, Espinosa, Mejía, & Serratos, 2010; Toledo & Barrera, 2008).

Este grano es vital para las civilizaciones mexicanas que establecieron en él la base de su cultura y su religión al considerarlo como alimento sagrado (Pizarro, Quintero, Ruíz, & Camacho, 2014). La preservación del maíz criollo y los sistemas tradicionales son fundamentales por su contribución en el desarrollo del conocimiento, tecnología y cultura de los pueblos americanos, principalmente en México. La agricultura tradicional ha permitido la subsistencia de los pueblos campesinos e indígenas desde la época prehispánica; está robustecida por un patrimonio de conocimientos que permite dar continuidad a métodos tradicionales de selección, conservación y producción (Delgado, 2008). Las tecnologías y sistemas desarrollados para el cultivo de maíz cumplen un papel importante, el método de asociación de cultivos tipo milpa es el más utilizado en los pueblos originarios cuya forma de producción es respetuosa del medio ambiente, con sus ciclos, equilibrios y límites permite una producción de alimentos sanos y diversos, respeta la biodiversidad local y promueve la diversidad agroecológica y cultural (Altieri & Nicholls, 2010).

Por ello, el cultivo en especial del maíz, significa para las comunidades indígenas una serie de elementos sociales, espirituales, religiosos y cosmogónicos que unidos a la práctica agrícola conforman el conjunto de valores intangibles que les da identidad (Aysabucha, Aysabucha & Olimpia, 2012), este conjunto de valores se denominan representaciones sociales.

Las representaciones sociales han sido ampliamente estudiadas como parte de la experimentación de la “psicología social” o “etnopsicología” Wundt (1879); estudios posteriores fueron realizados por (Durkehim (1898); Moscovici (1979); Jodelet (1989) & Farr, (1983), en años recientes por Mato (2001). Los autores coinciden en que las representaciones constituyen el imaginario del pensamiento colectivo llevándolo a una serie de simbolismos materiales e inmateriales que hacen parte de su patrimonio cultural e identitario. Esas representaciones pueden apreciarse en algunos casos en actividades tradicionales cotidianas (e.g. agricultura, artesanía, arte textil, medicina tradicional, alimentos típicos, fiestas, danzas, rituales y tradición oral) elementos que conforman el patrimonio cultural en las comunidades indígenas (Mistry *et al.*, 2015). Patrimonio que se integra al desarrollo de tecnologías y conocimientos fundamentales para la obtención de la base alimenticia, fue además, punto de partida de las civilizaciones con agricultura intensiva de altos rendimientos y poca mano de obra pese a no contar con herramientas de metal, la rueda, la tracción animal o arado (Bonfil, 1987 & Hernández, 1988).

Los pueblos indígenas son poseedores de conocimientos tradicionales sobre la interpretación de la naturaleza para pronosticar el temporal y las fechas indicadas para limpia, siembra, cosecha y almacenaje del maíz u otras plantas asociadas, imbricadas, en secuencias de actividades programadas en su calendario agrícola tradicional y la memoria colectiva, robustecido por un conjunto de prácticas de selección, curación y almacenamiento de la semilla en el cual también intervienen aspectos importantes de su cosmovisión y el ritual (Urquijo, 2010 & Hernández, 2007). Todos estos procesos etnoagronómicos se han desarrollado durante generaciones y obedecen al contexto y al patrimonio cultural de estos pueblos de los cuales algunos rechazan la adopción de los paquetes tecnológicos tipo revolución verde introducidos por la cultura occidentalizada.

Estudios científicos enfatizan sobre lo nutritivo que es el maíz criollo cuyas propiedades (minerales y proteínas) se asimilan principalmente en la tortilla como el alimento mayormente consumido desde época prehispánica (González, Silos, Estrada, Chávez, & Tejero, 2016). En cuanto a sus variedades fenotípica y genotípica contiene altas propiedades nutraceuticas como lo refieren trabajos hechos por (Serna, Gómez, & Rooney, (1990); Serna (2009); Serna, García, & Gutiérrez, (2011), cualidades que interesan a las transnacionales y al mercado alimentario global quienes a través del mejoramiento genético y el sistema de monocultivo han modificado las formas de producción, degradando el germoplasma nativo al cambiar la estructura del ADN (Ácido Desoxirribonucleico).

Las plantas de maíz genéticamente modificadas cuentan dentro de su estructura genética con el gen de una bacteria lo que provoca que la planta produzca una toxina para combatir los insectos-plaga en el campo (Alviar, 2005); esto puede contaminar los cultivos de maíz criollo causando inestabilidad genómica a través del proceso de polinización cruzada natural del maíz en el cual el polen y las semillas pueden contener y transportar los transgenes (Turrent, Serratos, Espinosa & Álvarez, 2013) (Turrent, Serratos, Mejía, & Espinosa, 2009). Las variedades nativas o sus parientes silvestres pueden estar expuestos a la contaminación con el flujo biotóxico incluso a kilómetros de distancia amenazando el genoma nativo (Turrent *et al.*, 2013). Por lo anterior el maíz transgénico podría causar la desaparición del germoplasma nativo original.

Las formas de producción en cultivos asociados (milpa), el intercambio de semillas y las prácticas tradicionales de cultivo del maíz también facilitarían la dispersión del ADN con presencia de transgenes, lo que representa un riesgo biológico para las razas criollas de maíz (Whitney, Randell, & Rieseberg, 2006 & Turrent *et al.*, 2009). En este sentido, los agricultores indígenas hacen un aporte valioso en la preservación de las razas criollas.

La preservación del maíz criollo reviste especial atención no solo como alimento potencial, sino por la importancia cultural y gastronómica en México, sobre todo en culturas originarias que pueden estar en riesgo por la introducción de biotecnologías y la tecnología agrícola moderna. Ante la incertidumbre del futuro de los pequeños productores en el esquema de la sociedad del capital el maíz criollo sigue siendo la base alimenticia de no pocas comunidades campesinas e indígenas; dicho cultivo no solo es importante por el patrimonio de saberes desarrollados para su manejo, sino por fortalecer la cultura local, que además de garantizar la seguridad alimentaria de estas comunidades, crea conciencia sobre la crisis del modelo agrícola “moderno” que fincó sus bases en detrimento de los saberes locales calificándolos de arcaicos y obsoletos (Escobar & Perdomo, 2014).

En los últimos siglos los valores de los pueblos indígenas y tribales han tenido una reivindicación como parte de procesos alternos que buscan sacudir el modelo decimonónico de nación en el proyecto civilizatorio de la cultura occidental, tratando de reposicionar la etnicidad y la multiculturalidad (Sierra, 1997), en gran medida para revalorar la condición propia de los pueblos originarios por la crisis que enfrenta el modelo occidental en términos de sustentabilidad e insostenibilidad en detrimento de las culturas y los recursos para su subsistencia (Lander, 2009). Por lo anterior, en la comunidad indígena Teenek en la Huasteca Potosina mexicana se han registrado estudios sobre la tradición cultural local (e.g Vargas, 2015). Sin embargo, pocos estudios se han realizado sobre la relación entre las representaciones sociales de esta comunidad y la praxis agrícola. Por lo tanto, el objetivo de este trabajo consistió en identificar el posible complejo de relaciones entre el cultivo de maíz y las representaciones sociales vigentes en la cultura indígena Teenek de Tamaletom, municipio de Tancanhuitz, San Luís Potosí, México.

Región de estudio y procesos socioculturales

La Huasteca es una región de gran variedad y exuberante riqueza ambiental que comprende parte de los estados de San Luis Potosí, Hidalgo, Tamaulipas, Veracruz y Querétaro (Vidas, 2002). Dicha región se encuentra en la zona tropical húmeda del noreste de México, posee una abundante vegetación de gran biodiversidad que se denomina bosques de niebla, con clima adecuado y suelos fértiles aptos para la agricultura (Vidas, 2002). La región Huasteca-Potosina está habitada por pueblos indígenas Teenek, Náhuatl y Pame. La comunidad rural Tamaletom se ubica en la zona rural del municipio de Tancanhuitz de Santos, a 40 minutos de la cabecera municipal.

Tamaletom está habitada por indígenas Teenek. Estas familias son propietarias de pequeñas unidades utilizadas para la agricultura de subsistencia. El territorio tiene características particulares de clima, lluvia, fertilidad y relieve ya que se encuentran en las estribaciones de la sierra, aspecto que ha posibilitado el desarrollo de conocimientos para el cultivo en la zona, como el sistema de siembra tipo milpa (cultivos asociados), un calendario estacional para la agricultura de temporal, manejo de especies y semillas criollas adecuadas al clima y humedad del área geográfica; las prácticas agrarias tradicionales subsisten gracias a la transmisión oral, al idioma y al trabajo en la milpa en la que se entretienen aspectos de índole ritual, religioso, festivo y gastronómico con una organización social establecida (West & Augelli, 1989).

La semilla criolla de maíz es selecta por el tamaño, color y aspecto de sanidad del elote, es decir, los maíces “más bonitos” -aseguran los informantes- se utilizan para semilla, seleccionan los granos del centro ya que los de los extremos poseen menor tamaño; la semilla se “cura” mediante un proceso de secado al sol y se almacena al humo para evitar que sea infectada de insectos; el resto de la cosecha se destina al consumo humano en platillos típicos como el bocol, bolim, tamales, atoles y zacahuil (especie de tamal de entre 8-10

kilogramos). Dado el carácter de sagrado alimento, el maíz no se utiliza para alimentar animales.

En el ciclo agrícola, el día 21 de marzo se realiza rituales importantes para consagrar la semilla. Es un acto ceremonial en el cual se presentan ante el dios del Trueno con danzas y música para pedir las lluvias para el nuevo periodo de siembra. Los Teenek interpretan los signos de la naturaleza y el comportamiento de insectos para pronosticar el temporal y los días en que debe iniciarse la siembra, del mismo modo observan la luna llena para la plantación del maíz, aseguran los informantes que ello garantiza la resistencia de la semilla y la planta a los embates climáticos, sequías y exceso de lluvias.

El proceso de siembra se realiza de manera manual usando solo herramientas básicas, huíngaro (machete corto) y coa, ya que la tecnología es inviable por cuestiones geográficas (suelos con alta pedregosidad y pendientes pronunciadas), económicas, extensión de tierra ya que las milpas son en pequeñas propiedades de entre 0.5 a 2.5 hectáreas, en las cuales se siembra para el autoconsumo; el aspecto tecnológico adoptado por los Teenek es muy poco y básicamente el cambio importante ha sido la introducción de herramientas de metal.

La mitología creacional de los Teenek (Diphakklava), de los Náhuatl y los Mayas comparte la idea que el origen de los primeros hombres son de masa de maíz; el dios Dhipak (Dios del Maíz) es una deidad importante en la comunidad Teenek dado el carácter de sagrado de este alimento como principio de la vida; las leyendas y los mitos juegan un papel preponderante dentro de la mitología de esta cultura; por ello los Teenek siguen rindiendo culto a Dhipak ya que de su buena relación con la tierra, la naturaleza, el maíz y de este ser sobrenatural depende la continuidad de su existencia.

En años recientes la oferta turística se ha promovido en la región como actividad económica, no agrícola, que es posible gracias a la belleza de los sitios naturales y los paisajes en el territorio Teenek que brindan diversas alternativas para el turismo rural. En los últimos 10 años se han puesto en operación proyectos de desarrollo alternativo que buscan la diversificación de la producción agrícola y artesanal como trabajo en actividades no agrícolas que buscan nuevas formas de organización para la producción que evite la migración (Reyes, Vázquez, Reyes, Nicolás, & Rivera, 2012). Sin embargo, la actividad principal de la población Teenek sigue siendo la agricultura de temporal en sistema milpa (Vidas, 2002).

Los Teenek son agricultores desde la época prehispánica; actualmente en Tamaletom persisten actividades como el arte textil en algodón y sus vestidos tradicionales; conservan importantes conocimientos y prácticas ancestrales relacionadas con su quehacer agrario que refleja la complejidad de su cultura y el simbolismo cosmogónico que se observa en sus actividades sociales y religiosas.

De acuerdo con Gallardo (2004), los Teenek tenían en la época prehispánica entre sus deidades principales a Quetzalcóatl y Tlazoltéotl; también se rendía culto al sol, a Xipetotec, Tláloc y a Xólotl. Actualmente los Teenek continúan usando la música y la danza como elementos importantes en sus rituales que como en el pasado les permite seguir en comunicación con los dioses. En el contexto actual y pese al sincretismo religioso, los Teenek de la comunidad rural Tamaletom aún conservan rasgos importantes de su herencia prehispánica que rige sus formas de vida y su relación con el universo material y espiritual.

Como parte de las prácticas ceremoniales heredadas de las culturas mesoamericanas los Teenek preservan las relacionadas con la producción agrícola, la siembra, el maíz, la lluvia, la fertilidad y el culto a lugares sagrados

(montes, cerros, pozos, ríos); en esta comunidad permanecen vigentes festejos propios de su calendario agrícola y festivo tradicional, producto de una resistencia cultural permanente en la que pese a la presión del colonialismo en los pueblos originarios siguen existiendo rasgos de su cultura ancestral (Broda, 2003).

Dicho patrimonio (conocimiento y cultura) contribuye a las formas de representación social de los Teenek que como elementos cambiantes han adoptado nuevos símbolos posteriores a la Conquista y a los procesos “civilizatorios”; actualmente las fiestas y los rituales Teenek mantienen vigentes elementos tanto materiales como inmateriales de su herencia prehispánica en combinación con santos del cristianismo y sus deidades tradicionales coincidentes con fechas del calendario prehispánico, fiestas de santos patronos (e.g. la Virgen de Guadalupe, San Isidro Labrador, San José, San Miguel Arcángel, la Virgen de la Merced) inducidas en el proceso de Conquista y evangelización (Millán, 1999); además prevalecen una serie de eventos práctico-religiosos de la cotidianidad relacionados con la agricultura y la obtención de su alimento.

El proceso de producción de alimentos y la domesticación del maíz en Mesoamérica posibilitó el desarrollo de distintos pueblos, entre ellos los Teenek, que como cultura de maíz basan su sustento en la actividad agrícola; dicho pueblo sigue preservando raíces civilizatorias y culturales mesoamericanas en su identidad tal como se observa en su cosmogonía e idioma.

Se sabe que al arribo de los europeos había aproximadamente 250 pueblos con diferentes idiomas, diseminados en un territorio de gran diversidad natural y unida por una forma de vida tejida alrededor del cultivo de maíz (Carrillo, 2009 & Bonfil, 1987). Tanto la diversidad de culturas como de razas de maíz y los variados sistemas empleados para su cultivo, dan fe de su amplio desarrollo, además en un complejo uso gastronómico con más de 600 alimentos a base de

este grano y el desarrollo de utensilios (coa, metates, morteros) para su tratamiento (Mera, 2009).

La unidad entre cultura y maíz se aprecia en el lugar que ha ocupado esta planta en la cosmovisión de las culturas americanas a lo largo de la historia; en casi todos los pueblos indígenas americanos el maíz es considerado como una planta sagrada que ha dado lugar a toda una cosmovisión reflejada en los mitos, rituales y leyendas relacionados con este cultivo, estableciendo una relación entre lo físico y lo espiritual (Asturias, 2004). Por tanto, el maíz cambió las formas de vida de los pueblos en el aspecto alimenticio, social, político y religioso; a partir de su domesticación hubo un desarrollo de conocimientos, técnicas y tecnologías para su manejo con una visión compleja del mundo (Ávila, 2002; Serratos, 2009 & Hernández, X., 1988).

El trabajo de campo, notas para su interpretación

Como instrumento para la recolección de información en campo una entrevista en profundidad fue aplicada a cinco informantes clave de Tamaletom, seleccionados por sus cualidades de liderazgo (3 hombres y 2 mujeres). La entrevista se realizó con una guía de ocho preguntas abiertas, las que se formularon sin límite de tiempo para que los entrevistados expresaran sus respuestas de manera amplia. Las entrevistas fueron grabadas en formato mp3.

La entrevista ha sido usada en investigaciones previas relacionadas con grupos sociales indígenas (e.g. Opdenakker, 2006 & Hegney *et al.*, 2007). Dicho método permitió obtener información coincidente en los diversos testimonios de los entrevistados. Esta herramienta se usó para conocer detalles sobre la organización interna de la comunidad en sus diferentes actividades.

El fondo de la entrevista permitió conocer la opinión de los informantes acerca de procesos identitarios propios de la cultura Teenek (usos, costumbres, fiestas, rituales, tejido artesanal tradicional, idioma, procesos sociales y territorio). Las

entrevistas contienen datos importantes sobre característica de la identidad local y aspectos que conforman las representaciones sociales de los Teenek y el cultivo del maíz. De las opiniones diversas se retomaron los puntos de coincidencia lo cual confirma que la información es confiable y veraz.

Principales hallazgos y discusiones en la comunidad de estudio

El maíz como alimento central en la dieta de las culturas originarias continúa vigente y es en la actualidad uno de los granos más importantes, de mayor producción y comercialización a nivel global; dicho alimento se produce en masa por grandes empresas agroindustriales. Sin embargo, en México y otros lugares de América siguen persistiendo los productores que realizan procesos de siembra de manera tradicional en menor escala, conservando formas y usos autóctonos, aspectos claramente identificados en el caso de estudio que nos ocupa y en los que encontramos los siguientes:

- ❖ Conservación de semillas
- ❖ Sistema de cultivo milpa
- ❖ Calendario agrícola y festivo
- ❖ Herramientas usadas para la siembra
- ❖ Rituales de la siembra y la cosecha
- ❖ Mitos o leyendas del cultivo

Los sistemas agrícolas tradicionales siguen representando una forma de producción que no impacta el medio ambiente por prescindir el uso de herbicidas, pesticidas, fertilizantes orgánicos o maquinarias que contaminan suelos, fuentes hídricas y aire; además brindan seguridad e inocuidad alimentaria a las comunidades. El cultivo de este alimento ofrece rendimientos importantes pese a ser de temporal. De acuerdo con Ávila, Dorantes, Gámez & Gámez (2010), en el estado de San Luis Potosí, en el año 2006 con estadísticas del Servicio de Información Agroalimentaria y Pesquera (SIAP),

órgano descentralizado de la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (SAGARPA), estimaciones de producción de maíz bajo condiciones de temporal, se obtuvo en una superficie sembrada de 219,467 una producción de 115,503 toneladas, lo que representó un rendimiento de 0,77 toneladas de maíz por hectárea. Por su parte, en el municipio de Tancanhuitz se sembró en el periodo 2002-2005, una media de 575 ha de maíz criollo de temporal. En su mayoría son productores campesinos indígenas, con cultivos de autoconsumo en superficies menores a cinco hectáreas.

En el plano cosmogónico, los Teenek de Tamaletom consideran al maíz como “alimento sagrado”, dada su creencia sobre el génesis de este pueblo en el que el dios Dhipak creó los Teenek de maíz. Por tanto, al ser hechos por Dhipak con masa del sagrado alimento, este pueblo recibe al maíz como la fortaleza de su dieta y como epicentro de una serie de prácticas tanto agrícolas como espirituales que estructuran las representaciones sociales de la cultura Teenek que los relaciona con la tierra que habitan llamada Puulikv Miim (Gran Madre) y con su cosmovisión. El maíz entonces es producto de un conocimiento desarrollado en el seno de las culturas originarias que lo convirtieron en base de su dieta, su economía, sus relaciones sociales y espirituales (Gutiérrez, 2010). Socialmente esta racionalidad es columna vertebral de una organización comunal en la cual convergen elementos religiosos, festivos y políticos observables en la toma de decisiones, la instauración de autoridades tradicionales y una serie de eventos reconocidos, aceptados y respetados como parte de los esquemas de convivencia entre las personas.

En el mito sobre el origen de hombre-pueblo Teenek subyace una certeza confirmada por la experiencia colectiva de entonces, de que: hombre y maíz, civilización Teenek y maíz son binomios indisolubles que se conjugan con la idea de un origen cósmico de la raza Teenek, hecha de maíz por la deidad central de una visión religiosa en el fondo monoteísta. Asimismo, la idea de que

Dhipak conformó el cuerpo de los primeros hombres y mujeres Teenek con masa de maíz y le dio vida, deriva del entendimiento-comprensión de la indispensabilidad de este alimento para el origen y desarrollo material de esta civilización.

En la medida que esta concepción del origen del hombre y de la civilización Teenek se transformó en una representación socialmente válida, impregnó el imaginario social y permitió el establecimiento en el tiempo de un conjunto de prácticas sociales necesarias para la consolidación de una civilidad propia en la que el hombre está en estrecha relación con la naturaleza. Al paso del tiempo el pueblo Teenek acumuló un patrimonio de conocimientos sobre aspectos del ciclo lunar, el clima, la interpretación de cabañuelas, el comportamiento de insectos (hormigas), sobre las poblaciones de plantas de maíz y de otras especies que le permitió adaptar las razas de maíz a las distintas variantes geográficas y ambientales de su territorio, utilizando métodos de selección de semilla, cultivo, cruza, periodicidad del ciclo agrícola, temporal y siembra de la milpa.

La milpa representa la forma más común en el sistema agrícola de los Teenek. Las razas de maíz más aceptadas por los Teenek son el amarillo, el blanco y el negro-azul; variedades que se han adaptado al clima y las características geográficas; según algunos informantes, pueden sembrarse revueltos en la misma milpa o selectos en surcos de una sola variedad (color) en otros casos; a la par se siembran frijol y calabaza. La preparación del terreno se realiza con el método roza-tumba-quema. Los troncos y ramas de mayor tamaño se colectan para leña (combustible doméstico) y la ceniza se incorpora como materia orgánica.

El sistema milpa permite que el agricultor tenga variedad de productos en la cosecha; también facilita las labores de desyerbe ya que el frijol, calabaza, chile y tomate sembrados en intervalos con la planta de maíz, evitan la aparición de

malezas y la erosión hídrica considerando que los Teenek siembran en terrenos con pendientes; en algunos casos plantas herbáceas que salen en la milpa como el quelite y la verdolaga son utilizados para consumo humano, según los informantes, hacen esta misma práctica de aprovechamiento. La milpa por lo tanto, es el sistema agrícola tradicional más antiguo de producción agrícola de los pueblos originarios y está compuesta de conocimientos, técnicas, rituales y aspectos socio-culturales complejos (Hernández X., 1988 & Warman, 1985).

Los alimentos cosechados se consumen en distintos platillos tradicionales que conforman un patrimonio gastronómico que subsiste desde tiempos prehispánicos, el que permite mayor variedad de usos es el maíz. En esa perspectiva Millares (2001) señala: “En materia culinaria el grado de desarrollo de los indios antillanos era menor al de los indígenas encontrados en México, el maíz ya era familiar para los españoles que lo habían consumido en forma de mazorcas asadas o cocidas pero no sabían preparar con él nada semejante a las tortillas, tamales, atole, pozole y toda la gama de platillos que ofrecía la cocina del México prehispánico”. Los autores dan cuenta de la gran variedad de platillos que se sirven en la mesa de los pueblos mexicanos, especialmente las comunidades indígenas, como es el caso de los Teenek quienes no solo lo preparan en su cotidianidad, también en los festejos especiales en los que lo ofrecen a la tierra (fiesta de la siembra y la cosecha), a los muertos en el día del Xantoro (2 de noviembre) o en eventos sociales importantes. En materia de desarrollo de un conocimiento etnoagronómico, un aspecto relevante es el manejo que recibe la semilla, don Benigno Robles nos explica:

La semilla se debe pizcar (cortar) en luna llena; se escogen los olotes de mejor tamaño y color; la que se usa para semilla es la que va en el centro del olote que es la más grande y las de las puntas se consume (no se usa para alimentar animales dado su carácter de sagrado alimento), se pone al sol durante varios días guardándola por la tarde para que no le caiga sereno, antes de guardarla hay que dejarla enfriar; una vez que está seca, se encostala

y se pone en el tapanco, después se pone la semilla en cal y se guarda con todo y hojas poniéndola arriba del fogón para que se humeé; no se debe amontonar porque si no se pica por la polilla o el gorgojo.

De acuerdo con los informantes, los procesos técnicos y etnoagronómicos siempre están acompañados de una serie de rituales y celebraciones; como cultura originaria los Teenek respetan los aspectos festivo-religiosos de su calendario y los ciclos naturales de su territorio. En esa tesitura, los procesos productivos son moderados en el impacto ecológico. La memoria cultural colectiva se alimenta con el quehacer tradicional que de manera puntual se realiza en la comunidad de Tamaletom, ya que de ello depende el bienestar de las cosechas y en consecuencia el de las personas.

La preparación para el nuevo ciclo agrícola inicia el 21 de marzo (día de San José), que coincide con el equinoccio de primavera; se hace el ritual y la danza del gavilán (voladores) para pedir las lluvias, se ofrece comida y bebidas hechas de maíz. Las semillas escogidas para la siembra en el nuevo ciclo se consagran el día 3 de mayo (Día de la Cruz) con una ceremonia especial; en este punto empieza a coexistir un sincretismo religioso donde convergen elementos físicos, naturales, cosmogónicos y religiosos de carácter social, ya que la comunidad para consagrar las simientes para una buena cosecha, realiza una peregrinación al cerro acompañada por música y danza para hacer el pedimento de las lluvias; se hace de este modo y en ese lugar porque según la creencia Teenek el dios Dhipak encontró maíces tirados, los recogió y los guardó en una cueva; al no tener alimentos los antepasados Teenek, subieron para pedir nuevas semillas y junto con ellas Dhipak les dio la música para las fiestas sagradas y agradecer así la simiente para sembrarla y cosecharla.

En el cerro se pone una cruz que simboliza la crucifixión de Jesús; sin embargo aseguran que para los Teenek la cruz representa los cuatro rumbos del universo (puntos cardinales) y el cruce de los caminos; el universo Teenek está

sostenido por cuatro ancianos (cuadro 1); cada punto cardinal ofrece un elemento espiritual que se transmuta en un sentido meteorológico que interpreta el lugar donde sale y se oculta el sol; se desplazan las nubes que traen lluvia y con la lectura de los aspectos celestes (cambios de luna) y de la naturaleza, los Teenek logran determinar cuáles serán las condiciones climáticas que les depara el temporal; las fiestas y rituales están relacionadas con la siembra y es calendario oculto de festividades religiosas emanadas del cristianismo que coinciden con el proceso de evangelización posconquista y que aún continúan.

Cuadro 3. Significados dispares de simbolismos compartidos

Norte	Maamlab	Lugar del Trueno
Oriente	KalelKiichaa	Donde sale el sol
Poniente	OtselKiichaa	Donde muere el sol
Sur	Talolab	Donde termina todo
Centro (quinto punto)	Miim-tzabaal	Madre Tierra

Posterior a este ritual para pedir un buen temporal, tanto las semillas como el terreno, estarán listos para que llegado el ciclo de siembra se obtengan los rendimientos esperados; la naturaleza es una fuente de información para los Teenek quienes observan el comportamiento de insectos (e.g. hormigas obreras) de donde logran deducir cómo se presentarán las lluvias. Esteban Enriques comenta:

...si las hormigas son negras y grandes es sinónimo de que habrá lluvia abundante y si son negras y pequeñas solo pronostican lloviznas; si las hormigas arrieras (obreras) limpian la madriguera y cortan hojas verdes es

tiempo de sembrar y será un buen año, pero si cortan hojas secas indican un año malo, con poca lluvia.

En el patrimonio de conocimientos propio de los Teenek las cuestiones astronómicas también juegan un papel importante para determinar los momentos de siembra o cosecha; se asegura en la comunidad que la siembra se debe llevar a cabo en la fase de luna creciente lo que garantiza que el maíz aguantará los embates del clima ya sea sequía o exceso de lluvia; el terreno debe limpiarse muy bien porque si no le da sol el maíz no se da. Otro ritual importante que se relaciona con el maíz es la disposición del terreno donde se sembrará la milpa, la señora Victoria Dolores Pérez explica:

Como el Dios Dhipak se llevó el maíz al encontrar mazorcas tiradas en el suelo las regresó a los Teenek con la condición que se debe de cuidar la milpa y recoger todas las mazorcas para que no esté triste el niño del maíz; antes de limpiar para la milpa se hace el ritual, se lleva yuco (aguardiente) bolim (tamal grande con carne de pollo) atole y velas, se pide una buena siembra y permiso para tumbar monte, esto evita que haya un accidente o pase algo malo durante el chapoleo⁵; en el centro de la milpa se siembra el corazón de un pollo que representa el corazón de la semilla de maíz; yo siempre hago mi ritual antes de la limpia y de la siembra para tener buena cosecha. Antes de levantar la milpa se festeja la espiga (fiesta de la cosecha 24 de septiembre). Se cortan los mejores maíces y se ofrecen en la fiesta, una vez que se agradece ya se puede pizar toda la cosecha.

La “fiesta de la espiga” o “de la cosecha” que se realiza el 24 de septiembre (día de la Virgen de la Merced) reviste importancia para los Teenek; en este festejo no se celebra solo el maíz, aunque éste no deja de ser el principal producto, el frijol, la calabaza, chile, jitomate obtenidos de la milpa y otros frutos o alimentos

⁵ 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 la pendiente.

agrícolas son ofrendados en el ritual. El señor Pedro Santiago nos comparte lo siguiente:

Los Teenek hacemos esta fiesta desde tiempos inmemoriales para agradecer por el maíz, también se agradece el sol, la luna, las lluvias; si no agradecemos no habrá lluvia o caerán plagas en las cosechas; para la fiesta hombres preparan el altar con un arco y una cruz que se adorna con maíz, las mujeres preparan alimentos con buena voluntad para que sean bien recibidos por Dhipak como bolim, tamales, atole, pan, chocolate, caña. El ritual lo preside un Kaawloome⁶; una pareja de niños (niño y niña) representan a Dhipak vestidos con prendas tradicionales el niño de manta y un collar de flores y la niña con traje ceremonial de las mujeres Teenek (un enredo negro amarrado con una faja, blusa de color rosa, petob (tocado) y una corona de flores en la cabeza); a cada uno se le da un bastón y son los primeros en probar las ofrendas; al finalizar la ceremonia se realizan las danzas de Gavilán (danza de volador) Rey colorado, baritas y malinche.

Los testimonios permiten identificar una relación compleja entre la planta y el cultivo de maíz con cuestiones religiosas, cosmogónicas y la riqueza cultural preservada durante generaciones en la comunidad Teenek de Tamaletom; el patrimonio de conocimientos no solo está ligado a la creencia y a la representación simbólica, sino que establece todo un refinado conjunto de saberes heredados durante generaciones y que sigue vigente a pesar de la presión que ejerce la cultura occidentalizada que ha intentado sin mayor éxito la introducción de métodos tecnológicos modernos (revolución verde) en las prácticas agrícolas de esta comunidad.

El cambio tecnológico más importante se produjo durante la Colonia con la inserción de algunas herramientas metálicas en los procesos agrícolas de los

⁶ Especie de sacerdote que conoce el mito de Dhipak y lo narra mientras ofrenda en nombre de la comunidad.

Teenek, como son el huíngaro, la coa metálica (en algunos casos) el machete convencional (largo) y en muy pocas ocasiones el hacha y en la cocina el reemplazo del metate por el molino manual; estas herramientas reemplazaron la coa de madera, utensilios de piedra y las labores manuales de limpia del terreno y desyerbe del cultivo.

La cosecha sigue siendo una actividad manual; las herramientas siguen usándose en los procesos técnicos tradicionales, es decir, en los métodos de preparación, siembra y corte no se emplean maquinaria, insumos químicos ni semillas mejoradas; aunque se han registrado casos de uso de paquetes tecnológicos que han causado daño en las personas y la naturaleza, por ello han desistido de su adopción. En la mayor parte de esta comunidad indígena se da mayor importancia a los aspectos culturales, rituales y las prácticas agrícolas ancestrales; por ello el patrimonio técnico cultural sigue vigente sobre todo en aspectos relacionados con el maíz. Sin embargo, la insistente promoción del modelo agrícola moderno ha logrado permear levemente causando algunos impactos negativos dentro de la población y en referencia a ello don Benigno Robles nos señala:

...en la actualidad se ha vuelto difícil mantener nuestra tradición. Hay muchas cosas que nos llegan de fuera que son buenas pero que también causan daño, nos venden o nos regalan las semillas mejoradas, plaguicidas, insecticidas y herbicidas para facilitar el trabajo; ahora sabemos que todo esto hace daño, gente se ha enfermado y la tierra ya no produce como antes, se envenena con esos productos; han muerto animales y también se ha tumbado mucho monte, actualmente evitamos el uso de estos insumos. Este año (2016) SAGARPA está regalando a toda la gente paquetes de semillas mejoradas (híbrida), esta semilla en casos pasados se ha sembrado y ha dado plantas muy bonitas pero el maíz no es bonito, es muy chico y boludo, además no se puede guardar porque se echa a perder a pesar que le hagamos su curación, como hemos visto que no sirve para los mismos procesos ya no se siembra. En mi caso

siempre siembro mi semilla criolla y sé de más gente que así lo prefiere. Hay personas que ya no quieren sembrar porque es muy caro; es más barato comprar el maíz. Mucha gente ya no siembra maíz prefiere comprar las tortillas en kilos. Personas que reciben el apoyo de Procampo o Prospera ya no trabajan la milpa, sino que con eso compran todo. Los apoyos a veces son mal utilizados por eso se han venido perdiendo varias cosas aquí en Tamaletom; los que queremos seguir con la tradición estamos enseñando a nuestros hijos, en la comunidad queremos cultivar como nos enseñaron nuestros antepasados.

De acuerdo con los informantes, la adopción de estos paquetes tecnológicos en el pasado han causado problemas; existen casos con impactos nocivos en animales y plantas; razón por la que ahora las personas rechazan este tipo de apoyos en la comunidad de Tamaletom; algunas tienen conciencia clara de lo perjudicial que resulta para los Teenek este tipo de insumos y tecnologías no solo en cuestiones ambientales, sino en la erosión de sus tradiciones, usos, costumbres y desde luego los conocimientos ancestrales que con tanto celo han tratado de preservar.

Los Teenek como una cultura más del maíz recibieron todo un complejo patrimonio de conocimiento sobre este cultivo que ha ampliado el mosaico socio-cultural y ecológico de su territorio (Gutiérrez, 2010). La fuerza del conocimiento tradicional de los agricultores deriva no sólo de observaciones agudas, sino también del aprendizaje experimental hecho a través de generaciones (Altieri, 1991).

Coincidimos con Barros (2008) en que de la compleja relación hombre-maíz surge la base de la cultura, las creencias religiosas y un amplio avance astronómico, climático y etnobotánico, nuestros resultados lo corroboran. Los Teenek y el maíz han evolucionado durante generaciones, conservando rasgos propios en sus prácticas cotidianas y sus representaciones sociales

inmateriales y simbólicas; atesoran además, un relevante repertorio de saberes que les permite tejer una relación entre la cotidianidad, los procesos para la obtención de satisfactores materiales y su herencia que se resume en elementos importantes de su identidad como pueblo de maíz.

Conclusiones

Los resultados de este estudio permitieron conocer la existencia de representaciones sociales de los Teenek que se integran a la memoria colectiva y a las prácticas (materiales y espirituales) relacionadas con el cultivo del maíz. La presencia de estas representaciones determinan de manera notable que pese a estar expuestos a una presión constante con la cultura occidentalizada, los Teenek preservan una serie de conocimientos etnoagronómicos acerca de la planta y el cultivo, especialmente del maíz. Ello es apreciable en la cotidianidad y la praxis agraria de esta comunidad.

Lo más sobresaliente es que no se han registrado estudios similares de este grupo indígena que vinculen las representaciones sociales con el cultivo de maíz. Los resultados pueden abonar en la discusión sobre las representaciones sociales y sobre el cultivo tradicional (milpa) de este alimento en los pueblos originarios. Un hallazgo importante es que a través de la experiencia los lugareños conocen los problemas que causan los paquetes tecnológicos tipo revolución verde; por lo tanto la comunidad Teenek ha dejado de incorporar agroquímicos en sus procesos productivos. En consecuencia, la agricultura tradicional Teenek sigue soportada en un complejo repertorio de conocimientos etnoagronómicos, técnicas y procesos que les permite una seguridad e inocuidad alimentaria, que se complementa con el acervo cultural de sus representaciones sociales materiales, inmateriales y simbólicas propias de su cultura.

Literatura citada

- Altieri, M., & Nicholls, C. (2010). Agroecología, potenciando la agricultura campesina para revertir el hambre y la inseguridad alimentaria en el mundo. *Revista de Economía Crítica*, núm. 10, segundo semestre 2010, ISSN: 2013-5254. Universidad de California, Berkeley y Sociedad Científica Latinoamericana de Agroecología (SOCLA). Pp. 62-74. Estados Unidos de América.
- Altieri, M. (1991). Agricultura moderna frente a agricultura tradicional. En *Agroecología y Desarrollo*. Revista de CLEDES, núm. especial, 1. www.clades.org/r1-art2.htm.
- Alviar, C. (2005). Transgénicos, alerta naranja en los alimentos. *Hallazgos*, revista de investigación. Núm. 3, junio, 2005. Pp. 149-157. Universidad Santo Tomás. Bogotá, Colombia.
- Argueta, A. (1988). *Etnozoología P'urhe. Historia, utilización y nomenclatura P'urhepecha de los animales*. Tesis profesional. Facultad de Ciencias, UNAM. México.
- Asturias, M. (2004). *Maíz, de alimento sagrado a negocio del hambre*. Acción Ecológica, Red para una América Latina Libre de Transgénicos. 105 Pp. Quito. Ecuador.
- Ávila, R. (2002). *Los pueblos mesoamericanos*. Instituto Politécnico Nacional. 27, ISBN 970-36- 0007-7. México.
- Ávila, P., M. A., Dorantes G., J. R. A., Gámez, V., H. G., & Gámez, V., A. J. (2010) Conocimiento de la diversidad y distribución actual del maíz nativo y sus parientes silvestres en México. Segunda etapa 2008-2009. Estado de San Luis Potosí. En: Informe final del proyecto FZ016. Conocimiento de la diversidad y distribución actual del maíz nativo y sus parientes

silvestres en México, segunda etapa 2008-2009. CONABIO-INIFAP-SAGARMA-Gobierno de la República. Consultado en la web: [http://www.conabio.gob.mx/institucion/proyectos/resultados/InfFZ016_SAN_LUIS_POTOSI.pdf]

Aysabucha, V., Aysabucha, V., & Olimpia, M. (2011). El Proceso de Educación Ambiental a través del Calendario Agrofestivo Andino como Estrategia de Respeto a los Saberes y Conocimientos Ancestrales en la Comunidad de Apatug San Pablo. Tesis profesional. Ambato. Ecuador.

Barrera, M., Barrera, A., & López, R. (1976). Nomenclatura etnobotánica maya: una interpretación taxonómica (Vol. 36). Instituto Nacional de Antropología e Historia, SEP, Centro Regional del Sureste. Colección Científica, Etnología (36). México.

Barros, C. (2008). Maíz, naturaleza y cultura. Diario de campo. Coordinación Nacional de Antropología. Instituto Nacional de Antropología e Historia. DF. México.

Berlín, B. (1992). Ethnobiological classification. Principles of categorization of plants and animals in traditional societies. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 335 P. ISBN: 0-691- 09469-1. United States of America.

Berlin, B. (1974). Principles of Tzeltal Plant Classification. Academic Press. N.Y. United States of America.

Berlin, B., Breedlove, D., & Raven, P. (1973). General principles of classification and nomenclature in folk biology. American anthropologist, 75(1). Pp. 214-242. United States of America.

- Bonfil, G. (1987). México profundo: una civilización negada. Grijalbo. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Pp. 1-247. México.
- Broda, J. (2003). La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la Conquista. Universidad Religiosa de México. Graffylia, 2. Pp. 14-28. México.
- Bye, R. A. (1981). Quelites -ethnoecology of ediblegreens- past, present and future. J. Ethnobiol. Journal of ethnobiology. Vol. I, Núm. I: Pp.109-123. United States of America.
- Caballero, J., Casa, A., Cortés, L., & Mapes, C. (1998). Patrones en el conocimiento, uso y manejo de plantas en pueblos indígenas de México. Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandina. La Universidad Católica del Norte. Núm. 16. Pp. 181-192.
- Chile. Carrillo, T. (2009). El origen del maíz naturaleza y cultura en Mesoamérica. Ciencias. Núm. 92- 93, octubre-marzo, 2009. Universidad Nacional Autónoma de México. Pp. 4-13. México.
- Cruz, L., Cervantes, H., Damián, H., Ramírez, V., & Ramírez, G. (2015). Etnoagronomía, saberes agrícolas, y desarrollo rural. Revista Ra Ximhai ISSN: 1665-0441 vol. 11, núm. 5, julio-diciembre. Pp. 184-194. Universidad Autónoma Indígena de México. raximhai@uaim.edu.mx. México.
- Delgado, J. (2008). Persistencia, conocimiento local y estrategias de vida en sociedades campesinas. Red Revista de Estudios Sociales. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de los Andes. ISSN: 1900-5180. ISSN0123-885X. Pp. 122-133. Colombia.

- Durkheim, É. (1898). Représentations individuelles et représentations collectives. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 6(3).Pp. 273-302. Les cahiers psychologie politique. Online. número 8, Janvier 2006. URL: <http://lodel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=1084>.
- Escobar, M., & Perdomo, A. (2014). LAS VOCES DEL CAMPO: “Una visión desde la etnoagronomía del agrosistema tradicional del Noreste del Valle de La Orotava (Tenerife)”. Editorial. Asociación Cultural “Pinolere. Proyecto Cultural” Excelentísimo Ayuntamiento de la Villa de La Orotava. ISBN: 978-84-697-2190-2. Pp. 11-116. Asociación Cultural “Pinolere. Proyecto Cultural” Excelentísimo Ayuntamiento de la Villa de La Orotava. Tenerife. España.
- Farr, R. (1983). “Escuelas europeas de Psicología social: la investigación de representaciones sociales en Francia” En: *Revista Mexicana de Sociología*, Año XLV Vol. XLV Instituto de Investigaciones Sociales/ UNAM. Pp. 641-657. México.
- Fernández, R., Morales, L., & Gálvez, A. (2013). Importancia de los maíces nativos de México en la dieta nacional: Una revisión indispensable. *Revista Fitotecnia*. Vol. 36. Pp. 275-283. México. Gallardo, A. P. (2004). Huastecos de San Luis Potosí. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. 1ª edición. México. 31 P.
- Gómez C. (1995). Diversidad biológica, conocimiento local y desarrollo. *Revista Agricultura y Sociedad*, ISSN: 0211-8394 (77). Pp. 127-146. España.
- González, N., Silos, H., Estrada, J. C., Chávez, J., Tejero, L. (2016). Características y propiedades del maíz (*Zea mays* L.) criollo cultivado en Aguascalientes, México. *Revista Mexicana de Ciencias Agrícolas*, vol. 7,

núm. 3, abril-mayo, pp. 669-680. Instituto Nacional de Investigaciones Forestales, Agrícolas y Pecuarias. Estado de México, Méx.

Gutiérrez, S. (2010). Relatos de vida productiva alrededor del maíz. *Cultura y Representaciones Sociales*, 4(7). Pp. 91-117.

Hegney, D., Buikstra, E., Baker, P., Rogers-Clark, C., Pearce, S., Ross y Watson-Luke, A. (2007). Individual resilience in rural people: a Queensland study, Australia. *Rural and remote health*, 7(14). Pp.1-13.

Hernández, J. (2007). El espejo etéreo. Etnografía de la interrelación Teenek sociedad-naturaleza. México. ENAH. Tesis de Licenciatura en Etnohistoria.

Hernández, X., E. (1988). La agricultura tradicional en México. *Comercio Exterior*, vol. 38, núm. 8, agosto. Pp. 673-678. Consultado en la web: [<http://revistas.bancomext.gob.mx/rce/magazines/189/2/RCE2.pdf>].

Hernández, X. E., & Ramos, R. (1977). Metodología para el estudio de agroecosistemas con persistencia de tecnología agrícola tradicional. En: Hernández X., E. (editor). *Los agroecosistemas de México*. Pp. 321-333.

Hunn, E. (1977). *Tzeltal Folk Zoology: The classification of discontinuities in nature*. New York: Academic Press ISBN: 0123617502, 9780123617507. Procedencia del original. Universidad de Texas. Digitalizado 10 enero de 2008. United States of America. 368 P.

Jodelet, D. (1989). "Représentations sociales: un domaine en expansion", en D. Jodelet (ed.), *Les représentations sociales*, París, PUF, 7a ed. 2003 (Vol. 7. Pp. 45-78). Presses Universitaires de France. France.

- Lander, E. (2009). Estamos viviendo una profunda crisis civilizatoria. América Latina en movimiento, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Aportes Revista de la Facultad de Economía, Año XIV. Núm. 41, mayo-agosto de 2009. Pp. 197-200. México.
- Mapes, C., Guzmán, G., & Caballero, J. (1981). Etnomicología Purhepecha: El conocimiento y uso de los hongos en la Cuenca de Pátzcuaro. Dirección General de Culturas Populares, SEP. Serie Etnociencia. Núm. 2. México.
- 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. Venezuela.
- Mera, L., & Mapes, C. (2009). Origen y diversificación del maíz: una revisión analítica. Universidad Nacional Autónoma de México, Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad. México, DF. 116. Pp.19-32. México.
- Mera, L. (2009) Aspectos socioeconómicos y culturales. In: Origen y Diversificación del Maíz: Una Revisión Analítica. T. A. Kato, C. Mapes, L. M. Mera, J. A. Serratos, R. A. Bye (eds). Universidad Nacional Autónoma de México, Comisión Nacional para el Uso y Conocimiento de la Biodiversidad. Editorial Impresora. Apolo, S.A. de C.V. DF. México. Pp. 33-42.
- Millán, Q., G., Meza, R., I. N., & Longar, B., M. D. P. (2014). Análisis de propiedad intelectual: el caso del maíz (*Zea mays* L.) en México. Mundo Siglo XXI. Revista del CIECAS-IPN. ISSN 1870-2872, Núm. 32, Vol. IX,

2014. Pp.47-58. México. Consultada en la web:
[<http://www.mundosigloxxi.ciecas.ipn.mx/pdf/v09/32/04.pdf>].

Millán, S. (1999). El sincretismo a prueba. La matriz religiosa de los grupos indígenas en Mesoamérica. Revista del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) Dimensión antropológica, 8. Pp.33-49. México.

Millares, J. (2001). Hernán Cortés inventor de México. Tusquest editores. ISBN: 978-607-421-1335. 692 P. Compilación de Memorias y Registros Históricos de la Nueva España. México.

Mistry, J., Berardi, A., Tschirhart, C., Bignante, E., Haynes, L., Benjamín, R., Albert, G., Xavier, R., Jafferally, D., & de Ville, G. (2015). Indigenous identity and environmental governance in Guyana, South America. Cultural Geographies. Sage Journals. 22(4) Pp. 689–712. United States of America.

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

Opdenakker, R. (2006). Advantages and disadvantages of four interview techniques in qualitative research. In Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research (Vol. 7, No. 4. September). United States of America.
<http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/viewArticle/175/391&sa=U&ei=FdsJTdDCGYOnrAer0YjVDg&ved=0CP4BEBYwXg&usg=AFQjCNEsC2J0wILvNuH7LEhQaA2znBkKvw#g1>.

- Pizarro, C., Quintero, A., Ruíz, M., & Camacho, A. (2014). Del maíz a la tortilla. Nixtamalización. La construcción de tradiciones tiene su origen. Aventuras del pensamiento. Synthesis digital. Facultad de Ciencias Químicas. Universidad Autónoma de Chihuahua. Abril de 2014. Pp. 36-38. ISSN: 0187-6007. México.
- Reyes, Ó., Vázquez, V., Reyes, H., Nicolás, M., & Rivera, J. (2012). Potencial turístico de la región Huasteca del estado de San Luis Potosí, México. Revista Economía, Sociedad y Territorio. ISSN: 1405-8421. El Colegio Mexiquense, A.C. Toluca. Vol. XII, núm. 38, enero-abril, 2012. Pp. 249-275. México. [http:// www.redalyc.org/articulo.oa?id=11122403009](http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=11122403009).
- Ribeiro, S. (2004). El día en que muera el sol: contaminación y resistencia en México. GRAIN. Revista Biodiversidad 41. Pp. 29-36. Julio 2004. México.
- SAGARPA (2010). Conocimiento de la diversidad y distribución actual del maíz nativo y sus parientes silvestres en México. Pp. 03-81. México.
- Serna, S., Gutiérrez, J., Mora, S., & García, S. (2013). Potencial nutracéutico de los maíces criollos y cambios durante el procesamiento tradicional y con extrusión. Revista Fitotecnia Mexicana, 36. Pp. 295-304. México.
- Serna, S., García, S., & Gutiérrez, U. (2011). Perfil fitoquímico y propiedades nutracéuticas de maíces pigmentados y sus tortillas. In: Amplitud, Mejoramiento, Usos y Riesgos de la Diversidad Genética de Maíz en México. R E Preciado Ortiz, S. Montes Hernández (eds). Sociedad Mexicana de Fitogenética. pp. 75-96. AC, Chapingo, Estado de México.
- Serna, S. (2009). Research developments in the science, technology and nutritional value of maize-based nixtamalized foods. In: The ICC Book of Ethnic Cereal-Based Foods Across the Continents. J Taylor, R Cracknell

(eds). Published by the University of Pretoria, Pretoria South Africa. Pp. 133-163. United States of America.

Serratos, H. J. (2009). El origen y la diversidad del maíz en el continente americano. Greenpeace. Ciudad de México. 31 P.

Serna, S., Gómez, M., & Rooney, L.W. (1990). Technology, chemistry and nutritional value of alkaline cooked corn products. In: Advances in Cereal Sci. & Technology. Y Pomeranz (ed). American Association of Cereal Chemists, St. Paul, MN, USA. Vol. X. Pp. 245-265. Unites States of America.

Sierra, M. (1997). Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas. Alteridades. Departamento de Antropología UAM Iztapalapa. 7(14).Pp. 131-143. México.

Toledo, V., & Barrera, N. (2008). La memoria biocultural: la importancia ecológica de las sabidurías tradicionales (Vol. 3). Icaria Editorial, S.A. Barcelona. 233 P. España.

Toledo, V., Caballero, J., Mapes, C., Barrera, N., Argueta, A., & Nuñez. M. (1980). Los Purhepechas de la Cuenca del Lago de Pátzcuaro: Una Aproximación. Ecológica. América Indígena 40 (1). Pp. 17-55. México.

Turrent, A., Serratos, J., Espinosa, A., & Álvarez, E. (2013). El maíz transgénico en México (en 15 píldoras). Oaxaca de Juárez. Pp. 5-77. México.

Turrent, A., Serratos, J., Mejía, H., & Espinosa, A. (2009). Liberación comercial de maíz transgénico y acumulación de transgenes en razas de maíz mexicano. Revista Fitotecnia Mexicana, 32(4).Pp. 257- 263. México.

- Turrent, A., Cortés, J., Espinosa, A., Mejía, H., & Serratos, J. (2010). ¿Es ventajosa para México la tecnología actual de maíz transgénico? *Revista Mexicana de Ciencias Agrícolas*, 1(4). Pp. 631-646. México.
- Urquijo, T., P. S. (2010). El paisaje en su connotación ritual. Un caso en la Huasteca Potosina México. *Revista Geotrópico*. ISSN: 1692-0791. Núm. 2. Pp. 1-15. <http://www.geotropico.org/>. México.
- Vargas, B. (2015). "Tamaletón: El lugar donde vendieron a los dioses" Turismo y cultura en la Huasteca Potosina. Tesis profesional. México. 104-105. Pp. 01-153. México.
- Vidas, A. (2002). A Dog's Life among the Teenek Indians (Mexico): Animals' Participation in the Classification of Self and Other. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, ISSN: 1467-9655. 8(3). Pp. 531-550. United States of América.
- Warman, A. (1985). "Estrategias de sobrevivencia de los campesinos mayas". *Cuadernos de Investigación Social*, 13, Instituto de Investigaciones Sociales. UNAM. México. West, R., & Augelli, J. (1989). *Middle America: Its Indians and Peoples*. New Jersey, Prentice Hall. Third edition . Pp. 352. United States of America.
- Whitney, K., Randell, R., & Rieseberg, L. (2006). Adaptive introgression of herbivore resistance traits in the weedy sunflower *Helianthus annuus*. *The American Naturalist*, at. 2006. Vol. 167. pp. 794–807. 2006 by The University of Chicago. United States of América.
- Williams, D., Prance, G., & Balick, M. (1990). A review of sources for the study of náhuatl plant classification. In *New directions in the study of plants and*

people. (Vol. 8. Pp. 249-270). New York Botanical Garden. United States of America.

Wundt, W. (1879). Völkerpsychologie.1. Bd. Die Sprache. Leipzig: Kröner-Engelmann. 10 vols. 1900-1920. Pp. 1911-1920. Instituto de Psicología de Leipzig. Alemania.

Entrevistas

Don Benigno Robles. Junio, 2015 y abril, 2016.

Sra. Victoria Dolores Pérez. Junio, 2015.

Sr. Pedro Santiago. Abril, 2015.

Sr. Esteban Enriques. Abril, 2016

CAPÍTULO V

MOVIMIENTOS CAMPESINOS E INDÍGENAS EN EL CONTEXTO NEOLIBERAL EN MÉXICO: DEFENSA DE LA VIDA Y EL TERRITORIO

Duver Cediel Quevedo Pérez. Estudiante de Posgrado. Maestría en Ciencias en Desarrollo Rural Regional. Universidad Autónoma Chapingo. Correo electrónico: duque0901@hotmail.com.

Lucio Noriero Escalante. Investigador. Doctor en Ciencias Agrarias. Universidad Autónoma Chapingo. Unidad de Planeación Organización y Métodos. Correo electrónico: lnorieroes@hotmail.com

Joel Cervantes Herrera. Profesor-Investigador del Centro Regional Universitario Centro Norte de la UACH. Doctorante en Ciencias Agrarias. Universidad Autónoma Chapingo. Correo electrónico: jcervantesherrera@yahoo.es

Juan Manuel Zepeda del Valle. Profesor-Investigador del Centro Regional Universitario Centro Norte de la UACH. Doctor en Ciencias de la Educación. Universidad Autónoma Chapingo. Correo electrónico: manuelzepedaaster@gmail.com

Resumen

En el presente trabajo abordamos algunas causas y efectos de los movimientos campesinos y sus demandas en el contexto neoliberal. Discutimos brevemente el paradigma del desarrollo alternativo en virtud de la necesidad de establecer

mecanismos que salvaguarden la cultura rural. Posteriormente, discutimos los movimientos sociales y su contribución en estrategias que articulan cultura e identidad para la defensa del territorio en el campo mexicano. En ese sentido, exponemos sucintamente la experiencia de los pobladores de la comunidad de Tamaletom, perteneciente al Estado de San Luis Potosí (SLP), México. Finalmente, señalamos la necesaria articulación de políticas públicas diferenciadas, que en el caso de los pequeños productores les permita condiciones óptimas de participación en los mercados del sector agropecuario, en igualdad que los grandes.

Palabras clave: Desarrollo alternativo, movimientos sociales, identidad y cultura.

MOVEMENTS PEASANTS AND INDIGENOUS NEOLIBERAL CONTEXT IN MEXICO: DEFENSE FOR LIFE AND TERRITORY

Summary

In this paper we address some of the causes and effects of peasant movements and their demands in the neoliberal context. We briefly discuss the paradigm of alternative development under the need to establish mechanisms to safeguard the rural culture. Later, we discuss social movements and their contribution to strategies that articulate culture and identity for the defense of the territory in the Mexican countryside. In that sense, we outline the experience of the people of the community Tamaletom, belonging to the state of San Luis Potosi (SLP), Mexico. Finally, we note the necessary articulation of different public policies, which in the case of small producers allowed optimal conditions for participation in the markets of the agricultural sector, equality large.

Keywords: Alternative development, social movements, identity, culture.

Introducción

Latinoamérica está inmersa en una grave crisis económica y social por la inserción del modelo neoliberal, que afecta tanto el tejido social como el productivo. De manera que América Latina en los últimos decenios ha sido escenario de múltiples movimientos sociales y demandas por parte de la sociedad rural siendo ésta la más afectada por el modelo en mención. Aunque no exclusivamente, ya que también ha sido la causa de desequilibrios económicos tanto en el sector secundario como en el terciario de manera que se suman en la lucha grupos de diversas índoles: campesinos, indígenas, grandes productores que exigen mejores condiciones ante las grandes transnacionales agroindustriales que dominan la producción, distribución y comercialización de alimentos; en suma trabajadores del campo y la ciudad. En las demandas está de por medio también mejores pagos de las cosechas, mejores salarios, servicios de buena calidad como agua, energía eléctrica y vivienda; restauración de los recursos naturales que ponen en el centro de la discusión una relación de equilibrio entre la naturaleza y el hombre.

En relación con lo anterior, coincidimos con (López & Blanco, 2007) cuando hace mención de que en el Estado mexicano, este panorama de rupturas, crisis y continuidades; las políticas públicas son un blanco a atacar por su escaso apoyo a la producción agropecuaria nacional. México es una más de las naciones subordinadas a las políticas neoliberales y como otros países latinoamericanos, ha tenido que supeditarse a las políticas impuestas por el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco mundial (BM) (Thwaites Rey, 2010:8-9), en su estrategia hegemónica para expandir los capitales de las naciones centrales, dinámica en la que México entró por la presión de la deuda después de la crisis del petróleo que lo llevó a declararse en quiebra (Vásquez, 2003:5-7). De manera que la dependencia de México de los préstamos de las referidas organizaciones es cada vez mayor y han obedecido cabalmente la imposición de reglas de mercado, en las cuales los productores mexicanos y

sobre todo el sector rural campesino e indígena, han tenido severas pérdidas ante las desventajas de competitividad y de productividad, de los países con los cuales se tiene mayor intercambio comercial: EE.UU y Canadá.

Los movimientos sociales en México, además de la defensa de la vida y el territorio, presentan demandas explícitas, que para el caso que nos ocupa, tienen que ver con las formas de producción y reproducción social de los pueblos originarios, los recursos naturales y la autodeterminación política, social y cultural (Valdivia, 2009:128). En la actualidad la defensa de la vida y el acceso a los recursos naturales, pretenden que los pueblos indígenas no se traten de manera igualitaria bajo los valores occidentales y los paradigmas desarrollistas, sino que se les permita tener políticas públicas diferenciadas que no contravengan su persistencia como pueblos originarios (Martínez, 2013:72-73). De acuerdo con Aguirre Rojas (2010), se requiere de objetivos claros en el corto, mediano y largo plazo, y desde luego, la organización permanente de los sujetos, para materializar sus aspiraciones.

En ese sentido, coincidimos con Zibeche (2007), cuando describe los movimientos sociales como una forma de resistencia contra el modelo neoliberal y ejemplifica con los que recientemente han estado presente en América Latina, pero agrega que no debemos partir de conceptos creados para analizarlos, sino construir nuestros conceptos de acuerdo al lenguaje propio, captando lo efímero e invisible. En el caso de América Latina, sostiene el autor que ya no son movimientos sociales sino sociedades en movimiento que manifiestan nuevas formas de ver el mundo en virtud del modelo de dominación que como hemos dicho enfáticamente, ha producido un oleaje de descontentos sociales. Nos parece importante destacar que “tres grandes corrientes político-sociales nacidas en esta región, conforman el armazón ético y cultural de los grandes movimientos: las comunidades eclesiales de base vinculadas a la teología de la liberación, la insurgencia indígena portadora de una cosmovisión distinta de la occidental y el guevarismo inspirador de la militancia

revolucionaria. Estas corrientes de pensamiento y acción convergen dando lugar a un enriquecedor «mestizaje», que es una de las características distintivas de los movimientos latinoamericanos (Zibechi, 2007:21).

En el caso de México, en las últimas décadas del siglo pasado y del presente puede tomarse como ejemplo emblemático de la importancia de los movimientos sociales la aparición en 1994 del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), en el Estado de Chiapas. No es el propósito hablar del origen del EZLN en este trabajo, pero sí señalar que las condiciones de marginación y pobreza en que viven la mayor parte de la población en Chiapas, derivaron en un movimiento social con proyección nacional e internacional, que es un referente de sendas discusiones para poner especial atención en las formas productivas, lo indígena, lo campesino, lo rural, lo tradicional e incluso la apropiación y el uso de los recursos naturales de los grupos indígenas y campesinos que producen en condiciones desiguales que los grandes productores. En esa tesitura, los campesinos e indígenas de Tamaletom, también se suman a las demandas y movimientos sociales con el fin de mejorar sus condiciones de producción y reproducción social. Sin lugar a dudas el EZLN, es pionero en poner en marcha acciones de transformación que conducen hacia otras formas de ver la organización y la autonomía como principios fundamentales para no depender exclusivamente del Estado. Un aporte de los movimientos de acuerdo con (Zibechi, 2007:24) es que “están tomando en sus manos la educación y la formación de sus dirigentes, con criterios pedagógicos propios a menudo inspirados en la educación popular”. Y ello tiene constancia en las comunidades zapatistas, denominadas “caracol” en la cual la enseñanza es de acuerdo a sus propias formas y estilos de vida.

En relación con lo anterior, una experiencia social exitosa como alternativa al modelo neoliberal, es el turismo rural, con expresión local comunitaria en Tamaletom, Estado de San Luis Potosí, en el cual el grupo Teenek encontró la manera de reafirmar sus valores tradicionales articulados a la oferta de turismo

cultural con el aprovechamiento y conservación de los recursos naturales (Mato, 2001:133-134). Es decir, un proceso de reapropiación de sus principales rasgos culturales e identitarios expresado en un proyecto de desarrollo turístico en esta comunidad que denominaron Centro Ceremonial de los Voladores de Tamaletom, hoy ampliamente conocido local y regionalmente (Vargas, 2015:104-105).

De las contradicciones de un modelo y luchas por la vida

Bajo los principios del neoliberalismo que deja todo en manos del mercado (Arroyo 2013:01-02). Los valores en la sociedad mexicana han cambiado, de manera que la polarización económica es abismal, los pobres cada día son más pobres, ante las escasas posibilidades de comprar sus alimentos básicos, por la subida de precios de los mismos y los bajos ingresos que reciben (Frassinetti, 2001). Mientras tanto, la riqueza queda concentrada en unas cuantas personas a nivel planetario (Fernández, 2009:06-15).

Los grupos vulnerables entre los que se encuentran campesinos e indígenas, son los más afectados (Stavenhagen, 1990:16-201). El hambre es un flagelo que afecta al mundo entero, aproximadamente 796 millones de personas se encuentran en estado de subnutrición de acuerdo con la (FAO, 2015). Un hecho es contundente, la sociedad rural que lucha contracorriente en busca de opciones de sobrevivencia mientras el gobierno les cierra su paso (Moguel, Botey, Hernández y Navarro 1992:18-19).

De manera que ante la indiferencia gubernamental estos sujetos han decidido lanzarse a la lucha mediante formas de protesta que van desde los movimientos pacíficos que expresan su descontento ante un modelo de desarrollo excluyente (Otero, 2006:18-19), hasta la revuelta armada en contra del Gobierno por la defensa de sus territorios, los recursos y los valores culturales de los pueblos indígenas (Esteve, 2002:04-08). Lucha y defensa, que conlleva además el reconocimiento de la autonomía de los pueblos indígenas y el derecho a vivir en

sus territorios ancestrales (Assies, van der Haar & Hoekema, 1999:25-27). Y desde luego, coincidimos con ello, puesto que en las comunidades formadas por grupos de campesinos e indígenas tienen pautas de comportamiento que pueden propiciar un mejor equilibrio entre el hombre y la naturaleza, además de la producción de alimentos basados en prácticas agroecológicas que contribuyen al sostenimiento de la vida familiar tanto del medio urbano como del rural. Al respecto haremos mención más adelante.

Dentro de la discusión académica se debate sobre un nuevo paradigma fincado en las ideas de un desarrollo alternativo, de alternativas al desarrollo e ideas que buscan ir más allá del desarrollo tal como lo conocemos en nuestros países latinoamericanos (Gudynas, 2011:21-53). Es decir, se abordan diferentes enfoques sobre cómo es posible construir formas de vida comunitaria desde lo local, preservando la naturaleza y con una visión distinta a la consumista y mercantilista (Escobar, 2011:23-62). Las características de esta alternativa radican en la capacidad de adaptación de los campesinos e indígenas que crean sus propias estrategias de desarrollo para salir de la crisis que enfrentan ante la puesta en marcha del modelo neoliberal (Kay, 2009:608-933). En la gestación de alternativas, se han sumado distintas posiciones de grupos de investigadores, intelectuales y activistas que concuerdan en la idea de que otro desarrollo es posible, sobre todo, como señala Ormelas *et al* (2013) por la incertidumbre que se vive ante la pérdida de soberanía alimentaria y la crisis del modelo civilizatorio: financiera, energética y social; que nos obliga como sujetos a plantear no sólo estrategias productivas, sino además ser los responsables de nuestro propio proyecto de vida (Acuña & Meza, 2010:189-209).

Surgen así planteamientos que reivindican lo local y en esa tesitura se encuentra la experiencia de la cultura Teenek en la población rural de Tamaletom. Dicha comunidad realiza una propuesta que promueve el rescate identitario a través de la música tradicional, el arte textil, los alimentos con

apego a sus costumbres culinarias y bailes folklóricos que reflejan lo vivo de las culturas autóctonas y permite estrechar lazos que los fortalece como grupo social étnico. Esta resistencia también está dentro de un mundo moderno vertiginoso basado en tecnologías de información y comunicación, así como redes sociales virtuales en las cuales los individuos interactúan y comparten experiencias, pero sin una relación cara a cara, como la que dignifica la forma de vida de la cultura Teenek. Dentro de la experiencia del centro ceremonial de los voladores Tamaletom, un joven integrante del grupo de voladores comenta lo siguiente:

Tanto la gente grande como nosotros los jóvenes vemos que el proyecto es bueno para la comunidad, nosotros los Teenek, sabemos que el centro ceremonial debe continuar porque aquí se hacen cosas importantes que hacían nuestros abuelos; queremos que esto siga porque nosotros podremos enseñar a nuestros hijos la tradición y las formas en que nosotros podemos mostrar nuestra cultura, lo que somos como Teenek, como pueblo (Enriques 2016, Marzo 21).

Tal como lo vemos en la cita anterior, la necesidad de sobrevivencia de los pueblos originarios y de persistir como cultura sigue vigente aun cuando hay factores importantes que los desfavorecen como el mercado o las oportunidades de desarrollo; sin embargo, siguen conservando su originalidad y su riqueza tradicional (Sámano, 2013:180-185). En forma particular, los pobladores de Tamaletom, solicitaron apoyo del Estado y se para ir consolidando el centro ceremonial.

Sobre el trabajo de campo

Tamaletom está situado en el municipio de Tancanhuitz, Estado de San Luis Potosí. Se localiza a 2 kilómetros de la cabecera municipal con latitud 21.6167 y longitud -98. Tiene un clima semicálido húmedo y una temperatura media anual mayor de 18° centígrados. La información analizada se obtuvo mediante

entrevistas con líderes de la comunidad, en calidad de informantes clave. Se aplicó en la comunidad de estudio una entrevista etnográfica semidirigida como guía para la obtención de la información.

La observación y el diálogo de campo así como material de audio obtenido en conversaciones informales fueron las herramientas utilizadas como fuente complementaria de datos empíricos. La información se contrastó con versiones de diferentes informantes (3 hombres y 4 mujeres) que participan en las distintas actividades del Centro Ceremonial los Voladores de Tamaletom. También se encuestó a una muestra poblacional de treinta y cinco personas de la comunidad en general (19 hombres y 16 mujeres) que dieron su opinión acerca de las representaciones culturales Teenek que están rescatando y difundiendo en el centro ceremonial.

El trabajo de campo estuvo en relación directa con sujetos de la ubicación geográfica periférica proximal y distal del centro ceremonial. Algunos son voladores, autoridades comunales, mujeres encargadas del tejido tradicional, que trabajan en la cocina y el mantenimiento; también se recabaron opiniones mediante encuesta de personas de gremios de transportistas, restauranteros, un propietario de hotel y funcionarios públicos de la Presidencia Municipal de Tancanhuitz, comunidad que mantiene una estrecha relación con los voladores; en el caso de los prestadores de servicios son quienes transportan, hospedan o venden alimentos a los visitantes del centro ceremonial en la cabecera municipal, por su parte los funcionarios públicos conocen de cerca las gestiones de la comunidad relacionadas con el centro ceremonial ya que los entrevistados son de la secretaría municipal de turismo y la directora municipal de asuntos indígenas.

Como elemento importante para la discusión teórica se realizó una consulta bibliográfica que aportará elementos para la discusión y contrastación en los siguientes rubros: movimiento social, autogestión, políticas públicas y desarrollo

comunitario que nos permitió sentar un precedente desde la academia aplicado a la experiencia empírica registrada en la investigación de campo con la comunidad indígena Teenek.

Comunidad en movimiento

El modelo neoliberal ha desplazado tanto a campesinos como a poblaciones indígenas de sus lugares de origen, algunas veces de forma directa por llevar a cabo proyectos que obedecen a intereses empresariales y no a las necesidades de la población que ante la falta de apoyos aumenta la marginación económica y social, lo que obliga a la migración, tal como sucede en Tamaletom (Escárzaga, 2004:101-121), sitio en el cual existen empleos poco remunerados, pagos de cosechas a destiempo y por debajo de los precios agrícolas. Por su parte, el piloncillo, derivado de la caña de azúcar, que es utilizado para endulzar las bebidas del consumo familiar, es una fuente de ingreso agrícola de los lugareños, que está en riesgo de desaparecer. Cabe destacar que años atrás se instauraron plantas de procesamiento de azúcar granulada para apoyar a los pobladores, pero este proyecto no representó un desarrollo ya que en la praxis no fue posible su funcionamiento, dejando inversiones de dinero en obras improductivas que se encuentran actualmente abandonadas.

El modelo neoliberal con sus políticas, la exclusión social o por la vía del despojo, acumulación por desposesión, no sólo les arrebató el derecho a su desempeño como productores, sino que vulnera su libertad de elección de medios y formas de vida comunitaria. Por su parte, el agotamiento de los recursos naturales comunes (tierra, agua, bosque) y la creciente degradación del hábitat, con las intensivas explotaciones de la producción agrícola, son consecuencias de la mercantilización de la naturaleza en todas sus formas (Harvey, 2005:07-21). En suma, la mercantilización de las formaciones culturales, las historias y la creatividad intelectual conlleva a la desposesión (Harvey, 2005:07-21), tal es el caso del grupo Teenek de Tamaletom quienes

lucharon para la reivindicación de sus tierras con un resultado exitoso, al respecto señala la Señora Victoria Dolores Pérez:

Aquí después de lo que fue la revolución dicen los abuelos que a los mejores soldados los premiaron con tierras y esta zona quedó en manos de Mariano Moctezuma; se dice que le entregaron todas las tierras hasta con la gente que vivía en ellas, esto fue como lo mismo del latifundismo; después cuando Mariano ya murió heredó pero dicen que los hijos no quisieron administrar, mejor vendieron, eso fue en 1892; la gente que estaba aquí empezó a vender lo poco que tenía (aves de corral: gallinas, guajolotes, patos; cerdos, maíz, caña) y fueron pagando “compraron lo que era de ellos” así se logró la propiedad de la tierra y ya los que estamos somos herederos de los que pagaron por la propiedad; fue una lucha constante de muchos años para conservar el derecho a vivir aquí, pero aquí siempre hemos estado los Teenek que pertenecemos a Tamaletom de las tres secciones; hace como 12 años andaban queriendo meter nuevas leyes y quitarnos la propiedad pero hemos estado unidos para que no nos vuelvan a quitar la tierra (Pérez 2016 Mayo 11).

En efecto, vemos con lo anterior que las luchas sociales que se han suscitado en México han sido promovidas por los intereses capitalistas (Bartra y Otero, 2007:01-29). Por su parte, las políticas y acuerdos como el Tratado de Libre Comercio de las Américas (TLCAN) influyeron también para que se manifestaran los grupos indígenas y campesinos ante la exclusión social y productiva que fueron acentuándose cada vez más por las exigencias de los mercados internacionales de los productos agropecuarios competitivos y dirigidos a las exportaciones. Estas nuevas demandas se sumaron a las exigencias de larga data de los pueblos originarios que tienen que ver con el reconocimiento de sus derechos como pueblos tribales, tal como los reconoce actualmente la Organización Internacional del Trabajo (OIT), así como su autonomía sociopolítica, productiva y cultural (Mora, 2008:01-18). El impacto producido por las políticas neoliberales, sobre todo en el medio rural, propició

que los grupos indígenas aparecieran en la escena del movimiento social con posturas radicales que hemos señalado en párrafos anteriores.

No obstante, la realidad rural mexicana tenía un rostro marcado por la crisis (Ceja, 2004:01-04). De manera que los grupos indígenas salieron en defensa de esa verdad innegable que posó la mirada del mundo en una de las regiones más marginadas por las ideas desarrollistas que daban cuenta de las omisiones del gobierno mexicano en el bienestar social de los pueblos originarios. Según el CONEVAL (2008) 5.2 millones de mujeres y hombres hablantes de lengua indígena, que representaban el 4.8 por ciento del total de la población, se encontraban en pobreza multidimensional. De éstos, 2.7 millones se encontraban en pobreza multidimensional extrema, mostrando con ello la situación dramática que viven los pueblos indígenas mexicanos de los cuales Chiapas representó para el 2014 el 12.7% de los pobres extremos del país, siendo el Estado con mayor intensidad de población en pobreza extrema en cifras de CONEVAL (2014). Sin embargo, la respuesta del Estado mexicano, sigue siendo ciega, pese a la existencia de artículos plasmados en la constitución que otorgan el reconocimiento de los pueblos indígenas como culturas diferentes y con derechos.

En la comunidad de Tamaletom, Estado de San Luis Potosí, México; la población indígena Teenek protagoniza un proyecto de turismo cultural bastante conocido en la actualidad gracias a su capacidad de auto gestión y de organización comunal que obedece a la necesidad de tener nuevas estrategias de reproducción social que no contravengan su identidad cultural. Los Teenek desarrollaron una iniciativa a partir de sus representaciones sociales integrando sus costumbres y tradiciones a un proyecto de turismo rural donde no solo cuentan con una alternativa en sus formas de vida, sino que rescatan la identidad propia a través de las distintas actividades que integran al proyecto.

El proyecto del centro ceremonial los voladores de Tamaletom que oferta los Teenek está en un proceso de crecimiento y se observan resultados importantes dentro de la comunidad en el fortalecimiento de sus representaciones sociales y su etnogénesis donde se están apropiando de su patrimonio cultural para fortalecer las actividades turísticas. La percepción de la comunidad es positiva frente a este proyecto ya que permite que nuevas actividades se integren a su quehacer como cultura originaria; es decir, que la fortaleza de este proyecto radica en que tanto participantes como actores externos identifican la propiedad identitaria que allí se promueve y están de acuerdo en ello como forma de permanencia de los usos y costumbres Teenek.

En esta experiencia turística del grupo Teenek las diferentes estrategias de reproducción social, propias de su tradición, están concentradas en un punto geográfico de importancia para la comunidad que es el centro ceremonial de los voladores. El conocimiento sobre la danza que se ha transmitido de generación en generación, las formas de vida Teenek en relación con su tradición oral (el mito), la medicina, la relación hombre naturaleza, el ritual y los elementos de la cosmovisión de la comunidad, la gastronomía, el arte textil y el bordado con la simbología característica de este pueblo indígena, todo ello relacionado con las actividades agrícolas y con la belleza paisajística presente en el territorio como atractivo adicional de la oferta de turismo cultural que esta comunidad ofrece. En palabras de Don Pedro Santiago habitante de la comunidad de Cuechod (Círculo en Teenek), él nos señala que:

En la comunidad es importante conservar nuestra originalidad, las costumbres y todo lo que nos dejaron nuestros antepasados y cosas como la lengua; debemos conservar la identidad. Yo educo mis hijos y les enseño la tradición que se tiene desde la raíz para que no se acabe, es necesario que no se pierda, por ejemplo las danzas como malinche, rey colorado y la del gavilán son muy importantes y se bailan en días especiales como estos días del Xantoro (día de muertos,- es decir, 01 de noviembre-). En el centro ceremonial se hace eso

junto con otras cosas como el tejido, se vende la comida, la gente escucha la música que se toca como enseñaron los antepasados; todo eso es importante para nosotros porque ya lo traemos desde antes y es importante que no se pierda y que continúe (Santiago 2015 Noviembre 01).

De acuerdo con lo que nos compartieron las personas de la comunidad, la cultura Teenek y en general los pueblos indígenas tienen contacto con la cultura homogenizante, de manera que han hibridado sus valores tradicionales. Algunas costumbres se han perdido paulatinamente, creando nuevos simbolismos identitarios en el sujeto individual y colectivo (Beltrán y Ruíz, 2013:03); sin embargo, tienen el deseo que las costumbres que conservan sigan cultivándose en las nuevas generaciones, en este sentido, ven con buenos ojos que a través del centro ceremonial de los voladores se den a conocer las representaciones sociales propias de los Teenek tanto a nivel de la comunidad en las nuevas generaciones como en la interacción con los visitantes foráneos. Muchas características de los Teenek se han erosionado debido a la migración a las grandes ciudades, por ejemplo, la forma vestir (Figura 2) o de saludar con las manos cruzadas y la cabeza inclinada hacia sus padres ya es inexistente.



Figura 2. Mujer Teenek, con vestimenta típica.

Los jóvenes de la comunidad ya no gustan de portar la vestimenta típica, por preferir la ropa hecha en fábricas, que ven que usan los jóvenes de las ciudades. A pesar de algunos cambios en la forma de vida y relacionarse con los demás, las personas que habitan la comunidad, sobre todo los mayores, siguen enseñando la lengua Teenek en su familia. Prendas que son parte de su atuendo tradicional -petob y quexquémetl- como se les conoce en la región, en el caso de las mujeres lo portan y enseñan a tejer artesanalmente, las madres a sus hijas.

En realidad son bellas artesanías elaboradas con vívidos colores e imágenes de flores y animales, así como de figuras de diferentes formas y tamaños que representan para la cultura Teenek signos propios de su medio natural y espiritual. En tanto, los hombres aprenden lo relacionado con la agricultura y en conjunto (hombres y mujeres) danzan y participan en actividades comunitarias (fiestas, rituales, ceremonias y trabajos colectivos). En entrevista con Don Benigno Robles comenta al respecto lo siguiente:

Yo como Teenek siento que tengo una responsabilidad de decirle a nuestra gente que no olvide su Teenek (lengua) que sigan enseñando a sus hijos y que los que se quedan en la comunidad practiquen las mismas cosas que hemos heredado nosotros los mayores de nuestros padres y abuelos; gente que se va porque aquí no hay trabajo o no les alcanza para toda la familia regresa y ya sus hijos no hablan Teenek, las mujeres jóvenes ya no usan su petob, su blusas de flores y sus faldas negras en parte porque son telas caras y no tienen dinero, por otra porque ya visten con lo que compran en las tiendas y dejan de usar su ropa tradicional; en la agricultura ya es menos la gente que trabaja la tierra los hijos prefieren irse a Monterrey , Guadalajara o pasarse a Estados Unidos pero las personas que seguimos aquí todavía sembramos la milpa, la caña para hacer el piloncillo y lo hacemos como antes sin nada de químicos solo como nos enseñaron nuestros padres, semillas criollas, curando la semilla con plantas amargas, sembramos con coa y limpiamos con el huíngaro o machete; antes de tumbar el monte, antes de la siembra de la milpa y a la hora de la cosecha

se hacen los rituales para pedir permiso y no tener accidentes de los trabajadores, para que llueva y para dar gracias. Mucha gente ya no siembra maíz para sus tortillas ya las motos y las camionetas que vienen del pueblo vendiendo sus kilos de tortilla a ellos les compran y como hay personas que reciben el apoyo de PROCAMPO o PROSPERA 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. Por eso 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 del centro ceremonial. (Robles, 2016 Mayo 10).

Hay una preocupación por que haya una continuidad de los Teenek como cultura fincando así una resistencia cultural desde su autodefinición como pueblo y con una conciencia clara de la importancia que representan sus valores ancestrales (Sánchez & Dalama, 2012:01-05). Esta resistencia cultural la han librado los grupos indígenas desde la conquista ya que paulatinamente fueron recibiendo influencias externas que han modificado sus formas tradicionales de vida. En relación a la protección de la cultura local los Teenek demuestran que es posible consolidar propuestas endógenas pensadas desde adentro y que tiene por objetivo mitigar la crisis que presenta la comunidad en ámbitos que tienen que ver con lo social, cultural e incluso económico. En este caso el turismo es el eje integrador de su cultura y reivindicación de su proyecto de mejora social local. En esa perspectiva, se pone de manifiesto la posibilidad de encontrar estrategias en las que los pueblos originarios están recuperando sus tradiciones, en suma su identidad. Con el empoderamiento de sus territorios se acrecienta su potencial humano, su riqueza intelectual y natural en nuevas propuestas para el desarrollo territorial rural en el cual están encontrando actividades que permiten obtener otros ingresos y que no están ancladas propiamente en lo agrícola.

Los resultados logrados por el grupo Teenek a través de su reconocimiento legal y su proyecto de turismo cultural pueden evidenciar que su lucha por la defensa que sus formas de organización comunitaria, han tenido resultados positivos y pueden ser un ejemplo a seguir por otras comunidades del país. Por tanto, las culturas indígenas funcionan como un insumo importante en los nuevos proyectos de desarrollo alternativo que como en el caso del centro ceremonial de los voladores de Tamaletom, recuperan los saberes locales, la organización comunal, los usos y costumbres de una tradición viva que se reproduce tomando una dimensión importante tanto a nivel local, regional e incluso internacional. De manera que todo ese conjunto de elementos propios de los Teenek cobra fuerza a través de la defensa de sus territorios y se convierten en un componente importante de la interacción social, religiosa, política y cultural que fortalecen los valores locales, gestando un desarrollo alternativo en la comunidad y a la vez que los da a conocer por su labor de rescate de la tradición indígena (Mato, 2008:415-435).

Finalmente, esta experiencia muestra un ejemplo exitoso respecto de los alcances que una propuesta comunitaria de turismo puede tener en relación con la mejora en las condiciones de vida; haciendo un uso adecuado de los recursos naturales asentados en el territorio; sin erosionar su tradición e identidad como pueblo originario y como herederos de un importante acervo cultural prehispánico. Don Benigno Robles Reyes, señala:

Nuestra historia es muy antigua y lo que se practica aquí en nuestro centro ceremonial como la danza del volador, lo hacían nuestros antepasados y todavía se hace aquí; los Teenek de San Luis somos una cultura de las que conserva muchas de sus tradiciones y conocimientos, cada fiesta o cada ritual que se hace está en relación con el tejido del universo, mitología de nosotros Teenek, la cosmovisión, la siembra, la tierra, el agua, el sol y toda la vida animal, vegetal y del hombre, es lo que nosotros llamamos el tejido del universo. Se han venido rescatando desde nuestros antepasados por eso fue

importante que iniciáramos este proyecto para tener un lugar donde seguir practicando la tradición; antes de este centro ceremonial se hacía pero en distintos lugares pero ya estando aquí en este espacio estamos tratando de continuar lo que hicieron nuestros abuelos y enseñarlo a los jóvenes para que ellos lo continúen y lo den a conocer a las personas que nos visitan (Robles 2015, Noviembre 02).

Don Benigno Robles Reyes describe cómo convergen todos los elementos físicos, religiosos, cuestiones materiales e inmateriales en una serie de actividades propias de su comunidad que responden a la necesidad de seguir en una resistencia cultural (Fonte & Ronaboldo 2007: 09-31). En sus diferentes costumbres como pueblo Teenek, han logrado que haya un reconocimiento por parte de la cultura occidentalizada (mestizos) y las propias culturas de los pueblos indígenas que comparten su territorio (Fernandes 2010:02-08). Los Teenek son un pueblo que ha luchado por sus recursos y sus territorios ancestrales reivindicando con logros importantes su estatus cultural que ahora no solo se vive en su comunidad, sino que está abierto a los visitantes.

En relación con lo anterior, queremos hacer notar de que esta experiencia puede ser analizada desde dos puntos de vista diferentes; la primera es la visión positivista de los actores directamente involucrados con el proyecto de oferta turística; la segunda es la del resto de la comunidad Teenek que habita Tamaletom y que son excluidos del proyecto. En ambos casos existe una controversia que es importante señalar ya que el turismo causa impactos positivos con la entrada de ingresos económicos para los que forman parte del proyecto y negativos por las perturbaciones en la flora y fauna de los visitantes, que muchas veces no cuentan con información ni una visión de respeto hacia los recursos naturales.

Por su parte, los integrantes del centro ceremonial que atienden directamente el proyecto alternativo son responsables por la mercantilización de la cultura

Teenek que se oferta como servicio de consumo turístico. Las distintas ceremonias y rituales cuyo propósito cosmogónico es la forma de actuar y sentir de la cultura Teenek, ahora es una oferta convertida en un espectáculo teatral. Lo que resulta polémico en virtud de tendencia marcada hacia la banalización de presentar una cultura adulterada para el turismo, en el que prevalece el mercantilismo y utilitarismo al mostrar la forma de vida comunitaria. (Ayala, 2010:4).

En efecto, con la puesta en marcha del centro ceremonial de Tamaletom como oferta turística se busca obtener un empleo en el cual los saberes y la herencia tanto material como inmaterial de su cultura son los mecanismos para la obtención de ingreso no agrícola. Nos parece que prevalece cierta tendencia hacia la fetichización y cosificación de su cultura convirtiéndola en una fuente de acumulación capitalista (González, 2013:31). Por tanto, el patrimonio tangible e intangible así como aspectos simbólicos de lo cultural puede ser extraído del proceso social de valor para ser cosificado y vendido como mercancía (Andrade, 2009:25). En el caso de estudio, según los informantes, existen acuerdos y permisos por parte de las autoridades tradicionales de la comunidad que velan porque lo que allí se realice conserve las costumbres locales; sin embargo, esto no los exime del proceso de mercantilización cultural.

Consideraciones finales

La experiencia comunitaria de los Teenek de Tamaletom y su centro ceremonial nos presenta una estrategia de resistencia cultural presente en su proyecto de turismo que permite conocer como el desarrollo rural comunitario puede detonar procesos de defensa de los recursos y el territorio. En relación a las políticas públicas diferenciadas que dan legitimidad a la autonomía de los pueblos indígenas para fortalecer su propio desarrollo, los Teenek han concretado una lucha importante donde las leyes Estatales reconocen y norman sus propias leyes comunales a través del Manual para jueces auxiliares de San Luis Potosí,

en el cual se compilan los procedimientos legales según las normas de uso y costumbre Teenek.

Por su parte, el centro ceremonial de los voladores de Tamaletom S.L.P, México, en la comunidad indígena Teenek es un testimonio fehaciente de éxito en una propuesta pensada y diseñada desde lo local. Situación que pone de manifiesto el saber hacer adecuadamente las cosas y a la vez con pleno respeto e inclusión de la riqueza cultural, tradiciones y aprovechamiento de un recurso natural como es el paisaje del centro ceremonial, que reivindica el empoderamiento de este pueblo indígena, dignificando su presencia a la par que se gestan nuevas estrategias de protección y restauración de los recursos naturales en un proceso autónomo, organizativo, de resistencia cultural y pertinencia social. Las estrategias de reproducción social vinculadas al proyecto de turismo cultural que viene desarrollando los Teenek de Tamaletom, se constata lo adverso del modelo neoliberal, pero a la vez la capacidad de autogestión y defensa de los grupos sociales vulnerables para generar mejores opciones de bienestar social para sus familias y la comunidad en general. Las estrategias de reproducción social son las fortalezas inmediatas de este proyecto debido a que los conocimientos, habilidades, saberes, usos y costumbres, son el insumo más valioso que posee el proyecto de centro ceremonial robusteciendo con ello los valores culturales y evitando al mismo tiempo una erosión de sus tradiciones, para afianzar sus rasgos identitarios.

Pese a que los resultados del proyecto han sido positivos en algunos aspectos como la generación de empleo y nuevas fuentes de ingreso mediante la oferta de turismo rural, hay que resaltar que se encuentran en el juego hegemónico del capital. Se ha mercantilizado la cultura y los recursos naturales para generar alternativas de desarrollo local. En ese sentido, los impactos tanto en el medio físico natural como en la cultura (material e inmaterial) podrían resultar negativos en el largo plazo posibilitando procesos indeseados de hibridación o erosión de la identidad cultural local.

Los movimientos sociales que han dado origen a estos resultados en la comunidad Teenek de Tamaletom han sido fincados en la necesidad de un respeto por sus formas de vida; han tenido que luchar a través de los años por preservar su territorio ancestral. Pero sobre todo, por las adversidades que han enfrentado como la exclusión social, política y económica impuesta por el modelo de desarrollo occidental. Sin embargo, persisten como cultura resistiendo los embates de estas políticas excluyentes y en la actualidad han logrado un reconocimiento legal y social importante que los protege como cultura originaria.

La lucha no termina ahí sino que uno de los principales retos que tienen es preservar en su propia comunidad la herencia identitaria para que estos valores propios de su tradición no se pierdan con las nuevas generaciones de niños y jóvenes, que están adoptando valores ajenos a los locales por causas entre las que destacan la migración y procesos de modernización que ninguna localidad puede resistir a sus efectos. Sin embargo, es una lucha que vienen presentando desde la época colonial y pese a las presiones de la cultura occidentalizada aún persiste una riqueza tradicional que los identifica como cultura Teenek.

Literatura Citada

ACUÑA RODARTE, O., & MEZA CASTILLO, M. (2010). Espejos de la crisis económica mundial: La crisis alimentaria y las alternativas de los productores de granos básicos en México. *Argumentos* (México, DF), 23(63). Pp. 189-209.

AGUIRRE R., C. (2010). *Movimientos Antisistémicos Pensar lo antisistémico en los inicios del Siglo XXI*. Prohistoria Ediciones. 1ª Edición. Rosario, Argentina. 168 P.

- ANDRADE, BUTZONITCH., 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
- ASSIES, W., VAN DER HAAR, G., & HOEKEMA, A. J. (Eds.). (1999). El reto de la diversidad: pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina. El Colegio de Michoacán AC. México, D.F., El Colegio de Michoacán.
- AYALA, CASTRO., 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, 2010.Pp. 3-8
- BARTRA, A., & OTERO, G. (2007). Rebeldía Contra el Globalismo Neoliberal y el TLCAN en el México Rural: ¿Del Estado Corporativista a la Formación Político-Cultural del Campesinado? Revista Textual, (50). Pp.1-33
- BELTRÁN, Y RUÍZ, A., I. (2013). La emergencia histórica por el rescate de la cultura indígena en el aula. Una experiencia con niños Mapuche. Chile. Pp.01-14
- CEJA, MENA., C. (2004). La política social mexicana de cara a la pobreza. Scripta Nova: revista electrónica de geografía y ciencias sociales ISSN: 1138-9788.Universidad de Barcelona. Vol. VIII, núm. 176, 1 de noviembre.<<http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-176.htm>> (8), 176 P.
- CONEVAL (2014).Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social. 2014. Medición de la pobreza en México. Base de datos 2010,

2012 y 2014. Online, consulta, 03 de junio de 2016.
http://www.coneval.gob.mx/Medicion/MP/Paginas/Pobreza_2014.aspx.

ESCÁRZAGA NICTÉ, F. (2004). La emergencia indígena contra el neoliberalismo. Política y cultura, ISSN. 0188-7742. (22), México. Pp.101-121

ESCOBAR, A. (2011). Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso1/BeyondDevelopment: Postdevelopment and Transitions to wardsthePluriverse. Revista de Antropología Social. Pp. 21-23.

ESTEVA, G. (2002). Sentido y alcances de la lucha por la autonomía. Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas. CIESAS, IWGIA, México. Pp. 365-401.

FAO.(2015). WFP. 2015. The state of food insecurity in the world.

FERNANDES, B., M. (2006). Movimientos socioterritoriales y movimientos socioespaciales Contribución teórica para una lectura geográfica de los movimientos sociales 128 AGRÁRIA, São Paulo, nos 10/11, 2009 SOUZA, J. G. sociales. www.acaoterra.org/.../ Movimientos-socioterritoriales-y-movimientos socio espaciales. pdf. Capturado, 30/05/2016

FERNÁNDEZ, STEINKO., A. (2009). Neoliberalismo: auge y miseria de una lámpara maravillosa. El Viejo topo. Fundación DIALET. ISSN. 0210-2706. Volumen 253.Pp. 6-15.

FONTE, M., & RANABOLDO, C. (2007). Desarrollo rural, territorios e identidades culturales. Perspectivas desde América Latina y la Unión

Europea. OPERA, 7(7), Pp.9-31. Véase Territorios con Identidad Cultural, en www.rimisp.cl/boletines/vol64.

FRASSINETI, C. (2001). La globalización, vista desde los últimos (Vol. 29). Editorial Sal Terra. España. Pp.1- 136

GONZÁLEZ, HERMANDEZ., G.M. (2013). De los imaginarios al fetichismo frente al debate de 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

GONZALES Y ÁLVAREZ. (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.

GUDYNAS, E. (2011). Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: Una breve guía heterodoxa. Más allá del desarrollo. Edita Fundación Rosa Luxemburgo. Abyayala. Ecuador. Pp.21-54.

HARVEY, D. (2005). El “nuevo” imperialismo. Sobre reajustes espacio-temporales y acumulación mediante desposesión. Revista Viento Sur (Estado español) Traducción de Enrique Rodríguez Correspondencia de Prensa Nº 447, 16/04/04. Herramienta, 29. Pp. 7-21.

KAY, C. (2009). Estudios rurales en América Latina en el periodo de globalización neoliberal: ¿una nueva ruralidad. Rural Studies in Latin America during the Period of Neo-Liberal Globalization: A New Rurality?. Revista mexicana de sociología. versión impresa ISSN 0188-2503. Pp. 607-633.

LÓPEZ Y BLANCO. (2007). Políticas de salud en México La reestructuración neoliberal. Políticas de salud en México. La Reestructuración neoliberal. En: Jarillo-Soto E, Guinsberg E, editores. Temas y desafíos en salud colectiva. Buenos Aires: El lugar; 2007. Pp. 21-48.

MARCOS, S. (1997). Subcomandante Marcos (1997). El sueño zapatista. Entrevistas con el Subcomandante Marcos, el mayor Moisés y el comandante Tacho, del Ejército zapatista de Liberación Nacional. Realizadas por Yvon Le Bot. Barcelona: Subcomandante Marcos, el mayor Moisés y el comandante Tacho, del Ejército zapatista de Liberación Nacional realizadas por Yvon Le Bot. Barcelona: Plaza y Janés.

MARTÍNEZ, J., C. M. (2013). El derecho de los indígenas a conservar un sistema político propio y su brecha de implementación: el caso de Santa María Peñoles. Revista de Estudios e Pesquisas sobre las Américas. Pp.70-104.

MATO, D. (2008). Transnational relations, culture, communication and social change. Social Identities. Translated by meshejuhász-Mininberg. Pp 415-435.

MATO, D. (2001). Producción transnacional de representaciones sociales y transformaciones sociales en tiempos de globalización. Producción social; representaciones sociales; Globalización; Transformaciones Sociales; Cultura; identidad; etnias; racismo; Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización. Ediciones CLACSO. Argentina. Pp. 127-159.

- MOGUEL, J., BOTEY, C. & HERNÁNDEZ, L. (1992). Autonomía y nuevos sujetos sociales en el desarrollo rural. Editions Siglo XXI. ISBN 968-23-1813-0. México. Pp.1-276
- MORA, M. (2008). Decolonizing politics: Zapatista indigenous autonomy in an era of neoliberal governance and low intensity warfare. *Pro Quest*.
- ORMELAS, BARTRA, A, BERNAL, R., CECEÑA MARTORELLA, A. E., ESTEVA, G., & HOLLOWAY, J. (2013). Crisis civilizatoria y superación del capitalismo. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Económicas. Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México, D.F. ISBN: 978-607-02-4222-9. México.
- OTERO, G. (2006). Globalismo neoliberal, estatismo y sociedad civil: dos ciclos del doble movimiento polanyiano en México. *México en Transición: Globalismo Neoliberal, Estado y Sociedad*, 155. Pp.13-37.
- SÁMANO, RENTERÍA., M. Á. (2013). El desarrollo rural y los pueblos indígenas: en la era de la globalización. En: Estudios y propuestas para el medio rural tomo VIII. Rosa Martínez Ruiz, Gustavo E. Rojo Martínez, Benito Ramírez Valverde, José Pedro Juárez Sánchez (Coordinadores). Cuerpo Académico Desarrollo Sustentable-Universidad Autónoma Indígena de México-Colegio de Posgraduados. 1ª Edición. ISBN: 823 645 716-2 México. Pp: 143-152.
- SÁNCHEZ Y DALAMA. (2012). Identidad Cultural Latinoamericana Desde La Perspectiva De José Martí. Contribuciones a las Ciencias Sociales. Edición Abril de 2012. Universidad de ciencias médicas de Villa Clara. Departamento de historia de Cuba. Cuba. Pp.1-13.

- STAVENHAGEN, R. (1990). Derecho consuetudinario indígena en América Latina. GRANDES TEMAS DE LA ANTROPOLOGÍA JURÍDICA.V Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica. REDAJU. 16 AL 20 DE OCTUBRE, 2006, OAXTEPEC, MORELOS, MÉXICO 15. Pp. 15-26.
- THWAITES, REY., M (2010). “Después de la globalización neoliberal. ¿Qué Estado en América Latina?” en Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano N° 32. CLACSO, julio de 2010. Publicado en La Jornada de México, Página 12 de Argentina y Le Monde Diplomatique de Bolivia, Brasil, Colombia, Chile, España y Perú. Pp. 1-18
- VALDIVIA, DOUNCE., M. T. (2009). Políticas y reformas en materia indígena, 1990-2007. Argumentos UNAM. México, DF. 22(59).Pp. 127-159.
- VARGAS, B. (2015). “Tamaletom: El lugar donde vendieron a los dioses” Turismo y cultura en la Huasteca Potosina. Colegio de San Luis Potosí. México.Pp.104-105.
- VÁSQUEZ, I. (2003). Reparando la Relación Acreedor-Deudor en el Mercado Financiero Internacional. CATO institute. Publicado originalmente en su versión en inglés en el Cato Foreign Policy Briefing No. 54 del 27 de septiembre de 1999. Pp. 1-15.
- ZIBECHI, R. (2007). Autonomías y emancipaciones América Latina en movimiento. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales. Programa Democracia y Transformación Social. 314 P. Perú

Entrevistas

ENRIQUES, E. (11 de 05 de 2016) Entrevista etnográfica semiestructurada realizada a las 08:45 horas (D. Quevedo, Entrevistador)

ENRIQUES, E. (21 de 03 de 2016) Entrevista etnográfica semiestructurada. Ritual del Maíz. Realizada a las 14:50 horas (D. Quevedo, Entrevistador)

ROBLES, B. (2 de 11 de 2015). Representaciones sociales de los Teenek de Tamaletom. Realizada a las 14:23 horas (D. Quevedo, Entrevistador)

CAPÍTULO VI

CONCLUSIONES GENERALES

El resultado de la investigación posibilita concluir que las representaciones sociales existentes en la cultura Teenek de Tamaletom están conformadas por importantes rasgos materiales e inmateriales que por tradición se preservan y son fundamentales para dar sentido a su cultura. Dichas representaciones son un conjunto de valores, ideas y cosmovisiones relacionadas con el territorio donde se desarrolla el grupo social. Por tanto, los hallazgos relevantes en este estudio permitieron ampliar la discusión sobre la persistencia de representaciones sociales en la cultura Teenek pese al contexto actual en el que existen condiciones adversas que pudiera transformarlas o desaparecerlas; superando la presión hegemónica las tradiciones locales permiten su reproducción y la consolidación como fortaleza de la identidad y una visión de cultura propia.

De manera que los resultados de nuestro estudio corroboraron la existencia de representaciones sociales que distinguen la cultura Teenek y se integran a la memoria colectiva y las prácticas (materiales y espirituales) de la comunidad de Tamaletom. La presencia de estas representaciones muestra de manera notable que los Teenek preservan una identidad diferente a más de 500 años de resistencia. Dicha identidad es apreciable en la cotidianidad de esta población indígena.

Un aporte del trabajo es la ampliación teórica sobre las representaciones sociales en un nuevo caso de estudio; son escasos los registros sobre

Investigaciones similares que involucren las representaciones sociales en este grupo indígena. Es por ello, que la información obtenida, puede abonar a la discusión sobre las representaciones sociales de los pueblos originarios. Otro hallazgo importante es la integración de las manifestaciones culturales de los Teenek como oferta para el turismo cultural que representan nuevas estrategias de reproducción social y sustento.

Además, se logró identificar que instituciones externas como la radiodifusora indígena comunitaria XEANT Estéreo y el Centro de Bachillerato Tecnológico N° 259 (CBTA-159) contribuyen desde otro campo de acción en la preservación de la identidad comunitaria local. Las representaciones sociales de los Teenek de Tamaletom se encuentran vinculadas en estrechos procesos cotidianos (religiosos, festivos, agrícolas, ceremoniales, artesanales, lingüísticos) que permiten que la herencia cultural prevalezca. Por ello, los Teenek de la comunidad Tamaletom siguen siendo una cultura con rasgos identitarios propios que reflejan la herencia prehispánica que los distingue. Esto les permite respetar su costumbre y reproducirla mediante diferentes formas y estrategias de representación socialmente reconocidas en la memoria cultural colectiva en una relación social, territorial, cosmogónica y religiosa definida y soportada en la tradición que poseen como pueblo originario diferenciándolo de otras civilizaciones de matriz prehispánica y de la cultura occidentalizada.