



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MEXICO**  
POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS/  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS /  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

¿Huasteca chilanguense?  
Inmigrantes huastecos y sus fiestas en la Ciudad de México.

TESIS  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
MAESTRÍA EN ANTROPOLOGIA

PRESENTA:  
ROSA LINDA RAMÍREZ OLGUIN

TUTOR:  
DRA. ANA BELLA PÉREZ CASTRO  
Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM

CIUDAD UNIVERSITARIA, Diciembre 2016



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Mis estudios de posgrado y su conclusión en esta tesis fueron posibles gracias a la beca  
SEP-CONACYT

Agradecimientos, muchos. A la Universidad por sobrados motivos, fuera de la capital, es un sello de orgullo y distinción que siempre llevaré. Soy lo que soy gracias a la UNAM.

A cada uno de los profesores del posgrado del IIA, que contribuyeron con sus excelentes cátedras en mi formación de maestra.

A los doctores sinodales, por su tiempo, observaciones, críticas y toda su ayuda: Cristina Oehmichen Bazán, José Carlos Aguado, Alicia María Juárez Becerril, Lucero Meléndez Guadarrama, gracias inmensas por su apoyo.

A la Doctora Ana Bella Pérez Castro, tutor de esta tesis y a quien no podré retribuir por todo su tiempo, paciencia y confianza en mí, a pesar del tiempo transcurrido.

Claro, a mi familia, mi padre, mi hermano y a ti Gustavo, por seguir aquí.

Todos los agradecimientos los podré dar personalmente, excepto el que es para el Mtro. Lorenzo Ochoa, por confiar en mí y animarme a iniciar este programa de posgrado; y el que es para ti mamá. Te extraño cada día y quisiera estuvieras aquí para ver esto.

Te amo mamá y esto es para ti.

\*\*\*\*\*

Dedicado para Ania =)

## Índice.

Introducción	- 1
Capítulo I. Identidad, planteamientos teóricos	- 21
I.1 La construcción de una identidad en migrantes	- 36
Capítulo II. Emigración huasteca	- 53
II.1 La región huasteca, el lugar de los <i>grandísimos calores</i>	- 53
II.1.1 Medio físico	- 60
II.1.2 Población: los huastecos de hoy	- 64
II.1.3 Economía en la región	- 72
II.2 Momentos y tipos de la emigración huasteca	- 77
Capítulo III. La inmigración a la Ciudad de México	- 89
III.1 Inmigración huasteca a la Ciudad de México	- 105
Capítulo IV. Las fiestas huastecas en la Ciudad de México	- 123
IV.1 El baile	- 144
IV.2 “ <i>A la usanza huasteca</i> ”: la indumentaria en las huapangueadas	- 145
IV.3 <i>Zacahuil, pemoles y... ¡aguardiente!</i>	- 147
IV.4 <i>El llorar</i>	- 148
IV.5 Lazos de solidaridad	- 149
IV.5 Ser <<huasteco>> en la Ciudad de México: construcción de una identidad huasteca en la capital	- 152
¿ <i>Huasteca chilanguense?</i>	- 161
Conclusiones	- 165
Anexos	- 177
Bibliografía	- 193



## Introducción

*Mira, la Huasteca chilanguense no existe...eso lo inventaron aquí...pero huasteca, huasteca aquí en el Distrito Federal no la hay, no existe, nada más es un dicho, un decir...  
(Sr.Moisés Ponce, originario de Jaltocan, Hidalgo).*

Al presenciar por primera vez una fiesta huasteca en la Ciudad de México, lo más común es observar las prácticas culturales que los asistentes huastecos protagonizan a lo largo de la celebración: escuchar las interpretaciones de un trío huasteco; contemplar a los orgullosos bailarines que, sabiéndose observados, hacen gala no sólo de sus mejores pasos de zapateado sino de sus atuendos; y probar tal vez un plato de *zacahuil* o una orden de *bocoles*. Eso es parte de lo que el observador externo podrá verificar en una primera mirada a estas fiestas. Hasta entonces todo parece una simple celebración casual, un evento de cultura popular convocado con motivo de la presentación de un disco o un libro, nada más. Sin embargo, después de presenciar en múltiples ocasiones el proceso de la fiesta, cuando ya se es capaz de reconocer a los asistentes habituales, es posible identificar algunos rasgos particulares comunes entre ellos. Ciertas manifestaciones culturales se hacen presentes entre

fiesta y fiesta. Las prácticas sociales culturalmente estructuradas que se han configurado a través de cada una de ellas comienzan a vislumbrarse en cada entrevista con sus protagonistas. Hasta este punto de la observación surgen las primeras preguntas: ¿por qué se reúne con regularidad este grupo de inmigrantes huastecos? ¿es la fiesta un simple espacio de recreación de fin de semana, que les da la oportunidad de ir a bailar? ¿qué hay detrás de las prácticas presentes en cada celebración? El observador externo notará entonces que aquella primera fiesta a la que se asistió tal vez por azar, no fue un evento aislado; sino parte de una serie de celebraciones a través de las cuales se han construido vínculos de amistad, paisanaje, solidaridad y apego afectivo hacia un territorio particular: la *Huasteca linda*.

Este trabajo no es acerca de los hablantes de lengua huasteca residentes en la Ciudad de México. Como se verá en el capítulo II, en la región huasteca se hablan al menos otras seis lenguas indígenas. Tampoco es un estudio que involucre a la totalidad de personas originarias de la Huasteca residentes en esta capital. Aquí, se observa la conformación de una colectividad quienes por autoadscripción se reconocen como



huastecos y lo manifiestan en cada fiesta a la que asisten. De modo que para este trabajo, fueron consideradas las personas originarias de las comunidades que se encuentran dentro de la región huasteca como *huastecos*, sin distinción de la lengua que hablen. Aunque entre ellos se distinguen por su estado de origen y, entre miembros de una misma entidad, por su comunidad. Sin embargo se reconocen como originarios de la región huasteca.

De acuerdo con los datos de campo reunidos, las fiestas huastecas en la Ciudad de México, iniciaron aproximadamente en 2001. Las primeras fueron organizadas por el CONACULTA, a través del Museo Nacional de Culturas Populares en Coyoacán y por el Grupo Huasteco de Tamaulipas<sup>1</sup> a través de la Casa de Cultura de Tamaulipas en el Distrito Federal. Desde un principio, según los asistentes más antiguos, han gozado de alta concurrencia. A través de los años fueron conformando el espacio de interacción de este grupo de inmigrantes huastecos, dando lugar a las relaciones y vínculos que se detallarán en este trabajo. Hoy en

---

<sup>1</sup> Se trata de una asociación civil que opera en la Casa de Cultura de Tamaulipas en el Distrito Federal. Según nos refieren varios informantes, fueron de los primeros en organizar fiestas huastecas en la Ciudad.

día, las fiestas huastecas se repiten con regularidad y con motivaciones distintas, desde eventos culturales hasta los comerciales. Por ello es importante subrayar que la observación se hizo a través de eventos culturales, la mayoría de entrada libre y no en aquellas que tienen fines únicamente comerciales, con costo de entrada. Esto debido a que el grupo de inmigrantes huastecos que ocupa esta investigación, no asiste a las fiestas con fines comerciales, puesto que “ya nada más son puro negocio”. Consideran que no se debe dejar de lado “lo cultural, lo que es de la Huasteca” como principal motivo para cada reunión. De hecho, en algunas fiestas se verificó alguna cuota de recuperación, dependiendo del organizador. Pero a la par de la mera presencia de tríos huastecos, el programa incluía la presentación de algún libro, disco, video documental, etc. En algunas ocasiones la fiesta se convocaba para reunir fondos en apoyo a algún personaje reconocido por el grupo que se encontraba en alguna situación difícil. Por estos motivos los asistentes estaban de acuerdo en cubrir el costo de entrada sin mayor problema.

La primera parte de esta investigación fue llevada a cabo entre agosto de 2009 y mayo de 2010. A través del trabajo etnográfico se observó cómo





en sus reuniones, este grupo de inmigrantes huastecos evoca a través de los versos en los sones, a la *Huasteca linda* dejada atrás. Con el uso de atuendos más o menos tradicionales –que es sólo durante estas fiestas-, buscaban distinguirse de los demás asistentes que además, no bailan huapango, son tradicional de la región huasteca.

Durante la segunda parte se llevaron a cabo entrevistas, entre mayo de 2010 y agosto de 2011; una vez que se tuvieron formuladas las preguntas de investigación y se habían instrumentado los guiones a seguir.

### **El problema de investigación: ¿Huasteca *chilanguense*?**

A lo largo de las observaciones iniciales, el término <<Huasteca chilanguense>> se hacía presente en las fiestas huastecas de manera intermitente. No es una frase de autoría propia. Se trata de una peculiar frase surgida al calor de las celebraciones. Entonces se infirió erróneamente que éste era el nombre con el que los inmigrantes

huastecos reconocían su presencia en esta ciudad.<sup>2</sup> Se llegó a la suposición de que era un término por autoadscripción: *pertenecer a la Huasteca chilanguense*. A partir de ello se formuló la hipótesis de que su conformación enmarcaba la filiación grupal de los inmigrantes huastecos residentes en esta capital, puesto que denotaba el origen y el lugar de destino; y que por tanto se trataba de una construcción simbólica que revelaba la apropiación de su nuevo espacio. En un principio, se encontró respaldo para estas suposiciones en los artículos y notas culturales de Ángel Trejo (2007a y b) y en el trabajo de José Luis Flores Torres (2009). Sin embargo, en tanto que avanzaba el trabajo etnográfico, esta hipótesis perdió sustento.

Es por ello que mantener el análisis a partir de las apreciaciones de los autores mencionados y de las observaciones iniciales propias, sin contrastarlas con los datos empíricos obtenidos a través del trabajo etnográfico más profundo, hubiera conducido a conclusiones con lógica aparente pero sin sustento de fondo. Lo que sucede es que la mera

---

<sup>2</sup> En alusión al término popular “chilango” utilizado para designar lo originario de esta capital. No es objeto de este trabajo discutir sobre el significado de la palabra. Lo empleamos de acuerdo con el uso que observamos entre nuestro grupo de estudio.



observación de las fiestas no revela lo que hay detrás de cada práctica, de cada manifestación cultural consciente o inconsciente de sus asistentes. Del mismo modo en que resultaría incorrecto obtener conclusiones a partir de las respuestas de los informantes sin contrastar con la observación del hecho en cuestión.

### **Hipótesis y preguntas de investigación**

Fue entonces como se transformó el planteamiento inicial y se establecieron nuevas hipótesis: *entre este grupo de inmigrantes huastecos existe una identidad colectiva emergente basada en la pertenencia socioterritorial a la Huasteca*. Como entidad en situación de migración, este grupo ha idealizado una región e interiorizado un territorio que le provee de un común sentimiento de pertenencia. Y son las fiestas que realizan el contexto de interacción dentro del cual tienen lugar ciertas prácticas socialmente estructuradas y procesos intersubjetivos de reconocimiento que devienen en su proceso identitario.

A partir de ello fueron replanteadas las siguientes preguntas de investigación: ¿Por qué se reúne con regularidad este grupo de

inmigrantes huastecos? ¿es la fiesta un simple espacio de recreación de fin de semana, que les da la oportunidad de ir a bailar? ¿cuáles son las prácticas que les están permitiendo reconocerse como unidad? ¿cuál es entonces la *Huasteca chilanguense*? ¿cuál es la verdadera relevancia de este término en el proceso de su identidad? La intención de esta investigación es tratar de responder a estas preguntas, considerando que ello permitirá discernir la construcción de una identidad huasteca entre este grupo de inmigrantes en la Ciudad de México.

### **Objetivos**

Con relación al problema de investigación, se establecieron los siguientes objetivos:

- Desarrollar un concepto de identidad que permita el análisis de un proceso identitario entre un grupo heterogéneo y en situación de migración.
- Describir la región huasteca como el contexto de salida de nuestro grupo de estudio.



- Revisar los momentos y tipos de emigración huasteca, con el fin de identificar en cuál de ellos se inscribe nuestro fenómeno de estudio.
- Describir el contexto de llegada; la Ciudad de México como destino y paso de numerosos movimientos migratorios.
- Identificar los lugares de residencia de los miembros de nuestro grupo de estudio; identificar si existen relaciones de vecindad.
- Describir el proceso de las fiestas huastecas en la Ciudad de México.
- Identificar las prácticas socioculturales presentes y analizar su función dentro del proceso ideológico que nos ocupa.
- Indagar la relación del término <<Huasteca chilanguense>> con el proceso identitario entre nuestro grupo de estudio; averiguar si es en realidad un término que enmarque su pertenencia a su lugar de destino.

## El trabajo de campo

Las fiestas huastecas en la Ciudad de México constituyeron el principal espacio de trabajo etnográfico. Fueron observadas aproximadamente a 50 fiestas (en promedio 2 eventos por mes). La unidad de trabajo fueron individuos, asistentes regulares a cada evento. Se trabajó con 120 personas originarias de los seis estados que conforman la Huasteca de acuerdo con la DGCP (véase anexo III). Sin embargo las entrevistas y observación etnográfica se extendieron también a algunos domicilios y lugares de trabajo. Esto con la finalidad de observar qué tan presente está la *Huasteca linda* en su vida cotidiana. Se registraron interesantes hallazgos; como estufas de barro a leña en los patios, enseres de cocina tradicionales, hamacas, techitos de palma y ornatos provenientes de sus lugares de la región, obtenidos a lo largo de los festivales a los que habían asistido.

Se entrevistaron 67 mujeres y 53 hombres de edades entre 14 y 80 años, pertenecientes a tres generaciones de migrantes, según se detalla en el capítulo III. La mayoría de las entrevistas fueron grabadas y su duración es muy variada, de entre 20 minutos y hasta 2 o 3 horas.



Con el fin de someter la información obtenida en las entrevistas a una doble contrastación, los informantes fueron clasificados en dos tipos: informantes comunes e informantes clave. En el primer caso, se trata de aquellos inmigrantes huastecos asistentes regulares en cada fiesta. El segundo tipo son aquellos inmigrantes que desempeñan algún papel importante para la organización de los eventos y en la comunicación dentro del grupo. Son las personas que inician la divulgación de la información: como por ejemplo, promotores culturales y músicos huastecos (*huapangueros*).

Dos guiones de entrevista fueron instrumentados para cada tipo de informante (véase anexo VI). Aunque a decir verdad, la información más valiosa surgía a través de la plática no planeada, cuando no se estaban haciendo anotaciones. Además hay que añadir que no fue difícil en ningún momento obtener entrevistas ni entablar conversaciones. Por el contrario, al percatarse de que sus familiares o amistades estaban siendo entrevistados –con grabadora en mano- se ofrecían a contestar ellos mismos las preguntas, precisar algún dato o simplemente dar su propia opinión. Las fotografías tampoco fueron un problema. Gustan de ser

fotografiados con sus prendas tradicionales y por lo regular, solicitaban el envío de una copia por correo electrónico.

Sin embargo se enfrentaron limitaciones de otro tipo. Ellas tienen que ver con la situación de violencia mayor en la que se encuentran sumidas varias partes de la región huasteca. Entre las consecuencias de ello, se verificó la cancelación de eventos de arraigada asistencia entre nuestro grupo de estudio, como es el caso de la famosa huapanguada de Antigua Morelos, Tamps.; celebrada cada año en el mes de marzo. Otro evento que si bien sí se llevó a cabo, tuvo un final caótico. Se trató del XV Festival de la Huasteca 2010, organizado por el CONACULTA a través del Programa de desarrollo Cultural de la Huasteca. Durante la clausura del encuentro, se escucharon cercanas detonaciones de arma de fuego. El trío que se encontraba en ese momento en el escenario se detuvo intempestivamente y los asistentes –incluyendo quien esto escribe– huyeron a resguardarse en el estacionamiento del “Metro”<sup>3</sup>; recinto en donde desarrolló el evento. Si bien no pasó a mayores, con esto aumentó el ambiente de miedo entre nuestros sujetos de estudio y varios de ellos

---

<sup>3</sup> Espacio Cultural Metropolitano, en Tampico, Tamps.





optaron por dejar de asistir a las fiestas en zonas *peligrosas*. Fue un triste final para el XV aniversario de este festival, sumamente popular entre los huastecos en la Ciudad de México.

### **Contenido de los capítulos**

El presente trabajo está dividido en cuatro capítulos y sus conclusiones. Primeramente, fue necesario desarrollar un concepto de identidad que permitiera analizar el fenómeno de estudio como un proceso que tiene lugar entre un grupo heterogéneo y en un contexto migratorio. Para ello, en el **capítulo I** fueron revisados algunos planteamientos teóricos acerca de la identidad. Comenzando por Aguado y Portal (1991) y Aguado (2004), quienes hablan de un proceso ideológico que involucra la reproducción del sentido a través de la acción. Sin embargo, además de incluir en el análisis las prácticas observadas y la reproducción del sentido, fue necesario agregar a esta definición los procesos intersubjetivos de reconocimiento a través de los cuales, de acuerdo con Valenzuela (2000) se configuran y refuerzan las identidades. A través de

Giménez (2000) se desarrolló una concepción de identidad social como resultado de la interiorización selectiva de un determinado repertorio cultural por parte de los actores sociales. Ellos se vinculan entre sí por un común sentimiento de pertenencia; comparten un núcleo de símbolos y representaciones sociales y consecuentemente una orientación común a la acción. Incorporando el proceso de aleación descrito por Dubar (2000) se reconoció un elemento más que refuerza las tesis de Valenzuela y Giménez acerca del reconocimiento y sobrevaloración de los aspectos compartidos por el endogrupo; parte constitutiva del núcleo de símbolos y representaciones sociales a través del cual se desarrolla el común sentimiento de pertenencia antes mencionado.

Así, en este trabajo se toma por identidad el proceso ideológico continuo que se configura a través de la interacción constante. Es un proceso que involucra, en la interacción, auto y heterorreconocimiento, confrontación, contrastación, distinción, exclusión, aleación. Todo ello resulta en un proceso global y permanente de reconocimiento en la acción.

Por otro lado, siendo el grupo de estudio una colectividad en situación de migración, también fue necesario revisar los planteamientos acerca de la



identidad y su relación con el territorio. Así, se verificó la manera en la que el territorio se convierte en símbolo de la identidad (Giménez, 2007); y de cómo éste provee de significados propios de la cultura de su grupo (Romer, 2006). Esto permitió comprender la recreación de identidades en contextos de aparente desarraigo territorial (Velasco 1998). Igualmente se encontraron bases teóricas para sostener que es posible una vida comunitaria no limitada a un espacio físico determinado (Sánchez 1998). Lo anterior condujo al análisis de los cambios adaptativos a los que recurren las identidades colectivas en el lugar de destino (Oehmichen 2005) y otros mecanismos y estrategias como la recreación de tradiciones culturales (Pérez Castro, 2011) que configuran los procesos identitarios en migrantes y la conformación de comunidades extraterritoriales.

En el **capítulo II** se describe de manera breve el contexto de salida del grupo de estudio: la región huasteca. Se acotó una delimitación geográfica para tener un marco de referencia más preciso. Y se detallan brevemente algunos aspectos del medio físico, población y economía regionales, con información del Instituto Nacional de Geografía, Estadística e Informática (INEGI) y del Consejo Nacional de Población

(CONAPO). En el segundo apartado de este capítulo se hace una rápida revisión de los momentos y tipos de la emigración huasteca y de sus distintas motivaciones. De esta manera, fue posible establecer el momento y el tipo de migración en los que tiene cabida este fenómeno de estudio.

El **capítulo III** se enfoca en la migración a la Ciudad de México, en tanto contexto de llegada del grupo. Se observa cómo hasta antes de la década de los 80 del siglo pasado, la Ciudad fue punto atractivo para inmigraciones nacionales y extranjeras. Los distintos procesos económicos, políticos y sociales por los que atravesó el país, dejaron su huella en la conformación espacial de la Ciudad. Diferentes movilizaciones, desplazamientos y redistribuciones de su población tanto originaria como inmigrante, tuvieron lugar de acuerdo con los contextos específicos de cada etapa.

A partir de 1980 se observa una disminución de la capacidad de atracción de la capital como destino de los flujos migratorios hasta entonces constantes. A través de la aplicación de la primera Encuesta Nacional de Migración en Áreas Urbanas (ENMAU) entre 1986 y 1987, se obtuvieron



datos interesantes con respecto a esta disminución de los flujos migratorios y acerca de las nuevas tendencias de migración. De acuerdo con los datos censales, hacia 1995, 2000 y 2005, la tendencia migratoria decreciente continúa para el entonces Distrito Federal. Sin embargo, la capital continúa recibiendo importantes flujos. A través de los años, la inmigración a la capital se ha convertido en la forma de vida y de supervivencia de diversos grupos, sobre todo indígenas rurales. Tal es el caso de los mazahuas en la Ciudad de México, cuyo ejemplo nos permitió introducir el grupo de estudio que nos ocupa y contrastar la manera particular en que ellos viven la migración, se insertan en la Ciudad y configuran su identidad.

En el segundo apartado de este tercer capítulo, se habla específicamente de la inmigración huasteca a la Ciudad de México. Dicho movimiento poblacional se desarrolló a través de redes de parentesco. En él se vieron envueltos distintas clases de personas con motivaciones también diferentes. Aunque las razones laborales se presentan como una constante. Durante sus años de estancia en la ciudad, los inmigrantes huastecos han establecido sus lugares de residencia conforme a sus

necesidades y posibilidades económicas. De esta manera, muchos de ellos se han ido desplazando hacia los diferentes municipios del Estado de México, integrantes de la zona metropolitana. En este trabajo fueron identificados inmigrantes residentes en ocho distintos municipios. Así mismo, se describen las tres generaciones de migrantes que fue posible identificar, de acuerdo con Oehmichen (2005). Por otro lado se señalan algunos otros rasgos de su vida en la capital, como sus ocupaciones. Se describe como, en general, llevan un nivel de vida similar al del capitalino promedio.

En el **capítulo IV** se concentran las descripciones etnográficas y los testimonios -obtenidos en la segunda parte de esta investigación- que ilustran mejor los fenómenos que es menester ejemplificar. Aquí, se describe el proceso de cada fiesta y a sus asistentes. Se incluyen las descripciones del baile, la comida y las vestimentas observadas a lo largo de la investigación. En la segunda parte se detallan las evidencias ideológicas, prácticas y representaciones a través de las cuales se indaga en el proceso ideológico por el que atraviesa el grupo de estudio. Y, con respecto a la relación del término *Huasteca chilanguense* en dicho



proceso, se llegó a conclusiones inesperadas al inicio de este trabajo. Se encontró que uno de los planteamientos principales en las hipótesis iniciales, en realidad nada tenía que ver con la construcción de la identidad entre este grupo de inmigrantes huastecos. Por último, se plasman los hallazgos correspondientes en el apartado de **Conclusiones**.

Adicionalmente se incluye una sección de **Anexos**, para no dejar por fuera ciertos datos cuantitativos y otros que se juzgaron interesantes.

Hasta este punto, se espera haber logrado un discernimiento útil para la comprensión del proceso ideológico de reconocimiento que, mediante la acción, determinan las prácticas, representaciones y evidencias entre el grupo de inmigrantes huastecos, estableciendo sus pertenencias, resaltando sus diferencias y posibilitando su distinción frente a los “otros”. En este sentido, para alcanzar estos objetivos, fue imprescindible la obtención de los recursos teóricos y las herramientas metodológicas de las que se echó mano en esta investigación.

Por lo anterior, cabe mencionar que el primer acercamiento a este grupo de estudio fue por azar; al asistir a una exposición en el Museo de Culturas Populares en Coyoacán. Se celebraba entonces una

*huapangueada*. En ella se anunció el XI festival de la Huasteca que estaba próximo a celebrarse, en Xicotepec de Juárez, Puebla, en 2001. Fue así como se inicia la asistencia a estos eventos. A lo largo de ellos, surgieron muchas interrogantes acerca del motivo por el que se reúnen y lo que ello significa en sus propias vidas. Al carecer de las bases teóricas y de las herramientas metodológicas necesarias para realizar un análisis al respecto, el Posgrado en Antropología de la Universidad surgió como un recurso más que gratificante para lograrlo. Así, a través del trabajo etnográfico y del análisis antropológico, recursos obtenidos a lo largo de la Maestría en Antropología, se espera haber alcanzado dicho objetivo. Por último, quien esto escribe, considera preocupante el desconocimiento sistemático de las relaciones interétnicas en esta Ciudad por demás multiétnica. Por ello, puede considerarse que cualquier avance en este campo puede ser útil en la aceptación y práctica de la pluralidad, la tolerancia y, en general, de una mejor convivencia en la Ciudad de México.





## I. Identidad, planteamientos teóricos

En este primer capítulo, se hará una revisión de algunos planteamientos teóricos acerca de la identidad como proceso, en contextos migratorios y en relación con el territorio. De esta manera se pretende abordar el punto nodal de esta investigación: indagar en la construcción de una identidad colectiva a través de la exploración de los diferentes elementos a partir de los cuales ésta se constituye, y el papel que juegan la migración y el territorio -como símbolo de apego afectivo- en dicho proceso. A partir de la revisión de los planteamientos acerca de la identidad, será posible confrontar cada una de sus propuestas para llegar así al análisis de nuestro caso de estudio; un grupo de inmigrantes huastecos en la ciudad de México.

Para comenzar esta revisión, es pertinente recordar una de las preguntas iniciales de esta investigación: ¿cuál es la verdadera relevancia del término *Huasteca chilanguense* en el proceso identitario de este grupo de inmigrantes? es decir, ¿estamos ante el surgimiento de una identidad colectiva? Aquí debemos aclarar que, en la medida que la identidad se

construye en la relación entre lo individual y lo social dentro de un contexto histórico y simbólico específico, se trata de identificar los elementos constitutivos de una identidad colectiva -si los hay- en la que intervienen los individuos involucrados, es decir, aquellos que manifiestan una adscripción al grupo en cuestión. Esta revisión de los planteamientos teóricos orientará la búsqueda de los elementos que definen la pertenencia a dicho grupo y cómo sus miembros se identifican para poder confrontarse con “los otros”, dando lugar a la constitución de una identidad colectiva.

Con respecto a esto último, José Carlos Aguado y María Ana Portal plantean que “...la identidad es un proceso de identificaciones históricamente apropiadas que le confieren sentido a un grupo y le dan una estructura significativa para asumirse como unidad”. (Aguado y Portal, 1991:47). Los autores sostienen que dichas identificaciones son procesos ideológicos que se repiten mediante prácticas sociales culturalmente estructuradas y, al ser apropiadas grupalmente, se constituyen en evidencias sociales. De esta manera, “...la identidad sería



(vista desde la ideología) el conjunto de evidencias referidas a sí mismo (un individuo, un grupo, una clase, un pueblo, una nación)” (Ibid, 48).

En otro trabajo, José Carlos Aguado define la identidad como un “proceso típicamente humano” que “...implica la capacidad de reconocimiento de sí mismo a partir del otro, y de reconocimiento del otro a partir de sí mismo” (2004:25). Más adelante afirma que:

...la identidad hace referencia también a la historia, a la reproducción cultural y al sentido de la práctica en interacción con el otro y, tal vez lo que es más relevante, la identidad alude a un proceso permanente de reconocimiento en la acción (Ibid, 35).

El autor vincula la identidad, en tanto proceso ideológico que involucra el autorreconocimiento y heterorreconocimiento, con la reproducción cultural; llegando a la conclusión de que

...la ideología es indispensable para la acción...como tal no es extingible. Es de alguna manera el “crisol” que permite a los grupos humanos ubicarse en una realidad dando significado a sus acciones, a su pasado y a su futuro. Esta estructura de sentido configura la identidad del grupo que le

permite mantenerse en el tiempo y por ello cumple el imperativo reproductivo de la Cultura (Ibid, 39).

Entendida como acciones integradas en prácticas que permiten la reproducción del sentido, el uso que este autor hace del concepto de ideología le permite sostener que ésta es el resultado de la necesidad de mantener una identidad en el tiempo y en el espacio. Así, la ideología es comprendida como un proceso social que tiene la función de conservación de la identidad pero primordialmente de posibilitar la acción, dotándola de sentido. Es decir, la ideología es la dimensión de la cultura que se manifiesta en la existencia material práctica, y no únicamente como ideas. Esta existencia material se asienta en evidencias: representaciones concretas que posibilitan la acción y permiten la recreación de una práctica.

Desde estas perspectivas, el análisis de la identidad –como un conjunto de prácticas sociales propias de un grupo específico- requiere obligatoriamente la identificación de las evidencias históricamente



estructuradas que le dan identidad como grupo y lo autoidentifican, es decir, la identidad de un grupo se comprende a través de su ideología.<sup>4</sup>

Resulta pertinente la revisión de esta posición, puesto que ella puede ayudarnos en la identificación de ciertas prácticas que puedan estar configurando nuevas formas de representación colectiva de la identidad dentro nuestro grupo de estudio.

Sin embargo, es necesario realizar el análisis no sólo desde el punto de vista de las prácticas observadas. No sólo en el plano de la acción y la ideología, expuestos por Aguado y Portal y por Aguado, sino también a través de los aspectos simbólicos y de la producción de sentido. Es así como se prosigue con la revisión de los complejos simbólicos culturales presentes en la conformación de las identidades étnicas.

Para Miguel Alberto Bartolomé, los nuevos procesos étnicos pueden caracterizarse como *actualizaciones identitarias* o *procesos de reetnización*; “expresados como movimientos de recuperación cultural

---

<sup>4</sup> En ambos trabajos, la ideología es considerada por los autores en un sentido positivo y no valorativo; definiéndola desde la perspectiva de la práctica social y no de las ideas, rechazando su conceptualización como un reflejo distorsionado de la realidad, relacionado con ideas falsas o falsa conciencia.

que protagonizan ciertas colectividades étnicas preexistentes, pero cuya presencia social había estado un tanto oculta por la ausencia de manifestaciones ideológicas explícitas” (Bartolomé, 2005v.III:52). Es el caso de la autodefinición étnica de la gente de Tepoztlán quienes “asumen ahora una autoidentificación étnica apelando a un pasado indígena real, aunque mitificado, que ya no está respaldado por el idioma propio”. Más adelante el autor apunta que la lengua es una de las bases culturales más importantes para el desarrollo de una ideología étnica: pero no la única; “...el parentesco, la filiación comunitaria, la tierra, la historia compartida, la ritualidad y otros rasgos culturales asumidos como emblemáticos pueden ser sustento suficiente para la reproducción de las identidades étnicas” (Ibíd, 53).

Más aún, en otro trabajo, el autor nos habla de la identidad colectiva que involucra el “desarrollo de una imagen ideologizada de sí misma y de su pasado. Las bases culturales de la identidad son sumamente variables y expresan tanto modelos culturales vigentes como referentes ideales” (Bartolomé, 1997:76).



Aquí surge otra pregunta de investigación: ¿de qué manera se articulan las identidades colectivas en nuestro grupo de estudio? José Manuel Valenzuela Arce, afirma que “Las identidades se constituyen a partir de diferentes elementos reales o inventados, y no es la mayor objetividad o subjetividad del referente identitario lo que determina su importancia como elemento constitutivo de la identidad grupal, sino su auto y heteroapropiación simbólica” (2000:28). Estos planteamientos serán particularmente útiles al presentar el grupo de estudio que ocupa este trabajo, pues éste se autodefine a través de un término étnico<sup>5</sup>, aunque no remita a esa tradición específica, ni sea el idioma la principal base cultural que esté conformando los vínculos entre sus miembros.

Hasta aquí, se reúnen cuatro elementos para el análisis de la construcción de una identidad: 1. *las prácticas sociales* en el plano de la acción, 2. *las identificaciones históricamente apropiadas*, 3. *los rasgos culturales asumidos como emblemáticos* en el plano de la ideología y finalmente, 4.

---

<sup>5</sup> En efecto, la mayoría de nuestros informantes son mestizos que se identifican como huastecos. Se trata en realidad un referente ideal, como se expondrá más adelante. Sin embargo es precisamente ese afán de identificación –y su trasfondo- lo que interesa en este trabajo.

los *diferentes elementos reales o inventados* a partir de los que se constituyen las identidades, que podrían ubicarse en ambos planos.

Ahora bien, Gilberto Giménez refiere una “recomposición adaptativa” ante los fenómenos de “aculturación” o “transculturación”, pues ellos “no implican automáticamente una pérdida de identidad”. “Incluso – continúa- pueden provocar la reactivación de la identidad mediante procesos de exaltación regenerativa” (Giménez, 2000:64). No parece tan errado relacionar esta “recomposición adaptativa” de que habla Giménez con lo que Bartolomé llama “*actualizaciones identitarias*” o “procesos de reetnización” (Bartolomé, 2005:50). Aunque el ejemplo de Bartolomé se refiere a una movilización con fines políticos y de lucha social de los pobladores de Tepoztlán, nuestro material empírico nos hará confrontar el grado de concordancia que presenta el grupo de estudio con respecto a los fenómenos que describen estos autores (recomposición adaptativa, actualizaciones identitarias, procesos de reetnización) si bien no constituyen hasta ahora un grupo con motivaciones políticas, o de lucha social.





Retomando a Giménez, quien asocia la identidad con la pertenencia estructurada en varios niveles o ámbitos sociales –como la familia, el barrio, la comunidad, el municipio, el grupo étnico o lingüístico y la nación- la identidad es resultante de “múltiples pertenencias” que se jerarquizan según su contexto. Así, los individuos se reconocen en distintas esferas, reflejando no múltiples identidades si no *una identidad multidimensional*, socialmente estructurada en los distintos planos, como el de la identidad colectiva. Si bien la identidad se construye en oposición a “otro”, la identidad colectiva surge de un sistema de relaciones interculturales en las que uno o varios grupos se reconocen como diferentes frente al resto de la sociedad en la que se desenvuelven, de acuerdo con su origen, lengua o forma de ser (Giménez, 2002). Y también pueden verse como semejantes entre sí; resaltando sus coincidencias.

Para Giménez, los grupos y colectividades constituyen “entidades relacionales que se presentan como totalidades diferentes de los individuos que las componen... Dichas entidades relacionales están constituidas por individuos vinculados entre sí por un común sentimiento

de pertenencia, lo que implica... compartir un núcleo de símbolos y representaciones sociales y, por lo mismo, una orientación común a la acción” (Giménez, 2000:62)<sup>6</sup> Partiendo del supuesto de que la identidad colectiva se define, en primer lugar, por las relaciones de pertenencia a múltiples contenidos ya dotados de identidad propia en virtud de un núcleo distintivo de representaciones sociales, Giménez concibe la identidad colectiva como “una zona de la identidad personal” (Giménez, 2000:59-61).

Por otro lado, Valenzuela describe la manera en la que la conciencia del “nosotros” y la identificación de “los otros” –los que no comparten las características principales que constituyen la identidad en cuestión-, es resultado del proceso intersubjetivo de reconocimiento a través del cual se generan las identidades. “La definición de la identidad así asumida es una dimensión relacional emanada de la contrastación de los diversos grados de cercanía y lejanía expresados en armonía o conflicto entre el *nosotros* y los diferentes matices de ellos” (Valenzuela, 2000:111).

---

<sup>6</sup> Aunque en sus proposiciones axiomáticas, el autor sostiene que no toda identidad colectiva genera una acción colectiva. Cfr. Giménez, 2000. Por otro lado, Valenzuela también señala que “...el proceso de identificación y diferenciación cultural no necesariamente deviene acción colectiva” (Valenzuela, 2000:119). Es decir, un proceso identitario no necesariamente se refleja en alguna acción colectiva.



En lo que respecta al carácter relacional de la identidad, Valenzuela apunta que “Las identidades no son esencialistas sino relacionales; esta consideración se construye en interacción social y a partir de ella se construyen los referentes identitarios.” Más adelante escribe que “Las alteridades y otredades sólo cobran sentido dentro de un campo relacional, y se construyen como tales a partir de su inserción en un campo específico de interacción” (Valenzuela, 2000:28-29). En este sentido, “las identidades [...] surgen de aspectos compartidos que pueden derivarse de intereses comunes, identidades previas, carencias y necesidades similares o referentes inventados” (Ibid, 110).

Por su parte, Giménez señala que una identidad social resulta de la interiorización de un determinado repertorio cultural por parte de los actores sociales, individuales o colectivos. Tal interiorización es selectiva y contrastiva (Giménez, 2007:23). Más adelante sostiene que “las identidades sólo pueden formarse a partir de las diferentes culturas y subculturas a las que se pertenece o en las que se participa” (Ibid,54).

### Recapitulando:

- las identidades son construidas históricamente, a lo largo de procesos socioculturales
- no pueden ser estáticas; su propio carácter procesual les impide ser inmutables
- podemos hablar de la identidad como un conjunto de procesos; de diferenciación, de heterorreconocimiento y procesos de cambios temporales a través de los cuales emergen elementos nuevos; se construyen nuevas identidades y se modifican de las existentes; se trata de procesos que involucran una historicidad.

Ahora bien, Claude Dubar identifica en lo anterior dos principios: uno de *diferenciación* y otro de *aleación* (Dubar, 2000:11). El primero se refiere al fenómeno de autoidentificación a través de la afirmación de las diferencias con respecto a los otros. El autor refiere un *proceso de distinción* que se expresa en binomios en oposición; “lo propio” vs. “lo ajeno”; “lo semejante” vs. “lo diferente”, “nosotros” vs. “ustedes”, “lo mío y lo nuestro” vs. “lo tuyo, lo de ustedes”. De manera que no puede



existir un sentimiento de pertenencia sin un sentimiento de exclusión. Y, como este proceso necesariamente implica el reconocimiento por los demás, debe desarrollarse en contextos de interacción específicos (Giménez, 2000:48).

Ahora bien, Dubar describe el *proceso de aleación* como una reducción de las diferencias para centrarse en las características comunes que sí son compartidas por el endogrupo, integrando las diferencias bajo algún principio unificador que eventualmente las neutraliza. Es decir, se reconocen y sobrevaloran los “aspectos compartidos derivados de intereses comunes identidades previas, carencias y necesidades similares o referentes inventados” de los que nos hablaba Valenzuela (2000), partiendo del “núcleo de símbolos y representaciones sociales” que menciona Giménez, desarrollando entonces el “común sentimiento de pertenencia”<sup>7</sup> (Giménez, 2000).

---

<sup>7</sup> Con respecto a la pertenencia social, Giménez agrega que ella “...implica la inclusión de la personalidad individual en una colectividad hacia la cual experimenta un sentimiento de lealtad. Esta inclusión se realiza generalmente mediante la asunción de algún rol dentro de la colectividad considerada [...] pero sobre todo, mediante la apropiación e interiorización al menos parcial del complejo simbólico cultural que funge como emblema de la colectividad en cuestión” (Giménez, 2000:52).

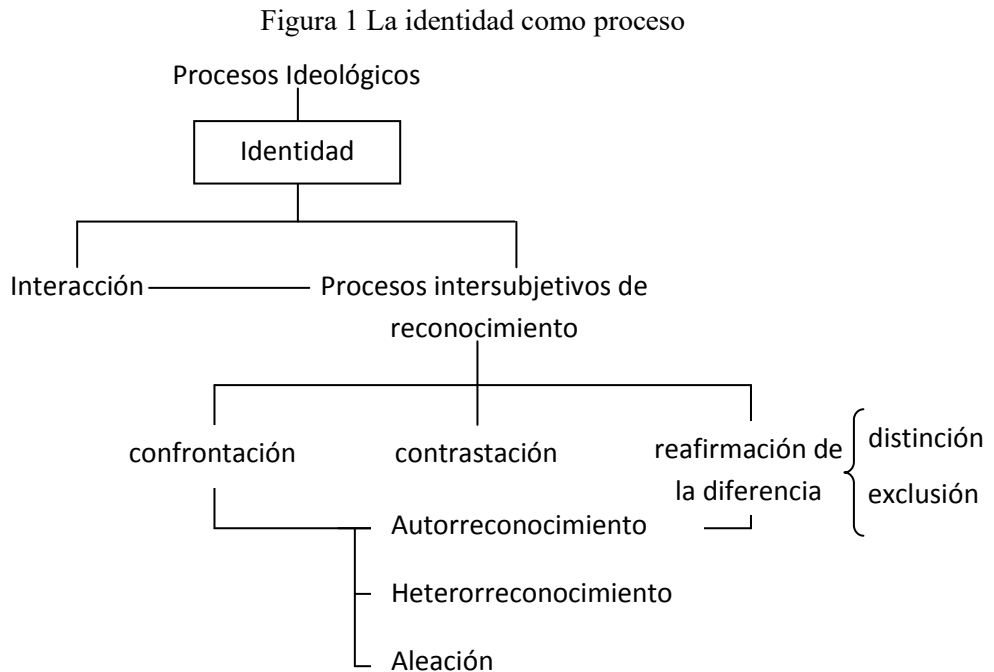
Hasta aquí, se concibe a la identidad como proceso ideológico, puesto que involucra la reproducción del sentido a través de la acción, y como un proceso continuo de reconocimiento. A través de la interacción constante –confrontación, oposición, comparación-, la identidad se configura y refuerza (Valenzuela, 2000), afirmando a la vez la diferencia. Sucede entonces el doble proceso, como se mencionó anteriormente, de diferenciación–distinción/exclusión y de heterorreconocimiento, que involucra a su vez el proceso de aleación que neutraliza las diferencias al interior del grupo (Dubar, 2000).

En suma, la identidad se explica como un proceso ideológico continuo que se configura a través de la interacción constante. Dicha interacción involucra el proceso intersubjetivo de reconocimiento del que a su vez se desprende la confrontación, la contrastación y la reafirmación de la diferencia. De lo anterior se derivan los procesos de distinción y exclusión.

Finalmente, este conjunto de procesos resulta en el auto y heterorreconocimiento, en la aleación y en el conjunto de identificaciones



históricamente apropiadas, siendo el todo un proceso permanente de reconocimiento en la acción (véase figura 1).



Elaborado con base en Aguado y Portal (1991), Aguado (2004), Dubar (2000), Giménez (2000, 2002 y 2007) y Dubar (2000).

A lo largo de este trabajo se intenta relacionar los *aspectos compartidos* y el *determinado repertorio cultural* que puedan estar interviniendo en un posible *proceso permanente de reconocimiento en la acción* que posibilite la configuración de una identidad colectiva. En otras palabras, se indaga en la identidad colectiva distintiva que se articula a través de ciertos elementos simbólicos atribuidos a la región huasteca.

## I.1 La construcción de la identidad en migrantes

Según Valenzuela, la identidad cultural “...atiende a la específica configuración del mundo de vida de los grupos sociales...” (Valenzuela, 2000:110). En otro trabajo, el autor agrega que, en el caso de migrantes, es necesario sumar el reconocimiento de los procesos de identificación colectiva que ellos desarrollan, situándolo históricamente y comprendiendo el carácter cambiante de su identidad; a fin de interpretar la construcción del sentido de la vida que, colectivamente, el grupo ha construido y reconstruye constantemente:

La población emigrante ha sufrido por esa reinsertión y reterritorialización en los espacios urbanos [...] esa masa campesina [...] de pronto ha visto trastocadas sus referencias que provenían sobre todo de la naturaleza; su propio sentido del tiempo y de la construcción de sus espacios sociales se ha visto modificado y ahora tiene que hacerlo tomando en cuenta otros puntos de referencia para darle sentido a su vida (Valenzuela, 1994:43).

Aquí, se hace necesario analizar el proceso de construcción de la identidad en migrantes como un mecanismo de identificación/





heterorreconocimiento de un grupo a partir de su reinserción en un espacio urbano. La migración involucra una serie de factores como la carga simbólica asociada con las representaciones sociales y la reproducción de espacios (a veces de manera simbólica y dentro de un determinado lapso de tiempo) a través de la resignificación del territorio. Los procesos de reconstitución de la identidad en migrantes han sido analizados a través de los conceptos de fragmentación y discontinuidad espacio-temporal contenidas en las tesis posmodernistas: “existen ciertos procesos o mecanismos que rearticulan tal fragmentación y discontinuidad [territorial], y que su dilucidación nos permitirá comprender la recreación de identidades culturales en contextos de aparente desarraigo territorial y desintegración social” (Velasco, 1998:9)

En este sentido, la migración debe verse como el proceso de desocupación y ocupación de territorios geográficos que, además de ser un desplazamiento físico, implica también la resignificación del territorio a través de la reproducción de espacios y producción de otros. Dicha producción y reproducción puede ser además simbólica y dentro de un lapso de tiempo determinado.

De acuerdo con el supuesto de que las identidades sociales se sostienen del sentimiento de pertenencia a múltiples colectivos, Giménez (2007:127) relaciona la pertenencia socio-territorial como determinante del “status de pertenencia a una colectividad caracterizada prevalentemente en sentido territorial...” (Ibíd, 128), esto es, cuando el territorio es más que el contenedor de las relaciones humanas y toma un papel simbólico: la territorialidad se vuelve parte del simbolismo de la colectividad. Ahora bien, en cuanto a la región como territorio, ésta es definida como un *constructo cultural* que puede o no coincidir con las fronteras de la región geográfica, económica o geopolítica y aún más, ésta es producto del ambiente físico, de la historia y de la cultura. Así, la región socio cultural es considerada como *soporte de la memoria colectiva y como espacio de inscripción del pasado del grupo*; “...un espacio geosimbólico cargado de afectividad y de significados” (Giménez, 2007:135).

Más aún, para Martha Judith Sánchez, la migración como fenómeno obliga a rebasar el análisis de la reproducción de la identidad dentro de la permanencia en un territorio común, continente de los procesos



identitarios. “Actualmente, dicho fenómeno imprime una dinámica diferente en los procesos de conformación de la identidad de los grupos indígenas en situaciones de alta movilidad” (Sánchez, 2000:209).

A través del estudio del proceso de persistencia de la identidad de los padres y el proceso de identidad de los hijos, Sánchez afirma que no son suficientes las explicaciones basadas en una persistencia interesada de la identidad, así como tampoco lo son las que aluden a una serie de variables que hacen posible tales procesos. En su caso de estudio, dos comunidades en los valles centrales de Oaxaca, la autora identifica el establecimiento de nuevas formas de organización y la creación de nuevas instituciones y mecanismos que posibilitaron la vida comunitaria en dos espacios: la Ciudad de México y la comunidad de origen. Por otro lado, se refuncionalizaron las formas de organización tradicionales pero no la obligación de cumplir con ellas (Sánchez, 1998:244). Aquí, Sánchez identifica la conformación de una vida comunitaria sin límites definidos, gracias a la seguridad y respaldo que la propia comunidad otorga a sus miembros.

Ahora se torna pertinente recordar los procesos y mecanismos que rearticulan la fragmentación y discontinuidad territorial de la que habla Velazco (1998), cuando Sánchez nos describe la reconfiguración de un espacio comunitario en dos territorios geográficos separados; así como el reconocimiento de una vida comunitaria no limitada a un espacio físico determinado.

Por su parte, Martha Romer, considera que el análisis de los procesos identitarios en situación de migración implica igualmente el análisis de la relación de los migrantes con sus lugares de origen y con los lugares de destino. Ellos han dejado atrás un territorio que, sin embargo, les provee de significados propios de la cultura de su grupo, muchos de los cuales son difíciles o imposibles de ser trasladados o reproducidos en el nuevo entorno (Romer, 2006). Por otro lado, atraviesan un proceso de integración al espacio urbano; ello supone la incorporación de ciertas formas de vida y costumbres urbanas nuevas. Entonces, se presenta un proceso de aculturación que resulta en ciertos grados de asimilación a la cultura urbana del lugar al que han llegado. Esto implica también la reorganización o reacomodo de su cultura de origen.



Así, de acuerdo con Romer, “En algunos casos el proceso de aculturación puede desembocar, debido a la separación de la comunidad, en una pérdida de la identidad étnica por medio de la asimilación total (por la vía de la incorporación) a la sociedad dominante...” (Romer, 2006 s/p).

Aunque la misma autora reflexiona acerca de cómo la migración no implica forzosamente el rompimiento con el territorio de origen o la pérdida del mismo.

Giménez analiza la conservación de las identidades étnicas en situaciones de migración partiendo del tipo de relación que los migrantes mantienen con el territorio de origen (Giménez, 1999). En este contexto, el territorio tomado como un espacio de inscripción de la cultura y un marco para las instituciones y prácticas culturales puede ser apropiado de modo subjetivo como objeto de representación y de apego afectivo. De este modo se convierte en el símbolo de pertenencia socio-territorial y, por lo tanto, símbolo de identidad. El espacio entonces queda interiorizado por los sujetos (individuales o colectivos) e integrado a su propio sistema

cultural. De ser una realidad “externa” el territorio pasa a ser una realidad “interna” con la migración. De manera que la separación física del territorio no supone por fuerza la separación en términos simbólicos y subjetivos (Giménez 1999:33-34).

Ahora bien, siguiendo a Romer,

“De la misma forma que la identidad personal se capta sobre todo en los momentos de crisis los individuos pueden acudir a determinadas estrategias cuando sus relaciones o situaciones vitales se experimentan de manera crítica o conflictiva; entonces adoptan las conductas ofensivas (afirmación, busca de valorización) o defensivas (repliegue, aislamiento, duda, reacciones de interiorización) que los llevan a replantear sus círculos de pertenencia, incluida su propia pertenencia étnica.”(Romer 2006:s/p)

A ello se debe agregar que tal pertenencia étnica puede ser idealizada y/o tener referentes inventados, según se ha visto antes.



## **I.2 El contexto migratorio en la Ciudad de México**

Siendo la Ciudad de México destino y paso de importantes flujos migratorios, nacionales y extranjeros, es una ciudad particularmente multicultural, multiétnica y multilingüe. Al preguntarnos qué pasa con las identidades de esos migrantes, encontramos que, además de mantener una relación simbólica con el territorio de origen, desarrollan otros mecanismos dentro de sus procesos identitarios.

Así, las investigaciones al respecto hechas en esta ciudad, han arrojado indicios de que los migrantes que la convierten en su destino final, reconfiguran su identidad mediante el uso de recursos concretos. Por ejemplo, de los trabajos de Cristina Oehmichen Bazán podemos retomar los conceptos de continuidad cultural y cambio adaptativo. La autora nos habla de procesos de cambio, continuidad y persistencias culturales, interpretando los elementos presentes entre los inmigrantes mazahuas en la Ciudad de México. Partiendo de la distinción entre formas objetivadas y subjetivadas de la cultura, identifica la incorporación selectiva de elementos ajenos al grupo. Pero también observa el empleo de los

elementos que pertenecen a su propio repertorio cultural: “...mismos que les permiten establecer marcas de contraste para distinguirse de otros grupos y colectividades” (Oehmichen, 2005:290). A esto se suman los agentes transformadores con los que cuentan, los cuales sustentan su reagrupación y cohesión comunitaria. Con todo ello la autora los ubica como una colectividad cultural que opera a través de un conjunto de cambios adaptativos para mantener su identidad colectiva.

En el caso particular de los inmigrantes huastecos (teenek y nahuas) Ana Bella Pérez Castro sostiene que:

Nuevamente, el juego de las identidades lleva a que si por una lado los indígenas huastecos buscan ya no ser lo que se les dice ser, por otro, esta representación que tienen los agentes de su posición subordinada en este espacio social ajeno, les lleva a buscar mecanismos identitarios para revalorar su pertenencia. La mejor forma de lograrlo es buscar el reencuentro con el lugar de origen a través de la recreación de tradiciones culturales (Pérez Castro, 2011).

En otro trabajo, Pérez Castro detalla los mecanismos que son socorridos por los teeneks y nahuas en la Huasteca, y la manera en que ellos





“despliegan su universo cultural y simbólico para hacer frente a este fenómeno [de la emigración] dando nueva vida y vigor a sus creencias y prácticas culturales” (Pérez Castro, 2007c:63). En cuanto a la cuestión del territorio, sostiene que en los lugares de destino se presenta una especie de <<extensión del territorio de origen>>. Se trata de un fenómeno en el que los migrantes llevan desde sus lugares de origen “...algunas prácticas y creencias privativas de su cultura indígena campesina tradicional” (Ibíd, 59) como las creencias y prácticas mágicas que son transportados por los migrantes hasta sus nuevos espacios de vida, como es el caso de los curanderos cuyos servicios son solicitados por sus paisanos para atender sus males. Aquí cita a Anath Ariel de Vidas al señalar que con la migración se “...transforma la concepción de los territorios comunales que se extiende actualmente por la multipolaridad de los espacios de vida” (Pérez Castro, 2007:59).

Es decir, se observa aquí otra manera de rearticulación de un territorio aparentemente fragmentado y la aparición de mecanismos de vinculación de los migrantes con sus comunidades de origen. En este caso la autora lo denomina “el equipaje cultural: lo que se guarda y lo que se usa”;

recordando los olvidos y los recuerdos en trabajos anteriores, se trata finalmente de estrategias orientadas –la mayoría de manera inconsciente– hacia la perduración de las identidades.

De acuerdo con Pérez Castro, es posible hablar de una identidad regional, la cual se asocia con la pertenencia a una región específica, como la Huasteca. También puede asociarse a la región de acuerdo con su pertenencia a un estado. Surgen entonces la Huasteca potosina, la veracruzana, la hidalguense y la tamaulipeca, etc. Todas forman <<la Huasteca>>. Cada una de ellas se distingue de las otras no sólo por sus divisiones políticas territoriales, sino porque los distintos grupos que la habitan han ido construyendo sus propias representaciones sociales. Pese a que se reconocen diferentes en relación a los otros, lo diferente resulta ser similar cuando ambos tienen enfrente a un “otro” que es completamente distinto (Pérez Castro, 2011), como lo es el capitalino.

Los procesos identitarios en contextos de migración deben ser analizados entonces en estrecha relación con el territorio, tomado éste como parte del simbolismo de la colectividad, puesto que ha sido interiorizado por



sus miembros. El territorio es ahora un símbolo de identidad, puesto que se ha transformado, con la migración, en un referente de pertenencia y se convierte en la representación de un *objeto de apego afectivo* frecuentemente idealizado.

Otro aspecto interesante en el estudio de los procesos identitarios en migrantes es la música. Gonzalo Camacho Díaz observa cómo es posible la generación de una comunidad, a través del análisis del papel de la música en las poblaciones migrantes, específicamente en el caso de la Huasteca (Camacho, 2006):

Al compartir las mismas formas expresivas musicales para “vehiculizar” sus emociones, los individuos generan potencialmente una comunidad, independientemente de que no compartan los mismos significados. La coincidencia en el gusto es el rasgo objetivado y no necesariamente las significaciones personales (Ibíd, 254).

En su análisis, el autor destaca que la música es una de las formas en que se expresan las identidades y también una forma de construirlas. Gracias a su fuerte anclaje en el ámbito emocional, la música posibilita identificaciones que coadyuvan a la construcción de identidades

colectivas: “...la polisemia musical permite que cada experiencia particular sea percibida como una experiencia comunal, generando de esta manera vínculos sociales” (Ídem, 254).

Es pertinente la revisión de este autor puesto que su análisis revela una forma de construcción de colectividades a partir del gusto por la música característica de un territorio idealizado como lo es en este caso, la Huasteca. Entre nuestro grupo de estudio, la música es un potencial vínculo que, si bien de manera individual evoca recuerdos personales, de manera grupal se convierte en la expresión de una memoria colectiva y materia para la construcción de su identidad, en su nuevo entorno.

Hasta este punto, es necesario subrayar la factibilidad de una <<vida comunitaria no limitada a un espacio físico determinado>>. De acuerdo con nuestros datos empíricos, creemos que la rearticulación territorial es posible aún si la reproducción/producción de espacios en el lugar de destino es de tipo ocasional y por un lapso de tiempo determinado. Como lo son las fiestas huastecas en la Ciudad de México. En nuestra opinión, para que el territorio de origen se convierta en referente de pertenencia y



objeto de apego afectivo, en otras palabras, para que se convierta en símbolo de identidad entre migrantes, no es preciso el establecimiento o la reproducción de un espacio físico permanente en el lugar de destino. Es decir, en cuanto al lugar de destino, no es necesario que los migrantes residan en un espacio físico determinado para lograr la rearticulación y el establecimiento de vínculos propios de una colectividad.

De modo que una comunidad no es un grupo vinculado solamente por relaciones de vecindad. Considerando la definición de comunidad según Oehmichen, ésta no es:

“...un mero agregado residencial, sino una colectividad cultural basada en un conjunto de relaciones significativas en virtud de que sus miembros comparten símbolos comunes, que apelan a un real o supuesto origen e historia comunes, y a las relaciones de parentesco” (Oehmichen 2005:31)

Se observa entonces que la filiación grupal puede darse aún cuando no existan relaciones de vecindad. En el caso de los sujetos sociales de estudio en esta investigación, la Huasteca, como símbolo de apego afectivo, dota a los miembros del grupo de significados propios de su

cultura y de gustos distintivos, como la música. La segregación espacial en el lugar de destino no ha impedido la transformación de su territorio de origen en el componente principal del simbolismo de la colectividad.

Desde este punto de análisis, es posible dar sentido a la continuidad territorial -no geográfica sino simbólica- del territorio y continuar con el análisis de los mecanismos y estrategias que configuran la rearticulación del mismo y que por tanto, configuran también los procesos identitarios de los migrantes.

Dentro de dichos mecanismos se han mencionado las nuevas formas de organización de la comunidad, la formación de nuevas instituciones (Sánchez, 1998), las conductas ofensivas y defensivas (Romer, 2006), la recreación de las tradiciones culturales (Pérez Castro, 2011) y los cambios adaptativos (Oehmichen, 2005).

Por lo que toca a esta investigación, será necesario partir desde estas consideraciones para el análisis y la eventual identificación y contrastación de los mecanismos encontrados en nuestro grupo de estudio. Todo esto en estrecha relación con los planteamientos citados



acerca del territorio y su transformación simbólica; para finalmente vislumbrar el o los procesos identitarios entre los inmigrantes huastecos en la Ciudad de México.







## II. Emigración huasteca

### II.1 La región huasteca: el lugar de los *grandísimos calores*.

Cómo no recordar el célebre pasaje de fray Bernardino de Sahagún en su Historia general de las cosas de la Nueva España, el cual dedica a los cuextecas y toueyomes y pantecas o panotecas:

“...y en este lugar hacen grandísimos calores, y se dán muy bien todos los bastimentos y muchas frutas que por acá no se hallan, como es la que dicen *qüexqüexquic*, y otras muchas admirables y las batatas. Hay también todo género de algodón, árboles, flores ó rosas...” (Sahagún, 1830:133).

Otra descripción un poco menos citada es la de Carlos de Tapia Zenteno, quien con fascinación por esas tierras escribió:

“En pocas partes es la tierra tan madre de sus hijos, como lo es la Huasteca de sus ingratos habitantes, pues, en raras, consigue la naturaleza ver la madura mies pendiente de sus adultas cañas, cuando, a su mismo pie, en una propia tierra, está dando en leche los maternos pechos a las que de nuevo pululan para que gocen los hombres tres y aún cuatro cosechas en cada año, sin

que conozca la agricultura más beneficio que el de los elementos ni más instrumentos que una ruda estaca” (de Tapia Zenteno, 1985:22).

La <<Huasteca>> es una región que posee una historicidad tal que la convierte en un territorio idealizado, de parajes paradisiacos en momentos e infernales en otros. Como marco de estudio, sus límites varían de acuerdo al enfoque de la investigación y sus objetivos.

Lorenzo Ochoa señala, con base en sus notables trabajos sobre la región, señala que

...a la llegada de los españoles, y de varias centurias atrás, probablemente del siglo XI, salvo cambios menores en su expansión y retracción de las fronteras, más en la zona norteña, bastante explicable por otra parte, la Huasteca debió extenderse por un amplio territorio que comprendía el norte de lo que ahora es Puebla, oriente de Hidalgo, el sureste actual estado de San Luis Potosí, sur de Tamaulipas y el norte de Veracruz (Ochoa, 2007:13).

Una de las delimitaciones más difundidas de la Huasteca es la que hace Ángel Bassols Batalla, desde el punto de vista geográfico y económico.



Según Bassols, la Huasteca comienza desde la parte sureste del estado de Tamaulipas, bajando hacia el sureste de San Luis Potosí, el noreste de Hidalgo, el norte de Puebla, el norte de Veracruz, las sierras potosinas entre Ciudad Valles y Tamuín, extendiéndose por la Sierra Madre Oriental en sus porciones correspondientes a los estados de San Luis Potosí, Puebla, Hidalgo y Veracruz, y la Laguna de Tamiahua. Bassols también incluye los municipios queretanos de Jalpan y Landa de Matamoros (Bassols Batalla, 1977:24-27).

Por su parte, Anath Ariel de Vidas distingue tres marcos de análisis para su estudio en las comunidades teenek de Veracruz. Teniendo como fundamento “cierta unidad que caracteriza a la región huasteca”, señala la región como marco histórico, como marco geográfico y como marco socioeconómico de análisis. Reconoce además el criterio adicional que corresponde a los aspectos socioculturales: música, cocina e identidad regionales, que dice, corresponden en mayor medida a las poblaciones mestizas (Ariel de Vidas, 2009).

Así pues, tradicionalmente se ha reconocido a la Huasteca como una región que incluye parte del territorio de los estados actuales de Hidalgo, San Luis Potosí, Tamaulipas y Veracruz. Sin embargo sus límites se han ampliado a partir de las nuevas investigaciones y, aunque no existe un acuerdo total en cuanto a las entidades federativas que <<tienen huasteca>>, hoy en día se considera que también abarca partes de los estados de Querétaro, Puebla e incluso Guanajuato (Ruvalcaba y Pérez, 1996:67). Según Jesús Ruvalcaba, la Huasteca comprende tierras desde el Golfo de México hasta la Sierra Madre Oriental y desde el río Cazones hasta el Pánuco al norte. “El día de hoy –escribe hacia 1996- está habitada por mestizos, nauas, teenek, otomíes, pames, totonacas y negros, en ese orden, que suman entre uno y medio y dos millones de habitantes, según se delimite la región” (Ibíd, 1996:122).

En general, se acepta que la Huasteca se localiza al oriente de la República Mexicana, en la costa del Golfo de México. Geográficamente corresponde al territorio entre los 20°20' y 23°08' de latitud norte y los 97°16' y 99°25' de longitud oeste respecto del meridiano de Greenwich y que se extiende desde el río soto la Marina en Tamaulipas hasta el río



Cazones en Veracruz. Fisiográficamente el límite al este es la costa del Golfo e incluye las partes bajas de la sierra y la llanura potosina, la sierra norte de Puebla, las partes bajas de la sierra hidalguense y una pequeña porción de la sierra queretana. Ésta es, por lo regular, la delimitación que toman los principales investigadores de la Huasteca, algunos de ellos citados aquí.

Ahora bien, de acuerdo con la Dirección de Vinculación Regional del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes:

La Huasteca es una región cultural compartida por los estados de Hidalgo, Puebla, Querétaro, San Luis Potosí, Tamaulipas y Veracruz. La región constituye un ecosistema bien definido, dentro del cual coexisten dos nichos ecológicos: el serrano y el de la planicie. La Huasteca, desde la época prehispánica, se caracteriza por ser una región multiétnica, en donde han convivido las culturas teenek o huasteca, nahua, hñahñu u otomí, tepehua, totonaca y xi'uy o pame. Posteriormente, con la llegada de los españoles, así como de esclavos negros traídos de África, se propició un mestizaje racial y cultural acelerado que contribuyó a delinear un nuevo rostro cultural.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Dirección de Vinculación Regional (2008)

Esta Dirección creó el Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca en 1994, conformado por las instituciones culturales de los seis estados descritos: el Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo, Secretaría de Cultura de Puebla, Instituto para la Cultura y las Artes de Querétaro, Secretaría de Cultura de San Luis Potosí, Instituto Tamaulipeco para la Cultura y las Artes e Instituto Veracruzano de la Cultura.

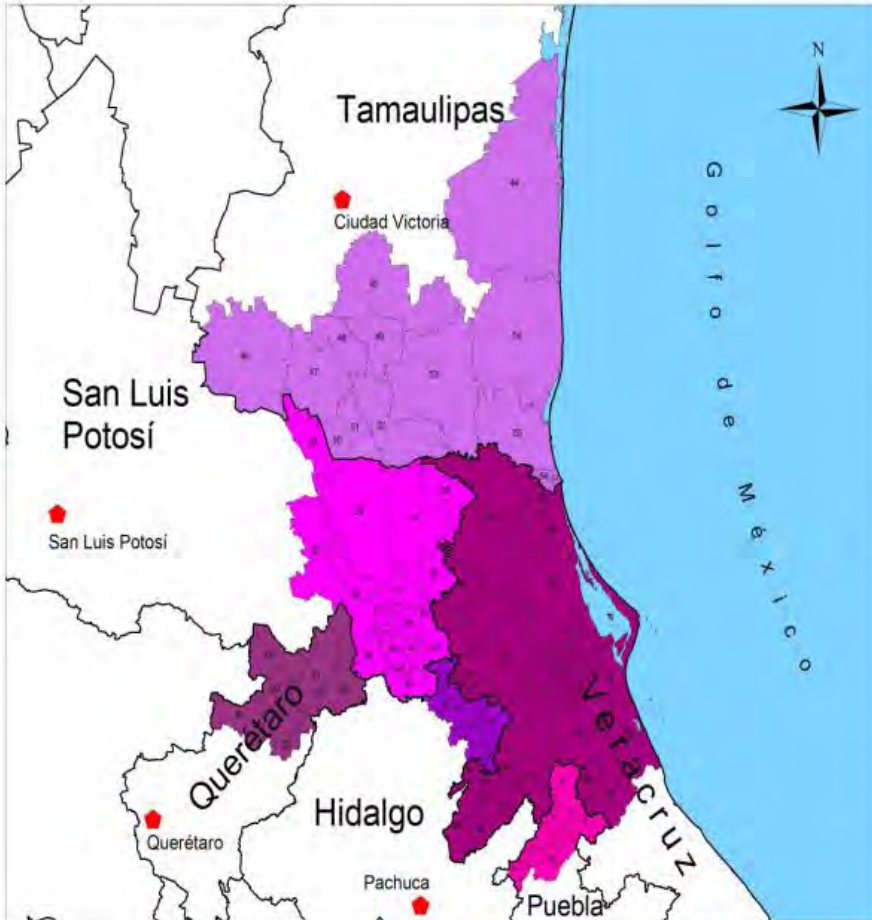
En la página electrónica de este Programa, la Dirección de Vinculación Regional presenta el siguiente mapa en el que ubica y enumera los 91 municipios de los seis estados que se contemplan:



Mapa 1. La región huasteca de acuerdo con la Dirección General de Vinculación Cultural, CONACULTA



Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca



**MUNICIPIOS**

HIDALGO	TAMAULIPAS
1. San Felipe Otzacatán	44. Soto la Marina
2. Jaltocán	45. Uru
3. Huautla de Reyes	47. Coahuila
4. Huasteco	48. Gómez Farías
5. Alvarado	49. Xicoténcatl
6. Huasteca	52. Nuevo Laredo
7. Yauhualco	51. Antigua Morelia
8. Xochitlán	52. El Monte
	53. Soledad
	54. Altamira
	55. Ahuacatlán
	56. Tampico
	57. Ciudad Madero
	VERACRUZ
	58. Platanillo
	59. Pueblo Viejo
	60. Tampico Alto
	61. El Higo
	62. Coahuila de Mascareñas
	63. Temepe
	64. Tlaxiaco
	65. Platan Sánchez
	66. Chiconame
	67. Oaxima
	68. Soyaltepec
	69. Chorda
	70. Citaltepec
	71. Tuxtilla
	72. Tamulín
	73. Tlaxiaco
	74. Naranjo - Amatlan
	75. Chiconoma de González
	76. Tamahuila
	77. Chiconopec
	78. Tepechic
	79. Cerro Azul
	80. Temapache
	81. Tuxtepec
	82. Benito Juárez
	83. Ixtulmón de Madero
	84. Ixmiquilpan
	85. Zoniacoatlán de López y Fuentes
	86. Huasteco
	87. Tlaxiaco
	88. Zacaatlán
	89. Tlaxiaco
	90. Castillo de Teayo
	91. Tlaxiaco

**San Luis Potosí**

**QUERÉTARO**

**HIDALGO**

**VERACRUZ**

**PUEBLA**

**Golfo de México**

**Ciudad Victoria**

**San Luis Potosí**

**Querétaro**

**Pachuca**

**VERACRUZ**

**PUEBLA**

**Logo: Cultura Veracruz**

**Logo: Secretaría de Cultura**

**Logo: ITCA**

**Logo: CONACULTA**

**Huasteca Legend:**

- Veracruz
- Puebla
- Querétaro
- San Luis Potosí
- Hidalgo
- Tamaulipas
- Ciudad Victoria

Fuente: Dirección General de Vinculación Cultural,

<http://vinculacion.conaculta.gob.mx/imagenes/mapahuasteca.jpg>

Con el fin de contar con una delimitación geográfica clara, aquí se considerarán como <<huastecos>> a las personas originarias de los municipios que se encuentran listados arriba, sin distinción de la lengua que hablen. Esta delimitación precisa –aunque quizás arbitraria– permitirá identificar por su origen a los inmigrantes que serán considerados en el estudio. No es objetivo de este trabajo ahondar en el debate entre académicos, investigadores y dependencias gubernamentales, sino solamente ubicar una región históricamente difícil de delimitar para entonces, poder tener un marco de referencia más puntual.

### **II.1.1 Medio Físico**

El territorio acotado anteriormente presenta al menos cinco zonas fisiográficamente diferenciables (García Martínez, 2008). La primera corresponde la región húmeda, fértil y accidentada del Carso Huasteco, es decir, la Sierra Norte de Puebla. Se trata de sistemas montañosos más o menos paralelos, comprimidos unos con otros, de manera que suelen formar grandes y pequeñas altiplanicies intermontañas, frecuentemente





escalonadas hacia las costas. Con altitudes de entre los 2000 y los 500 metros, es un conjunto de relieve accidentado y fuertes desniveles. Las cuencas principales son las del río Tecolutla, la cuenca alta del río Nautla, la del San Marcos o Cazones y la del río Pantepec. Cortas distancias separan zonas de bosques de coníferas de aquellas con bosque húmedo subtropical. Las partes más bajas de la sierra han sido radicalmente modificadas por la ganadería de tipo extensivo.

La segunda zona es el espacio fisiográfico situado en la cuenca del Amajac, corazón de la sierra de Hidalgo. Este sistema posee espacios abiertos, altitudes entre los 800 y los 2000 metros. Y contrastes climáticos y de vegetación con poca distancia de diferencia. El clima es templado en las partes boscosas de cedro y pino, y hacia las partes bajas existe flora abundante de clima tropical. Hacia el occidente de este sistema se encuentra el río Moctezuma, lindero tajante con la Sierra Gorda, que constituye la tercera zona fisiográfica. La Sierra Gorda es la zona serrana más occidental y posee tal contraste de vegetación y paisajes que resulta difícil identificarlos en una misma región. Hacia el sur, se encuentra la cuenca del Éxtorax, que tributa al río Moctezuma. Es

zona de extensos espacios semidesérticos. Al noreste, en las zonas que desaguan en el Santa María o Tamuín (afluente también del Pánuco) existen islotes de vegetación más verde. Sobresalen también grandes cavernas de notable profundidad, hasta la zona serrana de San Luis Potosí; la cuarta zona fisiográfica. Situada en el conjunto de las cuencas de los ríos Tempoal, Moctezuma en su parte baja, Tamuín y algunos otros ríos menores que forman el Pánuco, dichos afluentes recorren modestos lomeríos hasta llegar a una zona de pastizales, amplios espacios planos, que gozan de abundancia de agua y suelos de buena calidad. Esta región serrana de la huasteca potosina se desarrolla entre los 1000 y 2000 metros sobre el nivel del mar, sin alcanzar la zona costera. Al oriente sobresale un sistema montañoso de abundantes formaciones cársticas e impresionantes cavernas. Estamos en la zona de Aquismón y del famoso Sótano de las Golondrinas. Este sistema montañoso es atravesado por los ríos Santa María y Verde.

La quinta zona fisiográfica es la de la Vertiente del Golfo. Con altitudes máximas de 200 metros, este espacio es una amplia zona costera de gran homogeneidad. Posee pastizales, sembradíos y algunas porciones de



bosque bajo. Es la zona de la Huasteca baja, bañada por el río Pánuco y sus afluentes, el río Moctezuma (parte baja) y el Tamuín, además del bajo Tamesí y lagunas cercanas a su desembocadura. En la parte del litoral, sobresale el Cabo Rojo que conforma la Laguna de Tamiahua.

Ruvalcaba describe a su vez la región con variados microclimas: distinguiendo entre la llanura costera con tierras planas y corrientes de agua sin uso agrícola; el pie de monte, lugar donde habitan los indios; la zona donde más llueve, aunque difícilmente cultivable debido a la topografía, finalmente, la sierra y zona montañosa: tierras muy accidentadas en las que se llega a cultivar a más de 45°. Las precipitaciones van desde los 800 a los 1200 mm anuales, y se concentran entre mayo y septiembre aunque con lluvias de septiembre a febrero o marzo, que permiten una segunda cosecha de maíz y frijol (Ruvalcaba y Pérez, 1996:122).

Con tales características geográficas, la región se distingue por tener una gran diversidad de ecosistemas. Bosques de altura, tropicales, zonas áridas y zonas secas la mayor parte del año, sierras y valles, planicies húmedas que han sufrido deforestación y degradación de sus suelos

debido a las prácticas agrícolas y la ganadería. En las partes bajas predomina la plantación de árboles frutales, tanto de consumo local – mango, papaya, jobo entre otros- como para la comercialización, entre ellos los más importantes son los cítricos y la palma. Es en estas zonas donde se asientan también los grandes potreros.

Hasta aquí esta somera revisión del medio físico de la Huasteca, que da pie para la revisión de algunos aspectos de su población actual.

### **II.1.2 Población: los huastecos de hoy**

Ya mencionadas anteriormente, en la Huasteca habitan las etnias teenek o huasteca, nahua, otomí, totonaca, tepehua y pame. De acuerdo con Gustavo Ramírez Castilla, “no obstante compartir rasgos culturales comunes, poseen sus propias lenguas y expresiones...Todas esas etnias conviven con los mestizos, quienes conforman la población mayoritaria” (Ramírez, 2008:21)

Según el II Censo de Población y Vivienda 2005, la población total de los 91 municipios considerados integrantes de la región huasteca era de



3,217,142 habitantes (1,642,643 mujeres y 1,574,499 hombres). El total de la población de cinco años y más que habla alguna lengua indígena en estos 91 municipios distribuidos en las seis entidades es de 695,416. En la tabla 1 (anexa) se presenta la información por estado y municipio. La siguiente gráfica representa el porcentaje de la población de la región huasteca mayores de cinco años que hablan alguna lengua indígena, con respecto al total de la población en 2005:

Gráfica 1



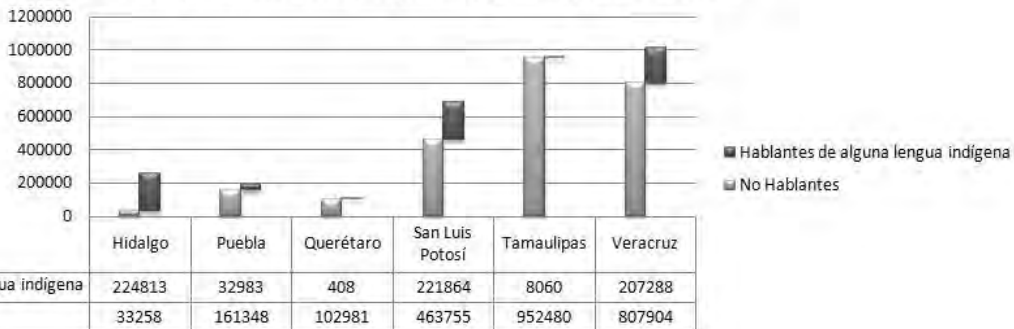
(Elaborado por Rosa Linda Ramírez )

A continuación, se presenta la proporción de hablantes de lenguas indígenas por estado. Los datos corresponden únicamente a los

municipios considerados como pertenecientes a la región Huasteca, listados con anterioridad:

Gráfica 2

**Hablantes y no hablantes de alguna lengua indígena por estado**



Fuente: INEGI, II Censo de Población y Vivienda 2005

(Elaborado por Rosa Linda Ramírez)

Hasta ahora las cifras revelan a una región heterogénea, mayoritariamente mestiza pero que conserva una población indígena significativa en las zonas serranas de Hidalgo, San Luis Potosí y Veracruz. Llama la atención que las regiones de la huasteca queretana y poblana, en tanto zonas serranas (Sierra Gorda y Sierra Norte de Puebla) presenten menor número de hablantes de alguna lengua indígena. Sin embargo no es posible equipararlas con el número de municipios y el total de habitantes que poseen las regiones huastecas en los otros estados.



No se trata pues de hacer una comparación cuantitativa sino cualitativa, con respecto a la población mestiza en cada estado.

Así, tenemos que la huasteca hidalguense presenta el caso único en toda la región huasteca, teniendo mayor población hablante de alguna lengua indígena con respecto a la población no hablante, en el mismo estado. Enseguida, las huastecas de San Luis Potosí y la de Veracruz, con importante número de hablantes pero que resulta lejano con respecto a las cifras de la población no hablante. Finalmente, se observa que en las regiones huastecas de Puebla, Querétaro y Tamaulipas, la población mestiza sobrepasa considerablemente el pequeño número de personas hablantes de alguna lengua indígena.

En la actualidad, los grupos indígenas en la Huasteca recrean sus creencias y costumbres basadas en una estrecha relación con la naturaleza. Las tradiciones ancestrales han conseguido su pervivencia a través de los distintos procesos que han transformado sus vidas, mezclándose con otras influencias culturales a lo largo de su historia:

“En efecto, podemos considerar que en la cultura de estos grupos existen similitudes y persistencias de las viejas bases

ordenadoras del cosmos, entretrejidadas con el evidente concurso de la evangelización cristiana. A lo anterior habría que agregar las influencias culturales que, a lo largo de su historia, han recibido del contacto con otros grupos indígenas y, ahora, con la cada vez más sociedad moderna” (Pérez Castro, 2007a:45).

Según vemos, en la Huasteca coexisten los varios grupos étnicos, en zonas no siempre claramente delimitadas, discontinuas y con importante influencia mestiza.

Los teenek son llamados también huastecos. Hoy ocupan un área pequeña de la actual región huasteca, un área oblicua interrumpida que va desde el noroeste de Querétaro hasta la zona de pozos petroleros en Naranjos y Cerro Azul, cerca de la Laguna de Tamiahua, al norte de Veracruz. Sistemáticamente desplazados de las llanuras propicias a la ganadería, se han asentado en las laderas de la sierra de Otontepec, los lomeríos de Tantoyuca, la zona de montañas de Tancanhuitz y Tanlajás y finalmente una pequeña región de la Sierra Madre, hacia Aquismón.

El grupo nahua ocupa una parte considerable de la Huasteca, se estima que ha conservado sus límites actuales desde el siglo XVI. Las áreas





nahuas incluyen sin embargo islotes huastecos que se han ido modificando. Otros han desaparecido. Los contactos entre nahuas y huastecos son antiguos, lo cual se puede inferir por la subsistencia de topónimos huastecos en la zona nahua y porque los dialectos nahuas incluyen un número importante de palabras procedentes del huasteco, “Todo esto nos lleva a pensar que los nahuas establecidos en el sur de la Huasteca son, en gran parte, huastecos nahuatizados...” (Stresser-Péan, 2008:135).

El actual territorio pame o *xi'ói*, se ubica en la región montañosa y desértica de la sierra Madre Oriental del estado de San Luís Potosí y en una pequeña porción norte de Querétaro. Los municipios en los que se asienta la mayor parte de la población pame pertenecen al estado de San Luís Potosí: Santa Catarina, Rayón, Tamasopo, Alaquines y Ciudad Maíz, además de una pequeña fracción que se ubica en el municipio de Aquismón y algunos cientos que viven en el límite norte de Querétaro.

Hacia el sur de la región, los totonacos y tepehuas son sus antiguos vecinos. Los totonacos llegaron por lo menos hasta la latitud de la barra

de Cazonces. El actual territorio totonaco se encuentra a lo largo de la planicie costera del estado de Veracruz y en la sierra norte de Puebla. Limita al este con el Golfo de México. Hacia el noroeste de la zona totonaca, los tepehuas se encontraban presentes ya desde el siglo XVI hasta las cercanías de Huejutla. Actualmente, los tepehuas viven en el extremo sur de la Huasteca, en la zona montañosa de los límites de Puebla, Hidalgo y Veracruz.

En conjunto, se observa en la región la conformación de una «identidad huasteca general», en términos de Anath Ariel de Vidas, “afirmada en común en la época actual por los habitantes de este territorio, sea cual fuera su pertenencia social y étnica” (Ariel de Vidas, 2009:25).

Citando otro trabajo de Pérez Castro:

“En síntesis - la Huasteca es un territorio complejo en el cual...los grupos étnicos siguen compartiendo una forma de ser cuyo sostén identitario lo encontramos en un sistema dinámico de relaciones y principios sociales que permiten su reproducción” (Pérez Castro, 2007b:6-7).



Por lo que respecta a la población mestiza, ella sigue un modo de vida que, según su ubicación geográfica, su entorno, su grado de cercanía con las etnias originarias y su situación económica, presenta marcadas diferencias dentro de la misma región. En los pequeños pueblos mestizos aún no absorbidos por las principales urbes, es común observar el modo de vida campirano y rural basado en la agricultura de tipo tradicional. Mientras que en las ciudades cosmopolitas, las crecientes aglomeraciones y más recientemente la inseguridad, sumen a sus habitantes en el *estrés* del ajetreo cotidiano, en su afán por alcanzar el ideal modo de vida impuesto por los medios masivos de comunicación. Ideal que a la mayoría, la economía local y nacional les impide concretar.

Así, en las zonas rurales mestizas, más alejadas de las ciudades, se observan algunas similitudes en cuanto a cosmovisión y costumbres de evidente influencia indígena. Sobresalen por ejemplo las creencias populares acerca de la salud y la enfermedad. Aunque estas zonas no están exentas de las influencias de los medios masivos de comunicación y de los migrantes que retornan a sus comunidades después de haber pasado periodos de tiempo considerables en ciudades cercanas o en los

Estados Unidos. En general, los pueblos mestizos de la Huasteca conservan un núcleo de su cosmovisión tradicional que cambia muy lentamente, mientras reciben con mayor o menor grado de aceptación las influencias externas.

Por otro lado, en las grandes ciudades se ha olvidado la vida en comunidad, cambiando la solidaridad del trabajo comunitario por la lucha individual que persigue el éxito económico personal. En ellas es difícil encontrar remanentes de costumbres rurales o indígenas, salvo en un reducido número de personas originarias de alguna pequeña comunidad huasteca.

### **II.1.3 Economía en la región**

La economía en la Huasteca presenta diferencias tan marcadas como la diversidad que posee su medio físico y lo heterogéneo de su población. En las zonas altas, después del movimiento revolucionario y gracias a las distribuciones de tierras, mejoraron las condiciones de vida de algunos campesinos. No obstante para la mayoría de ellos, la posesión de una parcela no significó la disminución de su marginación y pobreza. Así, las



condiciones indígenas se vieron deterioradas por la violencia, la inseguridad, la miseria y la desaparición recurrente de las autoridades locales, posterior al movimiento armado. Actualmente, se observa un rezago económico y de bienestar resultado de un sistema político de caciquismos maquillados y “que -sin embargo- se ha visto confrontado históricamente con la renovada capacidad de resistencia y movilización de los sectores más excluidos de la sociedad...” (Madueño, 2000:99)

Ya desde finales del siglo XIX, el petróleo desencadenó un proceso de transformación con la perforación del primer pozo productivo en 1882:

Se inició así lo que años después se convertiría en el auge petrolero que incentivó el crecimiento de pueblos y ciudades en las que se establecieron refinerías, centros habitacionales, edificios administrativos, escuelas, hospitales y modernos centros de abasto” (Ramírez Castilla 2008:189).

En cuanto a la infraestructura carretera, aunque se extienden numerosas brechas, ellas estaban destinadas a comunicar pozos y no comunidades. A la par de las perforaciones petroleras, la contaminación de tierras y

aguas en comunidades indígenas contribuye en muchos casos a empeorar los problemas de lucha por las tierras.

La carretera México-Tuxpan se termina hasta finales de los años 40. A partir de la extensión de la red de carreteras que lleva a la región, se da un cambio vertiginoso en la agricultura. La parcelación extrema y siempre en aumento de la propiedad indígena dificulta la adopción de mejores técnicas agrícolas. Mientras que numerosas propiedades pertenecientes a mestizos se equipan y organizan de manera moderna, en muchas de las comunidades o ejidos sobrepoblados y con un suelo de montaña en vía de agotamiento, la explotación agrícola continúa siendo tradicional. El deterioro y agotamiento del modo de subsistencia indígena en la Huasteca, como en otras regiones, ha tenido como consecuencia la incorporación de los huastecos al empleo. En un principio formal, con la demanda de fuerza de trabajo en algunas industrias, como Petróleos Mexicanos. Sin embargo en las últimas décadas, la incorporación ha sido en el ámbito del empleo informal.

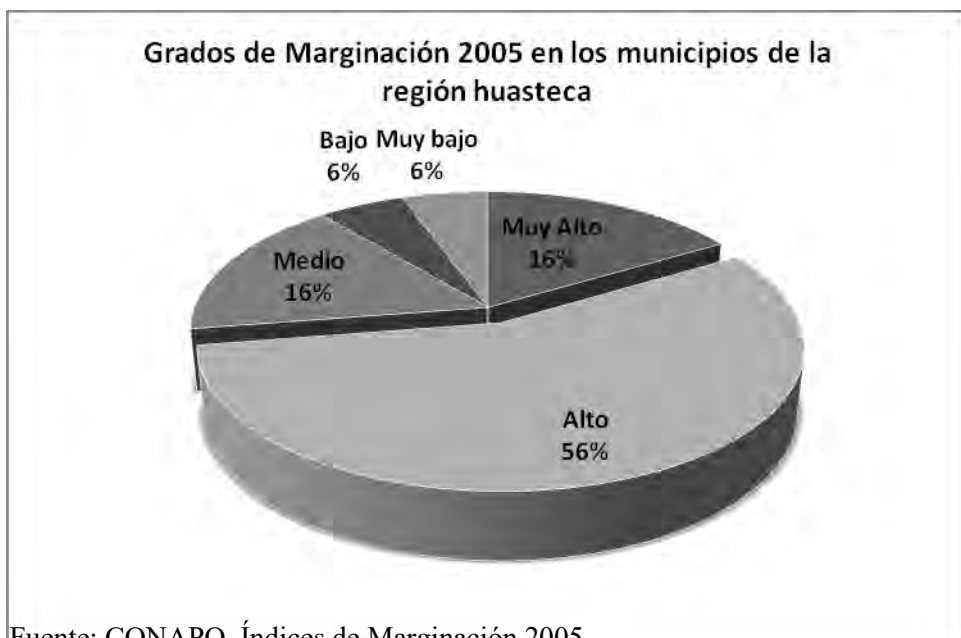


En las regiones bajas, la economía se dinamiza a partir de las industrias ligadas a la petroquímica y a la siderurgia, y la ganadería de tipo extensivo se combina con cultivos principales como cítricos y caña.

La marginación en la región huasteca es en promedio, alta. Resaltan solamente cinco municipios con grado de marginación *bajo* y cinco con grado de marginación *muy bajo*. El anexo II, contiene los grados de marginación por estado y municipio.

A continuación, se presentan los grados de marginación 2005 en la región Huasteca, correspondientes a los 91 municipios considerados:

Gráfica 3



Fuente: CONAPO, Índices de Marginación 2005

(Elaborado por Rosa Linda Ramírez)

A partir de esta gráfica, se observa que la región huasteca conformada por los 91 municipios mencionados tiene un grado de marginación proporcionalmente *Alto*. De acuerdo con los índices de marginación (analfabetismo, nivel bajo de estudios, falta de acceso a servicios básicos etc.), es posible sacar algunas conclusiones generales.

La primera que salta a la vista es la baja productividad económica de su población, relacionado con el bajo grado de escolaridad y el alto porcentaje de analfabetismo. Hay que agregar el alto porcentaje de la población ocupada con ingresos no mayores a los dos salarios mínimos, otro índice de marginación.

Por otro lado, se pueden inferir altos porcentajes de viviendas con piso de tierra y sin acceso al agua entubada, además del porcentaje de hacinamiento que revela una alta propensión a enfermedades respiratorias y gastrointestinales. Hay que agregar el escaso acceso a los servicios de salud.

Las condiciones socioeconómicas de la Huasteca han sido la principal causa de la emigración. Como en el resto del país, no está exenta de las nuevas tecnologías y la globalización, sin embargo, aunque su imagen





rural se transforma lentamente, las profundas contradicciones provocadas por el sistema capitalista mantienen a la mayoría de sus habitantes bajo precarias condiciones de vida. Tierra de contrastes, pese a la abundancia de sus recursos naturales, gas, petróleo, maderas, animales y mantos acuíferos, no escapa a la deforestación, la contaminación y la pobreza. En ella se observan lo mismo modernas ciudades que pueblos sumidos en la miseria, miseria de la cual sus pobladores buscan escapar a través de la emigración. Sin embargo no son los únicos en migrar, como veremos, los movimientos poblacionales en la Huasteca tienen motivaciones distintas.

## **II.2 Momentos y tipos de la emigración huasteca**

Para Ana Bella Pérez Castro, los movimientos poblacionales en la historia de la Huasteca deben ser nombrados de diferente manera de acuerdo al contexto y la diversidad de sus causas. En un primer momento, considera la movilización realizada por un pueblo entero, por causas que se desconocen. Este es el momento de la <<diáspora maya>>, por el cual la Huasteca se convierte en:

“lugar de inscripción de historias y tradiciones, tierra de deidades y de los antepasados, recinto sagrado, repertorio de geosímbolos, reserva ecológica, bioambiental, patrimonio valorado, referente de la identidad de los habitantes huastecos” (Pérez Castro, 2009:225).

Se trata de una probable dispersión geográfica; a través de un *andar* largo de todo un pueblo que se escindió del tronco macromayense, por tierras lejanas y diversas, hasta llegar a las tierras en las que se asentaron.

EL siguiente tipo de movimiento poblacional es el momento de las <<movilizaciones forzadas>>; “la acción que un grupo emprende contra la voluntad de otro a través de la deportación y las reubicaciones de pueblos” (Ibid, 225) Se trata de la etapa de la llegada de los españoles, que se traduce en el intenso despoblamiento de la región por epidemias y por la trata descomunal de esclavos hacia las Antillas a cambio de ganado, sobre todo en tiempos del Nuño de Guzmán, gobernador de la provincia del Pánuco hacia 1526. Se debe agregar además la huida de los indios hacia los montes para evitar la captura y, más adelante, un nuevo movimiento poblacional obligado con las congregaciones de pueblos.



Pueblos ancestrales enteros fueron forzados a congregarse dejando sus tierras, lugares sagrados y a sus muertos, de acuerdo a los intereses de los conquistadores.

El tercer momento es el más complejo. Tiene que ver con la decisión “voluntaria” de uno o varios hombres de salir de sus comunidades en busca de mejores ingresos para superar su condición de pobreza. Pérez Castro considera que es a partir del siglo XIX cuando, entre los teenek, se dan desplazamientos como resultado de la pobreza en el campo. Sin embargo se trata de desplazamientos temporales, pues el ciclo concluye con su regreso. Así, tratando con las variables de “tiempo” y “distancia”, más la “decisión de uno o varios hombres”, plantea que se está frente el fenómeno propiamente de la <<migración>>.

Como siguiente etapa, dentro del tercer momento nos encontramos con las migraciones en el México moderno. Ellas se explican a partir de los procesos sociales ocurridos tanto en la Huasteca como en todo el país con la instauración del Estado moderno, entre 1850 y 1870; tiempos de la República liberal. Para la Huasteca, el siglo XIX fue el tiempo de las

grandes haciendas, sustentadas sobre la explotación de la mano de obra de indígenas que provenían tal vez de comunidades vecinas; mano de obra que se desplazaba por ciertos periodos de tiempo. Es marcado también por el inicio de la mano de obra asalariada con la explotación mineral y de papel (Pérez Castro, op.cit.)

De manera que este periodo de modernización del país, fue el origen del desplazamiento de campesinos con y sin tierra en busca de una mejora en sus condiciones de vida. Surgen también otros movimientos migratorios con motivo de las obras de construcción de las vías del ferrocarril: en las líneas del estado de Hidalgo a la Ciudad de México y de Tampico hacia Aguascalientes. Pero el desplazamiento de mano de obra no fue tan intenso entonces como lo fue en los inicios del siglo XX, con el descubrimiento de los yacimientos petrolíferos en la Huasteca. Con las perforaciones de pozos en Ébano San Luis Potosí, y en Tampico Tamaulipas, la extraordinaria demanda de trabajo atrajo mano de obra indígena y mestiza de la región y de otros estados. Gustavo Ramírez Castilla señala desplazamientos poblacionales significativos hacia el



primer tercio del siglo XX, a la par del desarrollo urbano e industrial en Poza Rica, Tampico, Álamo, Ciudad Valles y Tuxpan.

“Posteriormente, la Ciudad de México empezó a ser el principal polo de atracción y, en la actualidad, es donde se concentra el mayor número de huastecos fuera de la región”

(Ramírez Castilla, 2008:189)

A partir de aquí, las migraciones se relacionan inevitablemente con la demanda laboral. Ciertos factores delimitan los lugares de destino y la temporalidad, como la edad, el género, la condición social, el nivel educativo y otros. Por lo que son cuatro los tipos de emigraciones huastecas identificadas, todas ellas migraciones laborales: 1) la que sale hacia otros campos agrícolas, 2) la migración a las ciudades, 3) la migración dirigida a emplearse en las industrias, en los nuevos campos petroleros y en las maquilas de la frontera y por último, 4) las migraciones que dejan el campo propio para emplearse en el campo estadounidense.

Con respecto al primer tipo de migración, ésta es consecuencia de la pobreza, la falta de tierras, el caciquismo y en general, el descuido del

campo. Ella fue propiciada además por la construcción de las carreteras México-Ciudad Valles-Nuevo Laredo, México-Tuxpan-Tampico y finalmente, la vía corta México-Pánuco-Tampico que cruza Atotonilco y Huejutla, hacia 1970. Reducido el aislamiento regional, se facilita el desplazamiento de campesinos a los centros de demanda de mano de obra en San Luis Potosí, Veracruz e Hidalgo y más adelante Tamaulipas y Guerrero; para distintas cosechas. Se trata de migraciones temporales, a través de contratos.

El segundo tipo de migración, hacia las ciudades, se da al inicio de los años setenta; la Ciudad de México fue un destino muy atractivo. Se fueron conformando redes sociales y familiares que, junto con las oportunidades de empleo, dieron pie a desplazamientos mayores. Es en este tercer momento y en este tipo de migración (primordialmente laboral) en la que tiene cabida el fenómeno de estudio; puesto que la gran mayoría de los informantes dicen tener alrededor de 30 ó 35 años de residencia en esta ciudad.

En este punto, no podemos dejar de mencionar la migración como estrategia para la reproducción de la economía familiar y de mera



supervivencia entre las comunidades de la huasteca hidalguense, veracruzana y potosina para las que el movimiento revolucionario no trajo cambios sustanciales en la estructura agraria y política ni en las formas de explotación semifeudales del sistema hacendario. De acuerdo con Agustín Ávila (1990), incluso en la década de los setenta, existían en las comunidades más aisladas hacendados a los que la Revolución no logró remover. Se trata de comunidades en la sierra alta y media: la zona de Chicontepec (Veracruz) y Atlapexco, Huautla, Yahualica, y Xochiatipan, y otras comunidades en la sierra media-baja de Hidalgo; Huautla, San Felipe, Jaltocán, Huazalingo, entre otras. En estas comunidades, la lucha por la supervivencia se valió de la migración como medio de auxilio y supervivencia ante la terrible opresión y explotación caciquil. Así, la migración aumenta de manera importante sobre todo a partir de la construcción de la carretera México-Tampico vía Huejutla. A partir de ello, la disputa por las tierras para la ganadería extensiva provoca nuevos despojos en tierras comunales. Al abrirse enormemente el mercado para el comercio de carne bovina, la explotación mano de obra y del trabajo campesino pasa a segundo

término para los caciques. Lo que ahora necesitaban eran tierras y no tanto la mano de obra campesina que, para la ganadería, se requiere por periodos muy cortos. De manera que, al dejar de ocupar a los campesinos como jornaleros durante todo el año y agudizarse el despojo de tierras, las comunidades son llevadas al límite de supervivencia. Surgen entonces estrategias comunitarias de sobrevivencia, como la migración como medio para obtener ingresos del exterior. Así, se establecieron centros de trabajo externo cuyo funcionamiento recrea las relaciones comunitarias en los lugares de destino. Como ejemplo, Ávila menciona la comunidad hidalguense de Coacuilco que controla el mercado de trabajo doméstico en la zona circundante a la Villa de Guadalupe. Entre los migrantes de esta comunidad, existe un sistema de bolsa de trabajo informal, a través de contactos. Ávila observa también, hacia finales de la década de los ochenta, el desarrollo de un sistema de ayuda mutua y solidaria en la que incluso se organizan para viajar juntos y evitar asaltos, aprehensiones y agresiones diversas. “Además cuentan con un parque público al que han convertido en sitio de reunión dominical que les permite estar al tanto de





todas la noticias de la Huasteca, y operar en amplia reunión la bolsa de trabajo informal” (Ibíd., 35).

La migración en este periodo raramente fue familiar sino más bien individual. Aunque nosotros encontramos matrimonios que migraron siendo jóvenes, sin hijos o con hijos pequeños, ellos provienen de la huasteca tamaulipeca, potosina y veracruzana. En cuanto a las zonas serranas de Hidalgo y Veracruz, según hemos visto, hombres y mujeres jóvenes fueron los que salieron de sus comunidades con la misión de enviar remesas para el sostenimiento de sus padres y/o hermanos. Los varones se emplean mayormente en la construcción, mientras que las mujeres, según hemos visto, llegan a trabajar en el servicio doméstico.

En este contexto, otras ciudades también atrajeron mano de obra huasteca, como Guadalajara y Monterrey; e incluso ciudades más cercanas y más pequeñas, como Poza Rica, Tampico o Pachuca.

Volviendo a los tipos de de la emigración huasteca, tenemos aquella dirigida a emplearse en las industrias. Ocurre cuando, a fines del siglo XX, surgen nuevas oportunidades laborales con la reconfiguración de la refinería de Ciudad Madero, Tamaulipas. Sin embargo se trató de

empleos temporales que terminaron tras la llegada de mano de obra asiática (Pérez Castro, op.cit.). Es entonces que la instalación de maquiladoras en la frontera norte -que obedece a la segmentación de los procesos productivos- surge como nueva fuente de trabajo para la mano de obra huasteca.

Hacia los años noventa, la migración huasteca hacia las ciudades, incluida la Ciudad de México, experimenta un decremento, según se detallará en el siguiente capítulo. El nuevo punto de atracción, sobre todo entre los jóvenes, fueron los Estados Unidos. Entramos en el cuarto tipo de emigración huasteca: los tiempos de las migraciones transnacionales. A través de las redes familiares, de amistad y paisanaje, los emigrantes huastecos solventan los gastos y aseguran el lugar de llegada y apoyo para conseguir trabajo. Un destino importante es Carolina del Norte, E.U. en donde se demanda mano de obra para la cosecha de tabaco, camote, pepino y árboles de navidad, entre otros.

Hasta aquí, Pérez Castro apunta que los movimientos poblacionales descritos son parte de complejos procesos sociales, motivados por



diversos intereses. A esto se enfrentan tanto los migrantes como los que se quedan, a través de diversas prácticas y creencias que conforman sus simbolismos (Pérez Castro, 2007c). Estas formas simbólicas les permiten enfrentar el fenómeno en cuestión: la migración que “...encierra una gran multiplicidad de situaciones y dimensiones, como lo son las causas que las provocan, su carácter cuantitativo, los factores, la temporalidad, el destino” (Pérez Castro, 2009:248).

Como resultado se observan fenómenos variados y a veces paradójicos. En el caso de la Ciudad de México, aunque sea posible vislumbrar un proceso de aculturación entre los huastecos que aquí habitan, “no por ello pierden su identidad, sino que tiende a darse una recomposición adaptativa. Incluso, tienden a reactivar su identidad mediante procesos de exaltación regenerativa. Estos es, explayan sus prácticas, creencias y tradiciones culturales.” (Pérez Castro, 2011).

La migración hacia la capital observa también momentos y actores diversos. En el siguiente capítulo trataremos de describirlos con el fin de

aproximarnos al momento específico en que se inscribe el fenómeno que nos ocupa: la inmigración huasteca a la Ciudad de México.



### III. La inmigración a la Ciudad de México

La cuenca de México ha sido escenario de movimientos poblacionales desde tiempos prehispánicos. Incluyendo diásporas y movilizaciones forzadas, a través de las etapas de conquista e independencia su configuración espacial y poblacional involucra a múltiples grupos de origen, cultura e identidad distintos. Sin embargo, son los movimientos motivados por la búsqueda de mejores ingresos y para superar las condiciones de pobreza los que interesan en este trabajo. Aquellos que se configuran con las variables de tiempo, distancia y la decisión “voluntaria” que nos permiten hablar ya de un fenómeno migratorio, según se ha visto en capítulo anterior. Y ellos inician a partir del siglo XIX, terminada la guerra de independencia.

Es entonces cuando por decreto se separa la Ciudad de México del Estado de México (Pérez Ruiz, 2005), y se establece el Distrito Federal para ser sede de los poderes de la nueva federación. Tomando como centro la Catedral, se delimita su territorio a dos leguas de radio. Para entonces las inmigraciones fueron constantes pero no significativas;

comienza la llegada de europeos no españoles. Hacia 1856, las leyes de desamortización determinan un cambio drástico en el régimen de propiedad de la tierra y sus usos, dando lugar al establecimiento de industrias y con ello, el aumento en la inmigración de europeos principalmente franceses e ingleses (Ibídem, 236). La población aumenta y la ciudad comienza a reflejar una mayor diversidad económica y laboral. El aumento de los sectores medios propició la creación de nuevas colonias y con la proliferación de las industrias, también surgieron colonias para la población obrera y pobre. Hacia el porfiriato, la distribución espacial en la ciudad dejó de ser del tipo colonial, de segregación étnica y tomó el carácter de una estratificación clasista. Por su parte las clases altas, que ya habían comenzado a abandonar el centro de la ciudad, sobre todo a partir de la construcción del castillo de Chapultepec, construyeron un nuevo barrio de élite a lo largo del Paseo de la Reforma. En el centro quedaron las antiguas y derruidas casonas coloniales, que se convierten en vecindades para la población marginal, como es el caso de la Merced (Oehmichen, 2005). El área urbana de la ciudad continúa el crecimiento iniciado desde la restauración de la



República y para la etapa porfirista, se había quintuplicado a costa de las antiguas haciendas, ranchos y barrios indios (Pérez Ruíz, 2005:237). En el deseo porfirista de reflejar un México moderno, se propiciaron las inmigraciones europeas y se conformaron los primeros asentamientos europeos no ibéricos: los inmigrantes provenían de Francia, Italia, Irlanda, Inglaterra y Alemania.

Al inicio de la Revolución, en los pueblos del sur de la ciudad vivían ya inmigrantes que habían sido expulsados de sus lugares de origen debido a la violencia y la carencia de empleo (González Pozo, 2006). A ellos se unen nuevas oleadas de campesinos que provenían de los estados de México, Morelos y Guerrero. Durante el gobierno de Obregón, demandaron tierras en el Distrito Federal aumentando la diversidad y dando a los pueblos un nuevo carácter más campesino que indio. Como resultado de la lucha por la tierra, algunas haciendas y tierras nacionales se habían repartido en ejidos. Aunque el crecimiento urbano continuó a costa de las propiedades rústicas que se fraccionaron y vendieron para construir nuevas colonias. El arribo de población campesina inmigrante continúa durante los primeros años de vida independiente, y se ve aún

más favorecida con la construcción de carreteras que facilitaron el acceso a las zonas urbanas, industriales y comerciales de la ciudad. Hacia 1929, se crea el Departamento del Distrito Federal dependiente del ejecutivo y se divide en delegaciones. La población de los antiguos pueblos indios tomó un nuevo estatus social y económico, modificándose también sus identidades; de autoadscripción a un pueblo particular toman ahora una nueva identidad civil como mexicanos, producto del proceso de construcción del México independiente.

A partir de los años treinta, con el desarrollo urbano, industrial, comercial y de servicios, la Ciudad de México se convierte en gran centro de atracción. Al aumento demográfico natural se unen los procesos migratorios, ahora más intensos. La fisionomía de la ciudad se transforma vertiginosamente y el crecimiento urbano alcanza los municipios del Estado de México. Con el modelo de sustitución de importaciones, el desarrollo de la industria a costa del desarrollo agrario, genera una fuerte demanda de mano de obra y reduce drásticamente la presencia indígena y campesina de la capital. Surgen nuevas zonas





habitacionales, tanto para la clase obrera como para las élites y la burocracia.

Para 1940, el desarrollo urbano siguió hacia el Paseo de la Reforma pero también hacia Tacubaya y Tacuba. Continúa hacia el sur, siguiendo eje de la avenida Insurgentes, donde se construyen casas habitación. La nueva zona de élite de entonces se construyó en las Lomas de Chapultepec. Hacia 1960, el crecimiento urbano alcanza la zona de la Villa de Guadalupe y Azcapotzalco al norte, avanzando al sur de acuerdo al trazo de la calzada de Tlalpan y expandiéndose hacia Iztacalco e Iztapalapa al este, hacia Tacubaya y San Ángel al oeste y hasta Coyoacán al sur. Las inmigraciones y nuevas clases proletarias se fueron asentando en antiguos barrios del norte y en nuevas colonias populares hacia el vaso de Texcoco. Para 1970, la Ciudad de México se divide en las 16 delegaciones políticas actuales. Hasta entonces, el crecimiento urbano afectó localidades no urbanas, sobre todo en la construcción de nuevas vialidades como el periférico y grandes obras como Ciudad Universitaria. Todo esto modificó la estructura interna de los asentamientos de la ciudad, pues una buena parte de la población urbana fue expulsada hacia

los pueblos vecinos o hacia laderas y cerros, invadiendo o adquiriendo terrenos agrícolas de forma ilegal. Pero las zonas rurales también fueron invadidas por las clases altas, que construyeron grandes residencias hacia las áreas boscosas del sur de la ciudad.

Hacia la década de 1980, la crisis del modelo de importaciones derivó en una reestructuración de la industria en el Distrito Federal y los sectores terciario y financiero tienen su auge, a lo que se une la expansión de la industria de la construcción y el aumento de la economía informal debido en gran parte a las inmigraciones que habían dejado de ser absorbidas por la industria. Estas transformaciones afectaron los movimientos migratorios a la Ciudad de México pues ésta dejó de ser el único punto de atracción laboral. Otros puntos de destino toman mayor importancia, en especial las ciudades fronterizas del norte.

A partir pues de la década de los ochenta, se observó una disminución en la intensidad de la inmigración a la Ciudad de México. A través de los resultados de la primera Encuesta Nacional de Migración en Áreas Urbanas (ENMAU), levantada por el Consejo Nacional de Población



entre agosto de 1986 y julio de 1987 (Cantú, 1990)<sup>9</sup>, se comprueba que el volumen mayor de migrantes internos sigue llegando a la capital, pero igualmente se observa un decremento con respecto a la década anterior, según María Eugenia Negrete, “Los datos de la primera ENMAU corroboran este hecho, por lo que un primer aspecto a destacar es que los flujos de migrantes a la Ciudad de México han tendido a desacelerarse en la década reciente” (Negrete, 1990:642). En su análisis, Negrete identifica varios fenómenos de particular interés para esta investigación. El primero de ellos es que, si bien la ENMAU reflejó para la Ciudad de México la menor tasa de migración entre las ciudades encuestadas, aclara que se debe al tamaño de su población y a su crecimiento natural, por lo que la proporción de migrantes respecto a los nativos es menor, con lo que pronostica que “el impacto directo e indirecto de la migración sobre la dinámica de crecimiento de la ciudad seguirán, por un buen tiempo,

---

<sup>9</sup> La ENMAU se realizó en tres etapas: la primera, que se llevó a cabo durante el tercer trimestre de 1986, se levantó en la zona metropolitana de la Ciudad de México; la segunda durante el primer trimestre de 1987 en las ciudades de Guadalajara, Monterrey, Puebla, Chihuahua y Veracruz; y, la tercera y última, se aplicó durante el segundo trimestre de 1987 en las ciudades de León, Torreón, San Luis Potosí, Mérida, Orizaba, Tampico, Tijuana, Nuevo Laredo, Juárez y Matamoros. La información proviene de 31,816 hogares, localizados en los 16 núcleos urbanos en muestra. Fueron registrados datos de aproximadamente 150 mil individuos, representativos de las poblaciones totales de las ciudades y áreas metropolitanas en estudio, en las cuales residía aproximadamente el 35% de la población total del país y alrededor del 70% de la población urbana.

siendo muy significativos” (Ibid, 643). El siguiente fenómeno tiene que ver con el origen de los migrantes. Al respecto señala que aunque los lugares de origen son sumamente variados, la mayoría proviene tradicionalmente de los estados del centro: los más cercanos a la capital, que están densamente poblados y en los que predomina la agricultura de tipo tradicional. Sin embargo detecta cambios en el orden de expulsión de las entidades y apunta que Puebla, Oaxaca y Veracruz habían aumentado significativamente su proporción de migrantes en la capital. En contraste, las entidades que habían enviado población en proporciones importantes habían descendido en importancia como fuentes expulsoras hacia la Ciudad de México, entre ellos Michoacán, Jalisco y Guanajuato. También menciona particularmente al estado de Hidalgo, que mantuvo una participación constante, para llegar a una conclusión importante:

Estos datos nos sugieren que en el panorama de disminución de la importancia de la migración hacia la capital, los originarios de las zonas rurales cercanas siguen prevaleciendo mientras que los flujos que provienen de regiones un poco más alejadas son menos intensos, al ser afectados por la atracción de otros destinos urbanos que se presentan como alternativos (Ibid, 646).



En términos generales, la ENMAU arroja que, a partir de la década de 1980 los flujos migratorios a la Ciudad de México disminuyen. El origen de los migrantes es aún principalmente rural; la mayoría son jóvenes con bajo nivel de escolaridad provenientes de las entidades más cercanas a la capital. Otro aspecto que sobresale es el aumento de la emigración desde la Ciudad de México hacia otras ciudades de mediano tamaño (migración urbana-urbana).

Aunque en esa tendencia descendiente hay excepciones. Es posible apreciar cómo durante la década 1980, la llegada de migrantes a la Ciudad de México provenientes Puebla y Veracruz -estados integrantes de la región huasteca- aumentó para alcanzar los primeros lugares y, en el caso de Hidalgo se mantuvo constante. Esto se relaciona con los datos empíricos recabados durante esta investigación, pues observamos que los tiempos de residencia de nuestros informantes en la Ciudad de México es, en promedio, de treinta años.

A pesar de estos casos excepcionales, para el 2005 la evolución de la migración a la Ciudad de México continúa siendo decreciente, de

acuerdo con los datos censales de 1995, 2000, y 2005<sup>10</sup>. La gráfica siguiente presenta la tendencia migratoria estatal hacia el Distrito Federal (población de 5 años y más) entre estos quinquenios:

Gráfica 4



Fuente: INEGI, I Censo de Población y Vivienda 1995, XII Censo General de Población y Vivienda 2000, II Censo de Población y Vivienda 2005.  
(Elaborado por Rosa Linda Ramírez)

Según el II Censo de Población y Vivienda 2005, la procedencia de los migrantes a esta ciudad fue 38% del Estado de México, 9% de Veracruz,

<sup>10</sup> Al tiempo de esta investigación, no fue posible acceder a los resultados del censo de 2010.



8% de Puebla, 6% de Oaxaca y 4% del estado de Hidalgo; el 35% restante corresponde al resto de las entidades.

Entre 2000 y 2005, 2.4 millones de personas cambiaron su lugar de residencia de un estado a otro. De ellos, el 7.8% llegaron al otrora Distrito Federal, siendo superado solamente por el Estado de México que captó el 17.3%. En contraste, tanto en 2000 como en 2005, el Distrito Federal fue la entidad con el mayor número de emigrantes: 780 mil y 491 mil respectivamente. Es decir, una quinta parte del total de personas que cambiaron su lugar de residencia procedían del Distrito Federal.

Hasta aquí se hace necesario revisar los procesos migratorios y la distribución, organización y ocupación de los migrantes indígenas y no indígenas en la ciudad.

Los flujos migratorios a la Ciudad de México provienen de entidades que se caracterizan por poseer una población rural densa, integrada sobre todo por mestizos, con bajo nivel de escolaridad e incluso, algunos de ellos son analfabetas. Por lo general enfrentan graves problemas locales de producción debido al descuido en el que se encuentra el agro en sus

regiones, padecen de carencia de tierra, de agua, servicios, comunicaciones y recursos con financiamientos y créditos. Se trata de campesinos tradicionales eficientes, pero que no pueden competir contra la agricultura mecanizada y la agroindustria que predomina actualmente. Son de muy bajos ingresos por lo que ven en las grandes ciudades una oportunidad de conseguir un trabajo que, aunque sea mal pagado, probablemente será mayor que sus escasos ingresos como campesinos, y más seguros. Además, en la capital tienen acceso a educación gratuita para sus hijos, servicios médicos y otros servicios a los que en su tierra no pueden acceder tan fácilmente (González Pozo, 2006).

Pero los que migran no siempre son los más necesitados. Entre los inmigrantes a la Ciudad de México también se observan personas que provienen ciudades medias o pequeñas, no precisamente rurales: “Esta gente tiene generalmente una mejor educación y otras habilidades: suelen ser artesanos, trabajadores industriales, empleados o microempresarios, algunos incluso son profesionistas; pero éstos forman minorías entre los inmigrantes” (Ibid, 34).





Con respecto a los indígenas, “no existe un patrón único de migración así como tampoco una sola manera de insertarse y vincularse a la ciudad” (Pérez Ruiz, 2005:244). Se trata de una ciudad multiétnica en la que residen, hacia 2000-2005 alrededor de 300 000 indígenas de los diversos grupos etnolingüísticos del país, sobresaliendo por número los nahuas, con 37 450 miembros, los otomíes, con 17 038, los mixtecos con 16 336 y los zapotecos con 14 150. Por otro lado no deben olvidarse a los habitantes de los pueblos y barrios tradicionales nahuas, entre ellos Milpa Alta, Xochimilco y Actopan, pese a que sus habitantes no se identifican como indígenas por considerarlo despectivo (Pérez Ruiz, 2005).

Frente a esta diversidad, no es posible generalizar las estrategias adaptativas usadas por los migrantes indígenas en la capital, puesto que cada grupo ha desarrollado su modo particular de adaptarse a la vida urbana. Quizá lo único que tengan en común es que, entre miembros de un mismo grupo o de una misma comunidad siempre tienden a reunirse, asociarse y organizarse:

La estancia en la ciudad...propicia y fortalece no sólo las identidades comunitarias, sino que en ocasiones facilita que

se generen procesos de identificación más amplios, que incluyen a los habitantes de una misma lengua, pero de comunidades diferentes e incluso distantes, con los cuales se comparten rasgos culturales que propician la generación de identidades más abarcativas, que entre otras cosas, amplían las redes de solidaridad y ayuda mutua, permiten una mejor defensa de sus intereses y les dota de una mayor capacidad de negociación con autoridades. En estos procesos el ámbito ritual, ceremonial y festivo desempeña un papel fundamental (Pérez Ruiz, 2005:251)<sup>11</sup>

Por ejemplo, un caso notable es el los mazahuas que residen en esta capital. Cristina Oehmichen señala los orígenes de las migraciones provenientes de dos comunidades, hacia 1930-1950 en el caso de San Antonio Pueblo Nuevo, municipio de San Pedro del Progreso, Estado de México; y hacia 1940, en el caso de Crescencio Morales, en Zitácuaro, Michoacán; con un aumento hacia finales de 1960 debido a factores económicos, demográficos y ambientales (Oehmichen, 2000 y 2005).

Desde sus inicios, la autora describe cómo los miembros de estas

---

<sup>11</sup> Aquí, la autora pone una nota al pie para aclarar que está de acuerdo con la definición de identidad de Giménez 2000; es decir, la identidad social como un conjunto de repertorios culturales interiorizados por medio de los cuales los actores sociales demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás en una situación históricamente determinada y socialmente estructurada.



comunidades tenían como destino La Merced y sus alrededores, puesto que ahí se encontraba la central de abastos de la ciudad y la terminal de autobuses foráneos. Empleándose como cargadores, macheteros etc. y las mujeres en la venta de comida, aquellos primeros emigrantes rurales, mazahuas y de otras etnias, se encontraron frente al muy diferente y hostil medio urbano. Sin embargo, los mazahuas afrontaron la incertidumbre en aquellos primeros años; “Las fuerzas agregativas del grupo y sus agentes permitieron a los mazahuas afrontar el tránsito a la ciudad y evitar al mismo tiempo la desagregación grupal y caer en una situación de anomia” (Oehmichen, 2000:334).

Así, al pasar de los años los mazahuas han incorporado la migración rural-urbana a su imaginario social y a su estilo de vida. Extensas redes de parientes en la ciudad, favorecieron la consolidación de la emigración como la opción de vida a futuro, sobre todo en el caso de las mujeres. Ellas, han hecho del comercio en la vía pública y del trabajo doméstico – dependiendo de cual comunidad provengan- sus principales ocupaciones. A las mujeres de San Antonio, casi por completo dedicadas al comercio

ambulante, se han unido también mujeres de otras comunidades mazahuas, como Crescencio Morales:

Estas dos comunidades, antes distanciadas por la geografía regional y por las fronteras municipales y estatales, han tenido en la ciudad el lugar de reencuentro, en un proceso que les ha permitido identificarse en determinados contextos como un solo grupo debido a que comparten la lengua (Ibíd, 337).

Además de la lengua, el atuendo es otro elemento que es usado selectivamente por los mazahuas en la ciudad. Ambos son usados como símbolos para expresar su autoadscripción y su uso es indispensable para que puedan ser considerados miembros legítimos de la comunidad, en determinados contextos. Si bien, se evita su uso para poder pasar desapercibidas, como mecanismo de defensa ante insultos y agresiones,

...en los contextos en los que es necesario actuar como grupo y confrontarse con otras identidades, emplean el atuendo mazahua como marca de distinguibilidad[...]Lengua y atuendo adquieren así una nueva funcionalidad en la ciudad (Ibíd, 339).



Los mazahuas han tenido que hacer cambios adaptativos con el fin de no perder su identidad distintiva. Y constituyen un ejemplo interesante puesto que, de manera similar a como ellos han experimentado presiones diversas que los han conducido a implementar dichos cambios manteniendo su identidad distintiva, el grupo de inmigrantes huastecos objeto de este trabajo, han atravesado por fenómenos diversos desde su llegada a esta ciudad. Aunque con singularidades y obvias diferencias entre ambos grupos. El siguiente apartado está dedicado a la descripción y reflexión sobre esas singularidades.

### **III.1 Inmigración huasteca a la Ciudad de México**

Según se apuntó en el capítulo anterior, la movilización de la población huasteca que ocupa este trabajo se inscribe en el momento de la migración a las ciudades, principalmente por razones laborales y como estrategia de sobrevivencia de algunas comunidades ante la opresión y explotación caciquil. Fue al inicio de los años setenta cuando hombres y mujeres, salen a buscar ingresos para complementar la deteriorada

economía en sus hogares. La mayoría con sólo la educación básica, llegan a la capital a trabajar, los hombres como albañiles y las mujeres en el servicio doméstico. Con el tiempo algunos progresan y se convierten en comerciantes. Estos jóvenes formaron sus familias ya establecidos en la ciudad; con personas de otros estados o con capitalinos. La Ciudad de México se convierte así en el espacio preferido para emigrar. (Pérez Castro, 2011)

En el caso de nuestros informantes, algunos migran siendo matrimonios jóvenes que se instalan en viviendas rentadas o en casa de algún familiar. En estos casos es el hombre el motor del desplazamiento, quien viene a trabajar mientras que la mujer que lo ha seguido, se queda en el nuevo hogar u ocasionalmente trabajando en el pequeño comercio, vendiendo comida o lavando ajeno.

Un caso particular es el de los músicos huastecos que, aunque se inscribe igualmente en este segundo tipo de migración tiene sus inicios unas décadas antes. Al respecto, Lizette Alegre señala que en el contexto del México posrevolucionario, cuando surge la necesidad de convocar a la



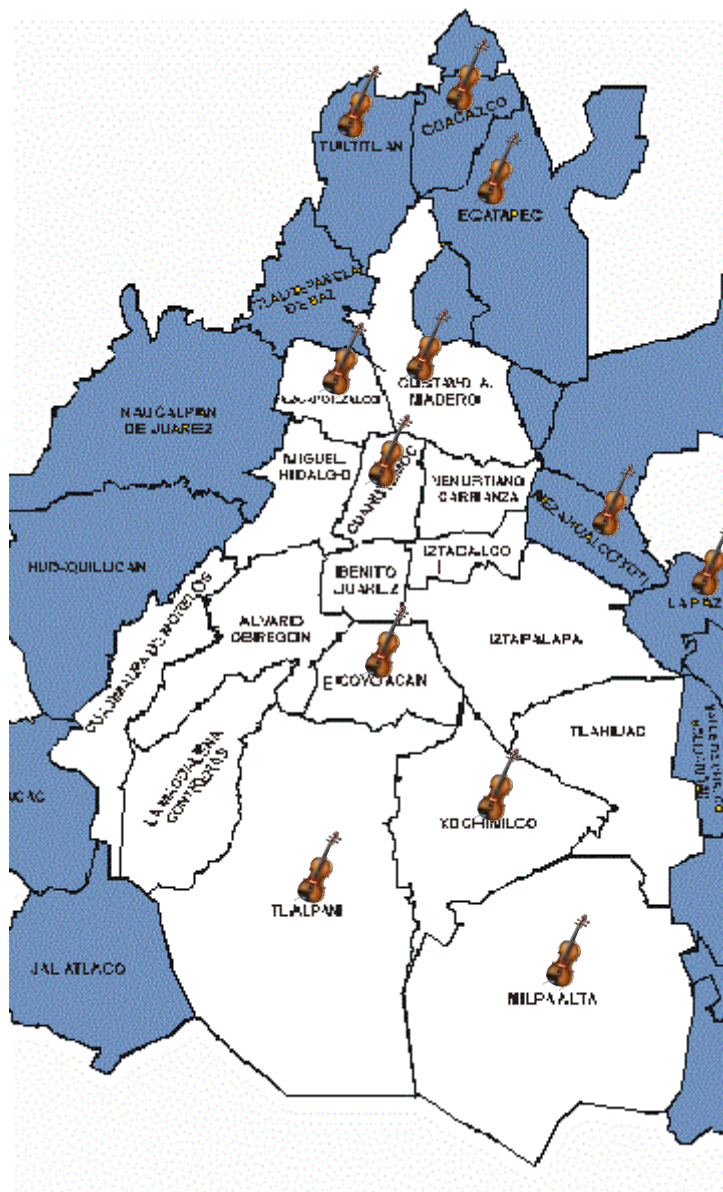
unidad nacional, un importante número de músicos regionales es atraído a la capital. Por esos años, el uso de símbolos identitarios -y en especial de símbolos musicales- de identidad nacional, permitió integrar diversas tradiciones regionales en un mismo sistema que se guiaba por los códigos de la música urbana. Así, se homogeneizaron géneros de regiones diversas bajo un modelo de canción. En este proceso, la radio tuvo un papel primordial al difundir las canciones. “El poder difusor de la radio atrajo grandes cantidades de músicos a la Ciudad de México, quienes buscaban en este medio una oportunidad para elevar su nivel de vida y alcanzar popularidad” (Alegre, 2006:226).

En conjunto, dentro de este movimiento poblacional, fueron de suma importancia las redes de parentesco. En esta migración fue un factor favorable el que los individuos idealizaran a la ciudad como una fuente segura de trabajo. Ello fue el motor para mayores desplazamientos. Hacia 1995-97 el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática registró 1,157 huastecos (teenek) que habitaban en la ciudad (Pérez Castro, 2011).

En este punto es necesario precisar quiénes son y dónde se encuentran los sujetos sociales de este estudio.

Región de múltiples situaciones socioeconómicas, como ya se ha apuntado, la Huasteca expulsó en las últimas cuatro décadas del siglo XX, individuos con igual multiplicidad de motivaciones y aspiraciones. En general, emigraron en busca de una mejor calidad de vida. Entre ellos se encuentran los sujetos de estudio. De acuerdo con los datos de campo, ellos se encuentran distribuidos en siete de las 16 delegaciones del Distrito Federal pero también en por lo menos ocho municipios de la zona metropolitana. Estos últimos fueron considerados en este estudio puesto que su llegada y lugar de residencia originalmente fue el Distrito Federal. A través de los años, fueron estableciendo sus viviendas conforme fueron obteniendo créditos, con los ahorros familiares etc. Fue como muchos de ellos se asentaron en los municipios conurbados. Sin embargo son miembros activos del grupo y asiduos asistentes a cada fiesta. En el mapa de la página siguiente se presentan las delegaciones y municipios en los que se encuentran asentados los informantes, marcados con un pequeño violín.





De esta manera, A lo largo del trabajo de campo, se identificaron aproximadamente 80 familias en las cuales, el padre, la madre o ambos, son inmigrantes huastecos. Se trata de personas que asistieron a más de una de las celebraciones durante las cuales desarrollamos nuestras entrevistas y observaciones. Se presentan los datos de su origen y lugar de residencia actual en el anexo II de este trabajo. Entre ellos, no se desarrolló ningún sistema de organización laboral o para la consecución de vivienda que involucrara a más de un grupo familiar. La migración se dio a través de redes familiares de apoyo que no se extendieron más allá de los familiares cercanos: hermanos, primos, tíos. La causa primordial fue la búsqueda de un trabajo estable. Algunos también llegaron buscando mejores opciones de estudio. Y como lo mencionamos, entre las mujeres es frecuente que manifiesten como motivo de emigración de sus comunidades de origen, el matrimonio: *Yo me vine chiquilla para acá, porque me casé y mi esposo me trajo a vivir al D.F.:* Sra. Ignacia Hernández, originaria de Xilitla, S.L.P. Nos cuenta la señora Ignacia que cuando llegó se sentía deprimida y sola. Ella y su esposo no tuvieron hijos. Después hizo amigas entre las vecinas y empezó a dedicarse a la



venta por catálogo. Fue como se distrajo y conoció a más gente. Manifestó que le gusta asistir a las *huapangueadas* para ver a sus paisanos y alegrarse con la música. Por otro lado, encontramos también quien vino de visita y decidió quedarse a probar suerte: *Tenía unos primos acá. Vine a conocer y me quedé. Me gustó pues...la ciudad y todo lo que se podía hacer aquí*: Sr. Javier Cruz, originario de Tamuín S.L.P. El señor Javier contaba entonces con 18 años y recién había terminado el bachillerato. Se incorporó pronto como empleado en una fábrica de muebles de madera. En uno de sus viajes a Tamuín se reencontró con quien ahora es su esposa y le propuso venir a vivir con él a la capital. Pero a la muchacha no la dejaban venir sino era casada así que contrajeron nupcias en Tamuín y después vinieron a la capital. Recientemente celebraron sus bodas de plata con una *huapangueada*.

Tres generaciones de migrantes fueron identificadas. De acuerdo con la clasificación en Oemichen (2005), los de primera generación, entre los 60 y los 80 años; son personas nacidas en la región huasteca que migraron a la ciudad siendo ya adultos. Atravesaron los procesos de socialización y endoculturación en sus lugares de origen. Por lo que

podimos observar, desde su llegada a la ciudad, no sólo no han olvidado sus paradigmas tradicionales sino que le han dado nuevas significaciones a los elementos culturales que los distinguen como huastecos, encontrando en las fiestas las mejores oportunidades de exhibir los elementos más distintivos. Son los primeros promotores de las fiestas y fundadores de algunos tríos, junto con sus hijos. Entre ellos encontramos varios hablantes de las lenguas indígenas habladas en la región.

Los migrantes de segunda generación, con edades entre los 30 y los 50 años, son personas que migraron siendo niños, junto con sus padres, o aquellos que nacieron ya en la ciudad, pero de migrantes de primera generación. Aunque también se registraron jóvenes menores de 20 años. Ellos adquirieron los elementos de socialización y endoculturación ya en la ciudad –al menos en parte- y se han acostumbrado a ver los elementos culturales que aprendieron de sus padres como la <<herencia huasteca>> que consideran como propia, pero que sólo revelan durante las fiestas, en las que hacen uso selectivo de los elementos de su cultura material. Participan del baile y hay algunos que incluso han aprendido a tocar instrumentos huastecos y conformado sus propios tríos. No es muy



común que hablen alguna lengua, aunque sí identificamos algunos casos. Los hermanos Eduardo y Antonio Alonso Ramírez, radicados en Chalco Estado de México, de 17 y 14 años respectivamente, manifestaron no hablar el náhuatl pero sí entenderlo. Son hijos del violinista zontecomatlense don Antonino Alonso Hermenegildo. Los tres forman un trío huasteco en el que el violinista es el joven Antony, quien además ostenta el famoso premio nacional de interpretación de huapango huasteco para niños y jóvenes violinistas.<sup>12</sup> Aprendió a ejecutar el instrumento aquí en la ciudad, con su padre y también con el reconocido maestro Rolando Hernández “el Quecho”, fundador del igualmente famoso trío *Chicontepepec*. Eduardo llegó pequeño a la ciudad junto con sus padres; Antony nació ya en el Distrito Federal aunque, según refiere el joven Eduardo: “...decimos [en sus presentaciones musicales] que nació en Zontecomatlán, pero no, nació aquí.” A estos jóvenes se les nota complacidos al ser escuchados interpretando huapangos y de ser entrevistados. No dudan en mencionar sus logros musicales y la tradición

---

<sup>12</sup> Este premio es otorgado anualmente por la escuela de Laudería del INBA y el municipio de San Joaquín, Querétaro. Puede verse un video de su participación en este concurso, junto a su hermano Eduardo en la jarana y el Sr. Olegario Hernández (originario de Xochiatipan, Hidalgo, integrante del trío *Chicontepepec*, radicado igualmente en esta capital) en la guitarra quinta, en la siguiente liga: <http://www.youtube.com/watch?v=EHN2m377NOA&feature=colike>

*huapanguera* que les antecede. Ambos se encuentran estudiando en su lugar de residencia y coinciden en continuar con su trío para más adelante obtener algunos ingresos de ello, “y andar de gira artística”, añade el joven Eduardo.

Los migrantes de tercera generación, son los de menor número en el grupo: niños, adolescentes y adultos jóvenes de menos de 30 años. Son nietos de migrantes de primera generación, y para ellos, cada fiesta es como el esparcimiento tradicional de la familia. Respetan la tradición de sus padres y sus abuelos y acceden a usar vestimenta huasteca en cada fiesta. Aunque sólo podemos mencionar un par de ellos que también participan del baile. Ya no hablan ni entienden la lengua de sus abuelos.

En la ciudad, este grupo de inmigrantes huastecos se desempeña en diversas ocupaciones; desde trabajadores de la construcción, taxistas y choferes de transporte público, pequeños comerciantes, empleados en el sector privado, empleados en dependencias gubernamentales, maestros de educación básica, hasta microempresarios. Un caso particular es el de la señora Leticia Castillo, originaria de Ocampo, Tamaulipas:



David –*su esposo*- se jubiló y yo comencé a vender antojitos en las *huapangueadas* para sacar algo de dinero. Después hice también *zacahuil* y tamales huastecos...ya me hacían pedidos para fiestas y entonces me mandé hacer unas tarjetitas, pues para rápido dar mi teléfono y me pudieran llamar.

En efecto, la señora *Lety*, como se le conoce en el grupo, ha hecho de la cocina huasteca un negocio familiar que además apreciado y bien visto por los demás miembros del grupo. En él participan su madre y su esposo. Su puesto de comida huasteca estuvo presente en la mayoría de las fiestas huastecas a las que asistimos. Su ocupación en la preparación y venta de platillos huastecos no les impide tomar, de repente, parte en el baile. Y su atuendo es igualmente “a la usanza huasteca”; guayaberas y blusas bordadas, e incluso adquirieron un par de cueras tamaulipecas. Doña *Lety* y don *David* llegaron a la capital provenientes de Ocampo Tamaulipas, a principios de la década de los ochenta, trayendo consigo a sus dos hijos. Don *David* vino a cubrir una vacante para la que fue recomendado por uno de sus hermanos, quien ya se encontraba radicando en la ciudad. Doña *Lety* se dedicó entonces al hogar y al cuidado de sus hijos. Fue hasta que comenzaron a asistir a las fiestas huastecas que

comenzó a cocinar platillos de la región para la venta. Antes sólo lo hacía para su hogar. Ahora es la actividad económica primordial de la familia. Visitamos su casa y pudimos observar un gran horno de piedra y barro, especialmente construido para la hechura del *zacahuil*. Los enseres de cocina son también de barro, con jarrones típicos de Chilililco Hidalgo. También observamos *huilas*<sup>13</sup> pendiendo del techo de la cocina.

Otro caso que no podemos dejar de mencionar, es el del ya citado violinista Rolando Hernández, “el Quecho”; quien, además de conformar el trío Chicontepec, es dueño del restaurante “El Balcón huasteco”, en la Ciudad de México, cerca de la estación del metro Normal. En este establecimiento, se presenta con su trío los fines de semana. Se trata de un local ambientado con fotografías e indumentarias huastecas que cuelgan en las paredes. Cuenta con espacio para zapatear; una pequeña tarima de madera y un templete elevado para su trío y sus ocasionales invitados. En el menú se ofrecen los antojitos huastecos de costumbre: tamales huastecos, bocoles, cecina, etc. Adicionalmente entre semana, en

---

<sup>13</sup> se trata de un disco formado de una rama bejuco (conocido como canastilla) en el que se teje una red de palma. En ciertas comunidades huastecas se usa para guardar la cecina y demás comida fuera del alcance de animales.





ese mismo espacio, imparte clases de ejecución de los tres instrumentos huastecos; violín, guitarra quinta o *huapanguera* y jarana. Su sobrina, la maestra Sonia Hernández, imparte esporádicamente clases de zapateado. Ambos son originarios de Chicontepec, Veracruz. Al preguntarle acerca de los orígenes del “Balcón huasteco”, su propietario nos dijo:

...fue a raíz de un homenaje que nos hicieron...unos paisanos de Zacualpan, Veracruz, aquí en la Ciudad de México y en ese entonces nos comprometimos a impulsar la música huasteca hasta donde más pudiéramos, porque nosotros tocamos música huasteca desde pequeños, desde niños. Entonces nos nació la idea...teníamos este lugar aquí abandonado, como terreno, así sin uso. Entonces decidimos aquí primero hacer *huapangueadas* los domingos...y bueno, pues hemos ido creciendo...siempre viene gente...el trío Chicontepec siempre está...Y tenemos un chef huasteco [...] Vienen muchos huastecos y muchos que no son huastecos pero son de la Ciudad de México: vienen de la *Huasteca chilanguense*, que es aquí. Tenemos la suerte de que se corre la voz. (Rolando Hernández, “el Quecho”, originario de Chicontepec, Veracruz).

Don Rolando nos cuenta que vive en la capital desde 1952, cuando vino a estudiar la secundaria. Toca música huasteca desde los ocho años y la

aprendió en su comunidad de origen. A decir de este violinista, la vida de un *huapanguero* en la Ciudad de México es:

...bonita pero difícil... bonita porque pues tocas... y si encuentras gente que guste de lo que tú haces bueno, para nosotros ya es una ganancia... y difícil porque bueno, mantenerse de la música exclusivamente, de cualquier género musical es muy difícil. Yo me mantengo de la música. Y... le guardo un altar...porque gracias a la música he tenido la oportunidad de conocer muchísima gente... y varios países... setenta y tantos países, desde Estados Unidos, Canadá, Centroamérica, Sudamérica, Europa, Japón, Australia, Noruega, Dinamarca, Francia, Italia [...] Hemos tenido la suerte de ir a concursos mundiales de música folklórica...hemos estado en Chile, en el festival de Viña del Mar...

El caso de don Rolando es excepcional. Es de los pocos músicos, inmigrantes huastecos en la Ciudad de México, que ha logrado dedicarse a la música como modo de vida, a la par de ser microempresario. Debemos añadir que tuvo junto con su trío, una participación en la película mexicana “*Huapango*”<sup>14</sup> cuya calidad y trama es controvertible,

---

<sup>14</sup> Producida en 2004, dirigida por Ivan Lipkies. Supuestamente basada en “Otelo” de William Shakespeare. Llama la atención que en la ficha técnica, figure el nombre del maestro Rolando



pero que refleja su popularidad y liderazgo como *huapanguero* en esta capital.

Con respecto al resto del grupo de inmigrantes huastecos objeto de esta investigación, es posible afirmar que gracias a sus respectivos trabajos, la mayoría de los miembros del grupo pueden llevar un nivel de vida similar al de cualquier capitalino de clase media. Igualmente han alcanzado los niveles de escolaridad promedio en la ciudad. Quizá a esto se deba que no tengan mayor conflicto en sus relaciones con ellos, ni sientan la necesidad de ocultar su origen; muy por el contrario, tratan siempre de resaltar su tradición huasteca. Si bien usan sus vestimentas tradicionales únicamente durante las fiestas, hay quienes procuran usar “algo” diario para que los demás sepan que *no* son capitalinos:

Yo si quiero me visto normal o lo único que puedo es ponerme una camisa blanca y un sombrero, ahí para que me vea *paisanón*, nada más...porque yo soy provinciano (Sr. Moisés Ponce, originario de Jaltocan, Hidalgo,)

---

Hernández sólo en segundo plano y no se mencione al trío Chicontepec. Por otro lado, me parece controvertible puesto que la esencia del huapango (es decir, como motivo de fiesta, alegría, amistad, celebración de la vida, la mujer etc.) no se refleja ni mínimamente en todo el largometraje.

Con 50 años de residencia en la ciudad, *don Moi*, como se le conoce en el grupo, se casó en esta ciudad con una mujer capitalina. Tuvo tres hijos y enviudó hace ya algunos años. Él y dos de sus hijas son asistentes constantes a las *huapangueadas*. Una de ellas, se casó también con un capitalino y éste ha aprendido ya el baile, por lo que siempre acompaña a su esposa a las fiestas. Tienen un pequeño de 6 años al que ya enseñan a bailar.

Según se ha visto, este grupo de inmigrantes huastecos no comparte un espacio de interacción cotidiano en la capital: un lugar de convivencia diaria. No conforman barrios, ni vecindarios étnicos, ni trabajan todos en un lugar específico. No poseen un espacio físico común más allá de aquel en el que se desarrollan las fiestas y que celebran con regularidad. Fuera de ellas no tienen un encuentro diario, no son vecinos. Se trata de un grupo conformado por inmigraciones aisladas de familias de distintas y muy variadas localidades de los seis estados que incluye la región huasteca. Difieren por el momento y motivo de migración. La pregunta entonces es acerca de las razones que los mueven a reunirse, reconocerse



e incluso ayudarse aún fuera de las fiestas. La respuesta tal vez se encuentre analizando las relaciones, vínculos, prácticas y representaciones que han creado dentro del contexto determinado de sus reuniones y que, al identificar las evidencias que las motivan, quizá permitan hablar de una colectividad cultural. Es decir, averiguar si comparten un núcleo distintivo de símbolos y representaciones sociales que estén configurando relaciones de pertenencia entre ellos. En otras palabras, indagar si atraviesan por un proceso intersubjetivo de reconocimiento, a través del cual se recrea una identidad colectiva. A ello se dedicará el siguiente capítulo.





#### IV. Las fiestas huastecas en la Ciudad de México

PATRONATO DE LA CASA DE CULTURA DE TAMAULIPAS, A. C. PRÓXIMOS EVENTOS 2010	
DÍAS	EVENTOS
SÁBADO 29 DE MAYO 18:00 Hrs. Entrada Libre	Presentación del disco de poemas nubes que son hojas <b>Carlos Candiani</b>  Presentación del disco de poemas: <b>nubes que son hojas</b> <small>Carlos Candiani</small>
SÁBADO 5 DE JUNIO Desde las 9:00 Hrs Entrada Libre	HUAPANGUEADA con diversas actividades culturales: Muestra de artes plásticas, de artesanías, gastronómica, música y baile entre otras...  Organizan: EL INSTITUTO TAMAULIPECO PARA LA CULTURA Y LAS ARTES Y EL PATRONATO DE LA CASA DE CULTURA DE TAMAULIPAS EN EL D. F.

Las tarimas de madera, el templete para el trío y las sillas para los asistentes están dispuestas. Se hacen los últimos arreglos al sonido, se ajustan los micrófonos a la altura de los *huapangueros* y de sus instrumentos. Poco a poco han ido llegando los huastecos, vestidos “a la usanza huasteca”: cueras, paliacates, sombreros. Blusas y faldas bordadas. Rebozos, huaraches, botines, morrales...ocupan una silla. La apartan con alguna pertenencia. Se acercan a saludar quienes han llegado antes. Se hacen las preguntas de cortesía. Alrededor, los puestos de comida, artesanías, discos y demás productos están listos para iniciar la venta. Ante la expectativa de todos, el presentador toma el micrófono.

Saluda, agradece, manifiesta su beneplácito por la concurrencia lograda. Presenta al trío que iniciará. Los bailadores escuchan la primera pieza, después aplauden. A la segunda pieza, se levantan a bailar. Entonces ha dado inicio la fiesta. Ha comenzado la *huapangueada*.

En la primera parte de este capítulo, se presenta una breve descripción de los elementos de la cultura tanto material -como los atuendos y platillos-, así como de aquellos elementos intangibles -como el uso particular de la lengua: por ejemplo, en los versos- observados en las fiestas. Con ello se busca obtener las bases para las reflexiones posteriores, acerca de las evidencias, prácticas y representaciones sociales que los sujetos de estudio han construido, en el contexto de interacción de sus fiestas.

Comenzando por la pregunta: ¿por qué se reúne este grupo de inmigrantes huastecos? Es momento de mencionar algunas características de los encuentros que sostienen los sujetos de estudio. Los motivos pueden ser varios:

- eventos públicos *culturales* (presentaciones de discos, libros, festivales varios)





- eventos sociales particulares (como bodas, XV años, bautizos, cumpleaños...)
- eventos convocados en apoyo de algún miembro del grupo que se encuentre en dificultades económicas o de salud
- y finalmente, con el único fin de reencontrarse.

La organización y el patrocinio de cada evento depende del motivo de la reunión. Los eventos públicos culturales son organizados por distintas dependencias públicas. Es el caso del Patronato de la Casa de Cultura de Tamaulipas y de la Dirección General de Culturas Populares. Estos organismos proveen el espacio de sus instalaciones y contactan a los tríos. Los tríos reciben el pago correspondiente por sus horas de trabajo. Cabe mencionar que en los eventos del Patronato, la entrada sí tiene un costo de recuperación. No así en el caso de los eventos organizados por la DGCP; cuya entrada es gratuita pero los tríos tampoco reciben un pago por sus horas de servicio:

Por la experiencia que he tenido con el Museo Nacional de Culturas Populares, te puedo decir que NO nos pagan absolutamente cosa alguna cuando tocamos en dicho Museo.

Lo que si sé, es que la Dirección de Culturas Populares, tiene la capacidad de gestionar con los estados, o con la misma Dirección, el pago de viáticos y salarios de los músicos [que vienen de fuera].

El MNCP<sup>15</sup> no paga directamente cosa alguna, pero la DGCP<sup>16</sup> si puede gestionar dicho pago.[sic] (Rodolfo González-Martínez, integrante de “Los Brujos de Huejutla; trío radicado en la Ciudad de México)

Según refiere este músico, a ellos, siendo un trío “local” nunca les han pagado ni otorgado apoyo económico alguno; “...por otro lado, lo que el músico menos quiere, es que la gente se entere de sus desgracias, lo que desea es darse a conocer o dar a conocer su música [...] tiene que ver con publicidad y con creer que estos espacios públicos son "un buen lugar" [para darse a conocer].

La situación es un poco distinta si el trío viene de provincia. Es el caso de los tríos “Tradición Genuina” y de “Soraima y sus huastecos”; ambos originarios de Ciudad Victoria, Tamaulipas. Ellos tampoco cobran por sus servicios pero sí reciben viáticos: “En esta ocasión y para este evento, no vamos cobrando ni un peso. El Gobierno del estado de Tamaulipas

---

<sup>15</sup> Museo Nacional de Culturas Populares.

<sup>16</sup> Dirección General de Culturas Populares



solventa nuestros gastos de traslado, alimentación y hospedaje...” (Prof. Sergio Zúñiga, representante del trío “Tradición Genuina”). Con respecto al del trío “Soraima y sus huastecos”, nos cuenta su representante y jaranera que:

...no siempre pagan y es más el ánimo de los músicos de participar que otra cosa y más cuando se va empezando con el trío...o cuando el trío lleva discos para vender pero por ejemplo esta ocasión el patronato se dirigió al ITCA<sup>17</sup> y ellos solventan gastos... (Mtra. Soraima Galindo Linares, del trío “Soraima y sus huastecos”).

En estos eventos, la venta de comida es igualmente organizada por las dependencias; ya sea que cobren por la “plaza”; o que se permita su instalación de manera gratuita, cumpliendo con ciertos requisitos de higiene y espacio. En general; la organización es desde arriba, de las dependencias federales, pero la difusión se desarrolla en cadena, según se ha descrito, por medio de llamadas telefónicas, redes sociales en internet e incluso, anuncios en radio difusoras públicas culturales, como Radio Educación.

---

<sup>17</sup> Instituto Tamaulipeco para la cultura y las Artes

Los eventos sociales particulares, como bautizos, XV años y bodas, suelen ser de menor magnitud; esto de acuerdo con la capacidad económica de la persona que realiza la fiesta. Como cualquier evento social, se reparten invitaciones por familia. Los lugares de reunión pueden ser casas particulares o salones de renta. Por lo general se presenta sólo un trío, que es pagado por el anfitrión, por un promedio de 3 horas. Con respecto a la comida, se procura que el menú sean *platillos huastecos*. Ya sea que se mande hacer *zacahuil*, tamales huastecos, *bocoles* etc. o que la misma familia anfitriona los prepare, con la ayuda de familiares que vienen de la Huasteca para la ocasión. Como ejemplo, mencionaremos las bodas de plata del señor Javier Cruz Montoya y la señora María Tita Zamora Hernández, originarios de Tamuín, S.L.P. y residentes en el municipio de Tultepec, Estado de México. Ellos repartieron invitaciones durante las *huapangueadas* previas a los amigos más cercanos. Cuando me acerqué a entrevistar al señor Javier, durante la presentación de un disco en el MNCP, gentilmente me obsequió una invitación “para que vea cómo hacemos nosotros las fiestas”; sin dejar de mencionarme con orgullo que ya tenía contratado al prestigioso trío “Los



Camperos de Valles”; cuyas fechas son tan demandadas que es necesario solicitarlas y liquidarlas hasta con un año de anticipación, para cualquier parte del país y el extranjero.

La fiesta se llevó a cabo un par de semanas después en un salón de eventos sociales. Dado que el piso era cerámico, a la pista de baile se añadió la correspondiente tarima de madera. La señora Tita vistió un quechquémetl de la región de Tamuín y una falda blanca larga. El señor Javier portaba un traje vaquero de gala. Los invitados asistieron con trajes huastecos “de gala”; es decir, no los atuendos habituales para las *huapangueadas* sino aquellos más vistosos y que por su costo reservan para ocasiones muy especiales, como blusas bordadas con chaquira, cueras tamaulipecas etc. A cada invitada, la anfitriona obsequió pequeñas bolsas de tela con un bordado típico de su región de origen. En su interior contenía otra bolsita plástica con *pemoles*.

El baile fue abierto por la pareja festejada y después de la primera pieza solicitaron al trío que interpretara el *son solito*, “para bailar con los amigos”. De comer ofrecieron tamales huastecos, mole hecho por las mujeres de la familia y café de Xilitla, S.L.P.

Junto al salón en donde se celebraron estas bodas de plata, estaba otro también para eventos sociales, de igual tamaño. En él se celebraba otra fiesta. De vez en cuando, los invitados de ese otro salón asomaban ante la curiosidad que les despertaba la música y el baile. Los anfitriones les invitaban a pasar a comer y a bailar. Ninguno aceptó pero sí permanecían por un buen rato mirando. Esto constituye un elemento importante que permitirá analizar el proceso intersubjetivo de reconocimiento en el que interviene la reafirmación de la diferencia pero que, en vez de resultar en distinción/exclusión, deviene en un proceso particular de distinción/inclusión, desde la diferencia.

Los eventos organizados en apoyo de algún miembro en situación difícil son muestra de la organización solidaria del grupo ante dichas circunstancias. Se organizan ante la enfermedad, muerte o incluso la pérdida de la libertad de algún compañero. Se consigue un lugar prestado o que su costo sea muy bajo. Se convoca a los tríos conocidos a participar de manera “voluntaria”; es decir, sin paga formal; aunque es común que durante el evento se pase un sombrero para reunir “algo” en agradecimiento por su asistencia. En estos eventos se establece además



una “cooperación”; un costo de entrada. La cantidad así reunida está destinada a la ayuda de la persona y su familia. La venta de comida se hace normalmente. Las ganancias de esto son para la dueña del negocio, pero se entiende que apoyará con una donación a la familia y para el trío. Se detallan este tipo de eventos un poco más adelante, al hablar de los lazos de solidaridad al interior del grupo. Aquí sólo baste mencionar que se trata de eventos con buen nivel de asistencia, organizados de manera horizontal, desde dentro.

Finalmente, los eventos que tienen como único fin reunirse con los amigos, son más espontáneos. Se inicia con la llamada telefónica de alguien que prestará su casa. Se invita a los músicos asistir y “echarse un palomazo”; es decir, asisten como cualquier invitado y no reciben paga. Como se trata de amigos del grupo, suelen asistir con buena disposición. La comida puede ser de “traje”; cualquier cosa para pasar el rato. De este modo se arma la tertulia de manera informal, como una reunión familiar. En estos casos suelen poner menos atención a sus atuendos; pues son reuniones más íntimas, con quienes ya tienen años de conocerse y no

requieren tanto de ese elemento de distinción. La organización es pues en red y desde adentro.

Cabe mencionar que no se tuvo conocimiento de ninguna fiesta en honor a algún santo patrono. Como se verá más adelante, las primeras fiestas fueron organizadas por dependencias de gobierno. Si bien fueron la base para la conformación del grupo de estudio, éste pronto continuó con la organización de sus propios eventos, según se ha descrito. De manera que, si bien las primeras fiestas se organizaban desde fuera, pronto se fueron interiorizando y erigiéndose como su espacio de interacción por excelencia.

Sin embargo, lo particular de sus reuniones, no es el motivo de las fiestas si no la forma en que éstas se desarrollan, puesto que en todas se observó la presencia de tres elementos: comida considerada típica de la huasteca, indumentarias más o menos tradicionales y la obligatoria e indefectible presencia de al menos un trío huasteco, alrededor del cual tiene lugar el baile. El nombre que reciben estos eventos, según se ha visto, es el de *huapangueadas* y constituyeron el principal espacio para la observación y el trabajo etnográfico.





Según refieren varios informantes, las primeras fiestas fueron organizadas por el Grupo Huasteco Tamaulipeco A.C., en la Casa de Cultura de Tamaulipas en el DF. Otras fueron convocadas por el programa de radio *El chahuistle*, transmitido por Radio Educación. Estas últimas en el centro de Coyoacán. De esto hace unos diez años y, de acuerdo con los organizadores, el nivel de convocatoria fue altísimo superando todas las expectativas iniciales:

...al poco tiempo que yo soy invitado a encabezar el Grupo Huasteco... la Casa de Tamaulipas convoca a hacer fiestas huastecas aquí...y en ese momento hay un grupo de personas sumamente entusiastas, entre ellas mi hermano David... y entonces se acepta el reto y se continúa, de hacer fiestas huastecas y que son promovidas a través de la estación de radio Educación. [Así] muchísimas personas se interesan por ¿qué es una fiesta huasteca? Pero lo más interesante que descubrimos cuando ya se hacen las fiestas huastecas es que [...] todos los huastecos independientemente del estado, encuentran que aquí en la Ciudad de México pueden tener un lugar con el cual reencontrarse con sus raíces, reencontrarse con la comida...con la música, con el baile y que finalmente va a pesar mucho la añoranza de que uno salió de allá...dejó aquello...pero con los días ese recuerdo se engrandece y pesa... (Ing. Ezequiel Castillo Martínez, originario de Ocampo, Tamaulipas).

Aproximadamente hace unos diez años...nosotros fuimos invitados por la estación de radio Educación...ya después se siguió organizando más y más la familia *huapanguera*...(Sr. Enrique López, originario de San Joaquín Querétaro).

Nosotros empezamos a ir a Coyoacán...fue un aniversario del programa de Sánchez Aldana<sup>18</sup> que se hizo allí en el kiosko...después ya nos fuimos al Museo<sup>19</sup>. Y pues ya de ahí empezamos con el huapango, empezamos a salir a varios lugares (Sra. Nelly Rubio, originaria de Xochiatipan, Hidalgo).

Las *huapangueadas* son pues, las fiestas huastecas en la Ciudad de México.<sup>20</sup> Como ya se ha descrito, su realización conlleva una cierta organización, desde la difusión y la contratación de los tríos, hasta la adecuación del lugar donde se llevará a cabo. Por ejemplo, la explanada de un museo, alguna otra explanada pública, foros y muchos otros espacios públicos o privados como un salón de fiestas, si se trata de un evento social convocado por un particular. Tal adecuación, como lo

---

<sup>18</sup> Se refiere al programa de radio “El Chahuistle” conducido por Eugenio Sánchez Aldana y transmitido por Radio Educación.

<sup>19</sup> El Museo de Culturas Populares.

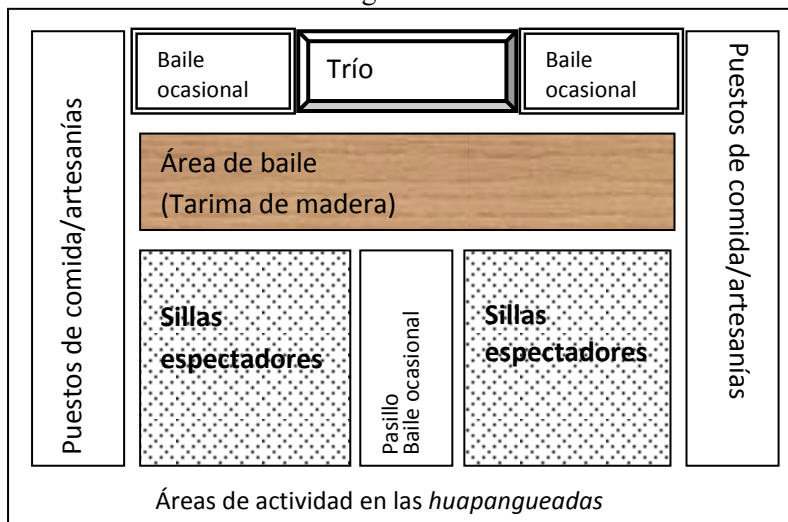
<sup>20</sup> En la región huasteca solía ser más común que se les llamara simplemente como “huapango”; sin embargo, el término <<huapangueada>> comienza a extenderse poco a poco en eventos más o menos grandes.



hemos mencionado, corresponde a la instalación de un templete elevado para el trío, con el respectivo equipo de sonido. No puede faltar la tarima de madera como área principal de baile –principal porque, seguramente dada la concurrencia de bailadores, será necesario invadir pasillos y quizá hasta el templete del trío, si es que queda un poco de espacio-, además de sillas para los espectadores y el área destinada a los puestos de comida y/o artesanías huastecas.

Un plano de áreas de actividad de las *huapangueadas* en la *Huasteca chilanguense*, en los Festivales de la Huasteca y algunas otras celebraciones observadas es como sigue:

Figura 2



Ésta es la distribución general que se observa regularmente en las *huapangueadas*. El tamaño del área depende del foro en el que tenga lugar el evento pero la distribución observada es más o menos la misma.

A partir de la invitación correspondiente, cada evento es difundido por teléfono –recordemos que nuestros sujetos de estudio no comparten un espacio de convivencia diaria-; aunque poco a poco, comienza a utilizarse también el correo electrónico e incluso medios como *Facebook*. (Véase anexo V).

De esta manera, la noticia se hace del conocimiento de la mayoría de los miembros del grupo. Enterarse de la próxima *huapangueada* implica la obligación de difundirla, se tenga pensado asistir o no:

...entre nosotros que somos una familia *huapanguera*, nos llamamos por teléfono, ya que tenemos diferentes amigos, tenemos sus datos, teléfonos y ya nos comunicamos (Sr. Enrique López, originario de San Joaquín, Qro.)

...todos tenemos nuestros teléfonos, entonces me hablan y me dicen: va a haber esto, en tal parte, a tales horas, ahí nos vemos...y ahí nos encontramos, como ahorita (Sr. Moisés Ponce, originario de Jaltocan, Hidalgo).



Por lo general, los primeros asistentes llegan de 30 a 60 minutos después de la hora establecida. Suelen ser parejas o familias: hijos, hermanos, cuñados, etc. Las diferencias de origen por estado son nulas: *todos son huastecos*:

Es una sola región la Huasteca...no hay distinción...que nos tocó nacer en diferentes partes, bueno, pero la Huasteca es una sola (Filemón Martínez, originario de Tancanhuitz, S.L.P.).

*Somos de la misma cuna  
mecida en lomas y llanos  
porque la Huasteca es una  
Y todos somos hermanos*

(versador Arturo Castillo, originario de Citlaltépetl, Veracruz).

Así mismo, la participación por sexos es muy equitativa, tal vez por la naturaleza misma del baile, que es por parejas mixtas. La lengua hablada es el español, aunque ocasionalmente alguien puede “echar verso” en náhuatl o teenek, según se ha observado. Dichos versos siempre son traducidos, es decir se cantan en alguna de esas lenguas y después en español. El trío que inicia, espera siempre ser presentado por quien haga

el papel de presentador, que puede ser el anfitrión ó alguna otra persona designada por él o ellos.

Como se mencionó antes, la primera pieza interpretada por el trío es escuchada por los asistentes sin bailar, pues se considera que “es su presentación”. En efecto, esta primera interpretación se acostumbra saludar al público. De esta manera, los *huapangueros* se sirven de los versos en los huapangos para comunicarse con la audiencia, o sea, los bailadores y los espectadores. Mediante ellos se saludan, dan cuenta de su alegría y a veces se despiden; por ejemplo:

*En esta alegre tardeada  
los quisiera saludar,  
ya empezó la huapangueada,  
¡huastecos a zapatear!*

Con esta rima el huapanguero Miguel Compean, originario de Pánuco Veracruz, saluda a la audiencia al inicio de la *huapangueada* celebrada en la Universidad Autónoma Chapingo.<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> En el marco de la XIV Feria de la Cultura Rural, dedicada a la región huasteca en octubre de 2009.



La interacción entre el público y el trío en las *huapangueadas* no se limita, sin embargo, a una interacción común emisor-receptor; intérprete-espectador. De vez en cuando, de entre los espectadores –casi siempre varones- surge alguno que, al grito repentino de “¡Alto la música!” interrumpe al trío. Como todos los circunstantes saben de qué se trata, dejan de bailar, los músicos paran de tocar y todos ponen atención. Entonces aparece el decimero improvisado entre las parejas que estaban bailando y comienza a recitar su mensaje en décima, quizá creada en ese mismo instante. De principio a fin, la audiencia escucha atenta y al final, se responde con aplausos y gritos apremiando la inspiración del decimero, quien clama “¡Que siga el huapango!” y el baile continúa.

De igual manera, suele suceder con relativa frecuencia que alguno de los asistentes sube al templete del trío y pide el micrófono para improvisar versos al compás mismo del huapango que se está interpretando. En este caso, no interrumpe la música si no que la utiliza para transmitir su mensaje, improvisando. Lizette Alegre describe que:

Una práctica bastante común en el son huasteco es la improvisación de las coplas. A través de ella, los músicos

suelen comentar situaciones relevantes [...] o hablar de las personas presentes en el lugar donde esta música se está ejecutando. La improvisación de coplas es muy festejada por la gente, ya que los músicos muestran su habilidad para combinar palabras respetando métrica y rima (Alegre, 2006:232).

Ocasionalmente, surge algún *versador* que, tomando el micrófono reta al trío a través de su verso. Entonces se da un enfrentamiento, sostienen una especie de duelo gentil, donde lo que se mide es el ingenio y la habilidad de improvisar en rima. A esto le llaman *versada*. En el anexo IV se presenta el ejemplo de una versada, recabada en el trabajo de campo.

Durante las *versadas*, la gente no baila por poner atención a cada verso y para escuchar mejor. No dejan de intervenir con aplausos, chiflidos en apoyo a uno u otro contendiente, el que haga los versos más ingeniosos. Es decir, la interacción entre los *huapangueros* y el público no se interrumpe, sólo se modifica. Las topadas no tienen duración fija y, en realidad no hay ganador ni perdedor.

Observamos también el singular caso de la ejecución del huapango llamado el “Son solito”. Los huastecos saben que, a diferencia de los





otros huapangos, al iniciar este son, sólo debe comenzar a zapatear un bailaror varón. Por lo mismo, impiden que cualquier “despistado” suba a la tarima.

El primer verso dice:

*Discúlpeme caballeros,  
Disculpen que voy a hablar,  
Que me lo dejen solito,  
Que lo quieren ver bailar...*

Sigue un compás, durante el cual el bailaror que tomó la primicia hace gala de sus mejores pasos de zapateado, después de lo cual sigue:

*Discúlpeme caballero,  
Disculpe que voy a hablar,  
Que busque a su bailadora  
Que le ayude a zapatear...*

Nótese el cambio en la persona a la que se dirige ahora el verso, de plural a singular. Es entonces cuando el bailaror elige de entre las mujeres a una que lo acompañe, para hacerle saber su invitación, le entrega su sombrero. Si la dama acepta, toma el sombrero y se lo pone, entonces bailan el siguiente compás. Al terminar, sigue el verso:

*Discúlpeme caballero,  
disculpe que voy a hablar,  
que me la deje solita  
que la quieren ver bailar...*

Nuevamente se dirige en singular al bailarador, que se retira de la tarima. La dama entonces baila sola el siguiente compás, de nuevo, haciendo gala de sus mejores pasos. En el verso siguiente se le pide, igual que al bailarador primero, “*que busque a su bailarador que la ayude a zapatear*”, así que la dama elige a otro bailarador y le entrega el sombrero del primer bailarador que hasta entonces, ella llevaba puesto. Y se repiten todos los versos anteriores.

Hasta aquí, hemos descrito el particular uso lingüístico que nuestro grupo de estudio practica en las *huapangueadas*. Esto nos resulta interesante puesto que, desde nuestro punto de vista, es posible, de acuerdo con Alejandro Duranti, analizar a este grupo de inmigrantes huastecos en la Ciudad de México como un grupo de hablantes definible por criterios distintos del de su homogeneidad lingüística; se trata de una comunidad que no sólo comparte la lengua, sino también el conocimiento



de su uso y significado en el contexto particular que constituyen las *huapangueadas*:

...la comprensión de la forma y del contenido de la conversación diaria, implica en sus distintas manifestaciones, la comprensión paralela de la actividad social en la que el habla tiene lugar...el habla desempeña, en distintas maneras, una papel en la constitución del evento social” (Duranti, 1992:261).

Si, de acuerdo con el autor, si se toma como evento comunicativo las *huapangueadas*, -siendo el espacio en el que este grupo de inmigrantes huastecos en la Ciudad de México interaccionan-, sería posible analizar el uso lingüístico aplicado durante los actos comunicativos que, en este caso, serían los huapangos, las décimas y las *versadas*.

De este modo, el habla expresada a través del huapango, sus versos y las décimas y *versadas* que se enmarcan en él, revelan buena parte de los *sistemas locales de conocimiento y conducta social* de los inmigrantes huastecos en la Ciudad de México, en el marco del evento comunicativo que es su espacio de encuentro e interacción: las *huapangueadas*. Según se ha visto, por medio de dichos actos comunicativos, los versadores,

*huapangueros* o *decimeros*, se comunican con la audiencia sin sostener una conversación típica. Por su parte, la audiencia da muestras de la atención otorgada y manifiesta su aceptación al mensaje que recibe, situación que sólo se produce en el contexto de estas reuniones. Éste es un buen ejemplo de “...el establecimiento, cuestionamiento y recreación de la identidad y las relaciones sociales por y a través del lenguaje”, para ponerlo en palabras de Duranti.

#### IV.1 El baile

La palabra huapango podría derivar de la voz náhuatl *cuauhpanco*; baile ejecutado sobre una tarima de madera. Sin embargo, el huapango no es sólo un baile, tampoco únicamente un género musical o un tipo de canto, si no las tres cosas a la vez: el huapango se percibe como un lazo de unión entre los mestizos y los grupos indígenas y su propósito es el mismo en toda la huasteca: describir las dichas de la naturaleza, la vida y las penas de amores.

En el huapango se identifican elementos hispanos, africanos e indígenas que le otorgan un carácter singular, propio. Su origen data del



movimiento musical de espíritu nacionalista que surge a finales de la colonia y que se adecuó a las distintas dotaciones instrumentales en cada región (Camacho, 2006). En la Huasteca, dicha dotación musical se conformó con violín, huapanguera y jarana: un trío huasteco, hoy emblema musical de la huasteca. Los integrantes del trío huasteco o *huapangueros*, son músicos líricos que tocan *de oído*; aprenden el oficio de la palabra viva desde la infancia y adolescencia.

El baile aparenta ser el eje de cada fiesta. Como se mencionó anteriormente; puede ser que no se presenten los elementos de vestimenta o incluso los platillos tradicionales, sin embargo el trío de huapangueros es imprescindible; no puede concebirse una huapanguada sin el baile.

#### **IV.2 “A la usanza huasteca”: la indumentaria en las *huapanguadas***

Es posible distinguir etnográficamente a los asistentes de las *huapanguadas* en serranos (potosinos, hidalguenses, queretanos y poblanos) y aquellos que provienen de la zona costera de la huasteca (tamaulipecos y veracruzanos). Así, en estas *huapanguadas*, los

hombres provenientes de las partes serranas de la huasteca suelen asistir con camisa de manta a veces bordada de diversos motivos, pantalón de manta o, en la mayoría de las veces, de mezclilla, sombrero, huaraches o botines y casi siempre llevan un morral con motivos huastecos tradicionales, al que cuelgan en algunas ocasiones un huaje pequeño como símbolo de su apego a la tradición serrana. Los hombres que provienen de las zonas costeras, es decir, de Tamaulipas o Veracruz, suelen portar guayabera, pantalón claro, botines y a veces la cuera tamaulipeca. No usan morral ni huaraches. El uso de sombrero y de paliacate al cuello es generalizado entre todos los varones, provenientes de los seis estados.

Entre las mujeres, según su origen pueden distinguirse distintas indumentarias. Aunque el uso del pantalón de mezclilla es generalizado, las prendas con las que lo combinan dan cuenta del origen de cada una. Aquellas que provienen de la huasteca queretana, generalmente usan blusas bordadas; entre las mujeres hidalguenses, además de la blusa bordada al estilo de la región, muy ocasionalmente se observa el uso de la falda hidalguense, aunque es más común observar el uso de la enagua



bordada típica de la Hidalgo. Las poblanas usan blusas bordadas al estilo de su región, ya sea de la zona de Pahuatlán-Huauchinango o la zona de la sierra Norte, aunque el uso del enredo es extremadamente raro. El cabello suelen llevarlo trenzado, adornado con flores y/o listones de colores. Con respecto a las mujeres originarias de las zonas costeras, las tamaulipecas suelen vestir un poco más formales, con faldas o pantalones negros, blusa con bordado más discreto o en algunas ocasiones con blusa blanca combinada con el tradicional moño rojo y más excepcionalmente, con la cuera tamaulipeca. Las veracruzanas suelen usar faldas blancas o de colores sobre fondo con orilla tejida a ganchillo, a veces y según el clima, usan también batas bordadas. Es común el uso del morral y huaraches entre las serranas y el uso de zapatos de danza regional también es generalizado para todas ellas.

### **IV.3 Zacahuil, pemoles... y aguardiente.**

En órdenes de tres, de chicharrón, tinga de pollo o requesón, se expenden los *bocolos*<sup>22</sup>. En lo que se llena un plato pastelero, consiste la orden de

---

<sup>22</sup> Bocol: pequeña *gordita* de manteca.

*zacahuil*<sup>23</sup> que, por supuesto, ha sido cosido en hoja de plátano a la vista y no en bolsa de *nylon*. Tamalitos “al estilo huasteco”. Bebida hecha con base en el concentrado de huapilla o agua de jobo... y no faltan los señores que traen su propio huaje con “lo mejor que hay para dar energía al bailaror”: el aguardiente.

El consumo de platillos huastecos entre este grupo de inmigrantes, es casi exclusivamente en las *huapangueadas*, pues sus alimentos de rutina son más bien del tipo del capitalino común. Esto está determinado de acuerdo a la disponibilidad de alimentos de esta capital y al poder adquisitivo promedio.

Los platillos mencionados se venden durante todo el tiempo que dura la *huapangueada*, hasta agotarse. Cada asistente acude a comprar su orden simplemente cuando le apetece.

#### **IV.4 *El llorar***

Cae la noche. Han transcurrido unas cinco o seis horas desde que inició el primer trío. La venta de comida ha terminado. Poco a poco, los

---

<sup>23</sup> Zacahuil: gran tamal para 40 o más personas hecho de maíz martajado, chile de color y carne, envuelto en hojas de plátano. Se cocina durante varias horas en un horno de tierra o de barro.





asistentes comienzan a despedirse de los amigos, compadres y familiares. El lugar comienza a vaciarse, el trío se despide. Cuando se interpreta el son “El llorar”, todos saben que es la última pieza del día. La fiesta huasteca termina por ese día, y todos esperan la próxima.

#### **IV.5 Lazos de solidaridad**

Debemos agregar a estas descripciones, las formas particulares en las que este grupo de inmigrantes huastecos manifiesta su solidaridad en momentos concretos, implementando redes de apoyo y ayuda hacia algún miembro que lo necesite.

Según lo observado, estas redes se activan cuando alguno de los miembros del grupo enfrenta algún problema grave como la enfermedad o muerte de algún familiar o incluso la pérdida de la libertad. Del mismo modo en que se origina el flujo de información para difundir las fiestas, frente a estos casos se divulga la noticia telefónicamente y por internet.

Las manifestaciones de solidaridad son morales y económicas. Las morales se dan a través de las propias llamadas y en las redes sociales por internet, en las cuales se expresa el apoyo. En las formas económicas, se

difunde algún número de cuenta bancaria en el que se reciben donativos para ayudar a la persona al solucionar su problema. Pero además, es bastante común que se organice una fiesta con el claro y manifiesto fin de apoyar a alguien. En dicho evento se establece un donativo que los miembros del grupo pagan gustosos, pues saben que es para apoyar a algún amigo, “alguien del grupo”.

Un caso particular es el fallecimiento de la señora J.S.<sup>24</sup>, conocida bailadora del grupo. La noticia se difundió rápidamente, haciendo del conocimiento de todos el lugar de velación. Al sepelio acudió una considerable cantidad de miembros del grupo, incluyendo un par de tríos que interpretaron *vinuetes*<sup>25</sup>. También se encontraban entre los asistentes algunos familiares y compañeros de trabajo. De entre ellos, se presentó una señora que solicitó la interpretación de “*huapangos de los que se bailan*”. Esto generó indignación entre los asistentes huastecos, quienes le replicaron que “no era una fiesta”. Como dato adicional, agregamos que la señora J.S. fue vestida con su traje tradicional de manta bordada.

---

<sup>24</sup> Guardamos su identidad por tratarse de una persona fallecida, a petición de su pareja.

<sup>25</sup> Se trata de sones de costumbre fúnebres. Para mayor referencia véase la tesis de Lizette Alegre, 2005.



Otro caso ejemplar es la enfermedad del afamado violinista Heraclio “Laco” Alvarado, fundador del trío Colatlán. Este personaje estuvo internado varias semanas en un hospital del IMSS de la zona metropolitana de esta ciudad. Para ayudar a su familia con los gastos inherentes a ello, se abrió una cuenta bancaria en la cual se recibieron donativos. También se consiguieron donadores de sangre por los mismos medios. Además, se organizaron dos eventos para reunir fondos para apoyarlo a él y su familia (véase anexo V, mensaje 2). Generalmente estos eventos se realizan en algún lugar “prestado” y con la participación voluntaria de los tríos, que fueron convocados por los mismos medios ya mencionados.

Con estos acontecimientos, observamos las formas en que se tejen las redes de solidaridad dentro del grupo. Es interesante cómo, en el segundo caso, las fiestas pueden ser motivadas por vínculos de apoyo en situaciones como las descritas. Es decir, además de ser el contexto de interacción del grupo y espacio de socialización, se convierten en instrumento de ayuda en ciertas circunstancias. Ello constituye un elemento más para

considerar que no constituyen sólo un esparcimiento de fin de semana; una simple ocasión para ir a bailar.

A través del trabajo etnográfico en alrededor de estas situaciones extraordinarias por las que atravesó el grupo, fue posible observar cómo ciertos elementos del *equipaje cultural* se extraen del veliz en momentos en que se tiene la necesidad de vincularse con el lugar de origen, como la interpretación de los *vinuetes* o inclusive el uso del traje tradicional en la persona fallecida. A partir de este punto analizaremos las prácticas observadas a lo largo de esta investigación, examinando su función en el proceso que nos ocupa.

#### **IV.6 Ser <<huasteco>> en la Ciudad de México: construcción de una identidad huasteca en la capital**

Ya se ha descrito cómo las *huapangueadas* son el contexto de interacción del grupo de estudio. En ellas se manifiestan distintas evidencias, prácticas, representaciones y usos de varios elementos de la cultura -tanto material como intangible- que los participantes, inmigrantes huastecos, han traído con ellos en su *equipaje cultural*. Ahora bien, es momento de



identificar ese conjunto de elementos para relacionarlos con las evidencias sociales que ellos, como grupo, se han apropiado. Evidencias con las cuales se refieren a sí mismos; que orientan sus acciones y que a su vez, se ven reflejadas en sus prácticas y representaciones sociales.

Como evidencias entonces, se consideran los presupuestos básicos, netamente funcionales, que este grupo de inmigrantes huastecos en la Ciudad de México practica en el contexto específico de las *huapangueadas* y que establecen y regulan sus relaciones con los demás huastecos, pero también con los asistentes que no lo son, en el proceso de identificación/distinción, llegando hasta la inclusión desde el reconocimiento de la diferencia.

Básicamente son tres las evidencias que resultan socialmente significativas para nuestro grupo de estudio, todas ellas referentes a cómo se puede continuar siendo huasteco en la Ciudad de México y no ser asimilado como un capitalino más.

De acuerdo con lo anterior, la primera evidencia entre este grupo de inmigrantes huastecos en esta capital es *que todo huasteco baila huapango*. Esto implica el conocimiento y reconocimiento de los sones y

su particular manera de bailarlos. Recordemos el ejemplo del “Son solito”. Al hacer gala de la ejecución singular de este huapango y observar cómo los asistentes que no son huastecos los miran, los bailarores exhiben no sólo su habilidad para el zapateado sino también su atuendo. En general, bailar el huapango es para ellos el máximo acto de exhibición del orgullo y de su “herencia huasteca”. El baile zapateado es la principal habilidad que gustan de mostrar ante ellos mismos y ante los asistentes que no pertenecen al grupo:

...es lo más sublime bailar el huapango...la música de aquí de la ciudad como que tiene otro gusto, diferente al de nosotros...la música huasteca es la raíz que nos dejaron...[nuestros padres]” (Sr. Enrique López, originario de San Joaquín, Qro.).

...me gusta el huapango, lo traigo en el corazón y la cabeza ya desde pequeña, porque era lo que escuchaba...(Sra. Nelly Rubio, originaria de Xochiatipan, Hidalgo).

...es algo innegable...se me enchina el pellejo. Es una emoción que...la mente empieza inmediatamente a trasladarse a muchos lugares... (Ing. Ezequiel Castillo).



Como se mencionó antes, según Gonzalo Camacho, las formas expresivas musicales, al ser compartidas, son capaces de crear vínculos sociales en la medida en que <<vehiculen>> las emociones personales y las socialicen, haciendo posible la construcción de identidades colectivas. De esta manera, entre el grupo se recrea con cada *huapango* una empatía que, si bien se construye a partir de las vivencias personales y evocaciones individuales, se convierte en una experiencia comunal; “generando de esta manera vínculos sociales” (Camacho 2006:254). Ahora bien, de acuerdo con Dubar (2000) creemos que es posible analizar a la música huasteca como principio unificador que integra y neutraliza las diferencias. Es decir, nos encontramos frente a un proceso de aleación que reduce las diferencias y se centra en la común característica del gusto por esta música. Se trata del “rasgo objetivado” que “genera potencialmente una comunidad”, para ponerlo en palabras de Gonzalo Camacho.

La segunda evidencia, es la que sostiene que *los huastecos visten “a la usanza huasteca”*. Con ello buscan revelar su origen huasteco. Si bien distinguimos etnográficamente a los asistentes entre serranos (potosinos, hidalguenses, queretanos y poblanos) y aquellos que provienen de la zona costera de la huasteca (tamaulipecos y veracruzanos), ello nos habla del uso de la vestimenta como emblema de toda la región huasteca. En el contexto de las *huapangueadas*, la vestimenta es usada como elemento de contraste y distinción. Es una manera de confrontarse con las otras identidades presentes en la fiesta. Más allá de distinguirse entre serranos o costeños, es como se distinguen de los capitalinos. Es una forma de reafirmar su autoadscripción al grupo de *los huastecos*; a semejanza de las mujeres mazahuas (vid. Oehmichen, 2000 y 2005), le dan al atuendo una nueva funcionalidad en la ciudad:

...nuestros antepasados se vestían así...es *el vestimenta* original de allá. Esta [la falda] me la mandé hacer aquí. Hay unas faldas que tengo, esas sí las compré allá...(Sra. Rafaela Hernández, originaria de Chilililco, Hidalgo).

Al preguntarle sobre su vestimenta y acerca de la utilidad de un pequeño guaje colgado en su morral, uno de los informantes nos dijo:





...cuando vengo así...para mí es hermosísimo...cuando hay algún evento compro las tiras bordadas y aquí me mando hacer las camisas...de pura manta...” “es nada más una simbología...para mí, es como que si fuera a la milpa, mi morral es como que si fuera mi itacate y el guaje es para el agua...claro, es más grande [el que se usa en el campo]...”  
(Sr. Julián Tello, originario de Arroyo Seco, Querétaro).

Según Ezequiel Castillo Martínez, miembro del Grupo Huasteco Tamaulipeco A.C., con respecto a las fiestas que tienen lugar en la Casa de Cultura de Tamaulipas en el DF, los huastecos:

...[llegan] orgullosamente vestidos a la usanza huasteca, es decir, vienen a lucir su atuendo...y ese lucimiento del atuendo se ve totalmente confirmado porque va acompañado de una enorme sonrisa...vienen con gusto a mostrar sus raíces y vienen a vivir la fiesta, la fiesta huasteca.

Puede considerarse de igual modo la vestimenta como una representación concreta del grupo cuyas diferencias –entre costños y serranos– atraviesan por el proceso de aleación bajo principios unificadores.

La tercera y última evidencia que se analizará es que, *como conocedores de los platillos tradicionales, su consumo y aprobación/reprobación, los reafirma como auténticos huastecos*. Ya se ha mencionado que en las *huapangueadas*, suelen venderse platillos como el *zacahuil* y los *bocoles*. Frecuentemente se escuchan frases como “hay que saber lo que es un buen *zacahuil*...para saber si está bien hecho”. Como refiere el maestro Eduardo Bustos, escritor y músico fundador del trío *Aguacero* y autor de varios libros sobre música huasteca, originario de Chicontepec, Veracruz:

La comida huasteca me parece excelente...siempre y cuando sea gente de la huasteca la que la haga, porque...es un vínculo que nos permite... tener las vivencias del pueblo, recordar a través de los sentidos y en este caso el sentido del gusto, esos sabores tan especiales de la gastronomía nuestra. Yo siento que es una manera de acercarnos; todos cuando vamos a un evento... estamos esperando degustar comida típica de gente de la huasteca que la haga. Es una manera de acercarnos. Tenemos muchos vínculos, tenemos la música, tenemos la vestimenta, tenemos la comida, tenemos la lectura también de los versos...”

Así, el consumo de gastronomía huasteca crea un ambiente de cercanía entre los miembros de nuestro grupo de estudio. Observamos que existe



una relación emocional y simbólica con los platillos huastecos, ya que éstos se asocian con la región, la comunidad de origen, el hogar que se echa de menos. De acuerdo con Lorenzo Ochoa:

...el gozo del consumo de ciertos alimentos para sus habitantes queda inmerso en el paisaje donde se obtienen, aun sin participar directamente en la práctica de la captura de un animal o en la siembra y cosecha de algunos vegetales” (Ochoa, 2009:150).

Más adelante, explica cómo ciertos platillos de la huasteca “indefectiblemente se les asocia con imágenes de un paisaje particular...” (Ibíd, 151). De manera que a los platillos huastecos se les asigna un valor social y se establece una relación especial con ellos. Constituyen así, una práctica más que permite la reproducción del sentido; es decir, de la ideología que posibilita el mantenimiento de una identidad en el tiempo y en el espacio a través de la acción integrada en la práctica del consumo de esos platillos.

Hasta este punto, se ha llevado a cabo una reflexión alrededor de la función que desempeñan el baile, la vestimenta, la presencia y consumo

de platillos huastecos en las *huapangueadas*, vistas desde las evidencias que las conducen y determinan. Estos elementos culturales, asumidos como emblemáticos de la Huasteca, sirven para iniciar y mantener relaciones entre este grupo de inmigrantes huastecos, expresar su pertenencia al grupo y, de nuevo, distinguirse de los asistentes no huastecos. Su consumo representa su sello de distinción. Se trata de prácticas que se ordenan en rituales y que son reflejo de la reproducción y recreación de la ideología del grupo. Su repetición y apropiación, han resultado en un proceso ideológico de identificaciones que provee al grupo de una estructura significativa que aparentemente les está permitiendo asumirse como unidad. Así mismo, creemos que este grupo de inmigrantes huastecos atraviesa por un proceso ideológico; un proceso de identificación que se concretiza en estas prácticas y representaciones sociales, estructuradas culturalmente (Aguado y Portal, 1991).

Al enunciar las principales evidencias que se encuentran funcionando al interior de este grupo de inmigrantes huastecos, nos adentramos en el análisis del proceso ideológico continuo que determina la construcción de una identidad colectiva. A través de la interacción constante y de la auto



y heteroapropiación simbólica (Valenzuela, 2000) de los elementos descritos, nos encontramos frente el desarrollo de la imagen ideologizada que el grupo construye de sí mismo; esto es, con la percepción que sobre sí mismos han desarrollado. Ello conduce a analizar su autoadscripción hacia una *Huasteca chilanguense*. Al respecto, hay algunos puntos que consideramos necesario aclarar.

### ***¿Huasteca chilanguense?***

Angel Trejo asevera que en el Distrito Federal "... [los] huastecos de distintas generaciones que emigraron a la capital del país, conservan sus tradiciones y hoy reclaman la existencia de la llamada "Huasteca chilanguense" (Trejo, 2007).

Por su parte, José Luis Flores afirma que la comunidad huasteca radicada en la Ciudad de México es una colectividad que se autonombra *Huasteca chilanguense*. Según el autor, "... los huastecos radicados en el DF, toman conciencia de las características que cobran sus vínculos originarios y su identidad al desplazarse a la Ciudad de México" (cfr. Flores, 2009 s/p) Más adelante escribe que "...parece generarse en los

*huastecos chilangos una peculiar forma de identidad que reivindica al mismo tiempo tanto lo huasteco como lo capitalino (lo chilango)* (Ibíd.; todas las cursivas son del autor).

Sin embargo, hasta este punto de análisis de los datos empíricos, vienen a la mente las expresiones en los rostros de mis informantes si se les afirmara que son *huastecos chilangos* o *chilanguenses*.

Entre los miembros del grupo, la opinión más generalizada acerca de cuál es la “*Huasteca chilanguense*” es que se refiere a las personas que no son originarias de la Huasteca, ni tienen ningún vínculo con ella pero que a través de la fiesta y el huapango se han hecho asistentes regulares en cada evento. También se aplica para referirse a los músicos originarios del Distrito Federal que han aprendido a interpretar el son huasteco aquí en la ciudad. Pero al preguntarles a los inmigrantes huastecos si se consideran parte de una *Huasteca chilanguense* contestan con un decidido “No”:

No, por supuesto que no, porque nosotros tenemos nuestra propia Huasteca *chicontepecana...*” (Mtra. Sonia Hernández, originaria de Chicontepec, Veracruz).



Qué te puedo decir, hay muchos compañeros que no son precisamente de la Huasteca... son de aquí del Distrito y sin embargo les ha gustado el huapango... conocemos varios chicos. Son huastecos que se han formado aquí por la música que les atrae... la música es muy contagiosa y eso ha hecho... a los *chilanguenses*, a los de aquí del D.F. pues... que se hagan huastecos. No, no me puedo considerar de la *Huasteca chilanguense* por que yo soy de Hidalgo y allá era o es todavía la música que se toca y se baila (Sra. Nelly Rubio).

Yo siento que el término como que está aplicado ya al estereotipo chilango... a mí no me gusta... el hecho de que haya inmigrantes huastecos, se les denigra con ese término [...]Yo no estoy de acuerdo [con el término]...(Mtro. Eduardo Bustos, originario de Chicontepec, Veracruz).

Afirmar que los inmigrantes huastecos –todos ellos- son “huastecos chilangos” o “chilanguenses” simplemente porque algún trovador o huapanguero mandó saludos a la “*Huasteca chilanguense*” en alguno de sus encuentros, según lo vemos hasta ahora, es un error.

Más allá de sus declaraciones en el sentido negativo acerca de su pertenencia o membresía de a *Huasteca chilanguense*, son las propias

evidencias ideológicas (prácticas) las que permiten afirmarlo. Si bien este grupo de inmigrantes huastecos ha construido una imagen ideologizada de sí mismo, dicha imagen ha sido forjada a través del orgullo de ser originarios de <<la Huasteca>> más no por ser residentes en la Ciudad de México. Su orgullo es por ser huastecos <<de la Huasteca>>, no por ser huastecos radicados en la capital, o huastecos *chilanguenses*.

De manera que ni su condición de migrantes, ni su relativo éxito de inserción y adaptación en la capital están detrás de los vínculos de paisanaje, amistad y solidaridad que han construido. Por lo que hasta este punto es posible afirmar que el término *Huasteca chilanguense* no constituye ni enmarca en modo alguno el proceso ideológico de identificación que se concretiza en las prácticas sociales aquí descritas. La estructura significativa que hasta ahora ha permitido al grupo asumirse como una unidad, no se ve reflejada en el término *Huasteca chilanguense*. Es ésta una de las conclusiones que se detallarán enseguida.





## Conclusiones

Al explorar las identidades emergentes entre un grupo de inmigrantes huastecos en la Ciudad de México, se ha tratado de indagar en el proceso social que acompaña al fenómeno en cuestión. En efecto, se encontró que la migración y la interacción en el contexto de llegada (el entorno urbano de la Ciudad de México) configuran un modo de seguir siendo huasteco fuera de la Huasteca. Un dejar de ser para seguir siendo. Más aún, se ha logrado vislumbrar que detrás de este fenómeno opera un proceso ideológico que responde a las nuevas necesidades del grupo. Es como surgen las evidencias que se han detallado, dentro del proceso social que da la pauta para una nueva ideología, entendida ésta como acciones integradas en prácticas que permiten la reproducción del sentido.

La interrupción de la continuidad de la reproducción ideológica que produce la migración, da lugar a una recomposición de identidad. Las evidencias se cuestionan; nacen otras nuevas en respuesta a las necesidades que han surgido a partir los cambios experimentados. Aspectos que no eran evidentes en el contexto de origen se vuelven

rasgos por demás sobresalientes en los lugares de destino. Dichos cuestionamientos se convierten en una reivindicación y autoafirmación. Es un momento ideológico trascendental en el proceso identitario. De esta forma el fenómeno social de la migración modifica la identidad. Por tanto el proceso identitario es un proceso social.

Ahora bien, con respecto a la configuración de una identidad colectiva entre este grupo de inmigrantes huastecos, se identificaron aspectos compartidos relacionados con un origen común y la interiorización de un territorio que ellos han idealizado: la Huasteca. Como resultado de esto, durante sus reuniones se observaron los procesos intersubjetivos de reconocimiento que devienen del proceso ideológico por el que atraviesan. Así mismo se observó la confrontación, contrastación y la reafirmación de las diferencias en su espacio específico de interacción: las fiestas huastecas en la Ciudad de México, encontrando que nuestros sujetos de estudio se distinguen y se excluyen de los asistentes no huastecos. A partir de ello, tiene lugar al interior del grupo el autorreconocimiento y hetero-reconocimiento (Aguado, 2004) que resultan en la aleación (Dubar, 2000). Es decir, han neutralizado las



diferencias existentes entre ellos bajo el principio unificador de “ser huastecos”; de acuerdo con el reconocimiento y la sobrevaloración de ciertas características que sí les son comunes. Ciertos aspectos compartidos que resultan de su “ser huasteco” les han conducido a desarrollar un común sentimiento de pertenencia (Giménez 2000). Hasta aquí se ha develado un proceso ideológico que se refleja en las evidencias y prácticas descritas y que permite a los miembros del grupo reconocerse en la acción y darle sentido.

A la par de dicho proceso ideológico, han desarrollado ciertos cambios adaptativos e implementado el uso de los elementos que pertenecen a su propio repertorio cultural y que les resultan más adecuados para contrastarse y distinguirse.

¿Por qué se reúne con regularidad este grupo de inmigrantes huastecos?  
¿es la fiesta un simple espacio de recreación de fin de semana, que les da la oportunidad de ir a bailar? Entre los cambios adaptativos que se observaron se encuentra la propia realización de las fiestas huastecas, como instrumento de cohesión y generación de su identidad colectiva. Se trata del principal mecanismo identitario que les permite revalorar su

pertenencia. Las fiestas se celebran con el principal fin de reunirse. A través de la fiesta consiguen reafirmar sus vínculos emocionales y afectivos hacia su lugar de origen y recrear algunas tradiciones culturales que les han resultado útiles para reconocerse entre ellos y distinguirse de los demás.

Es así como, en el contexto de interacción de las fiestas huastecas en la Ciudad de México, ha surgido entre este grupo un sistema de relaciones interculturales que les ha llevado a reconocerse como diferentes frente al resto de los capitalinos, con respecto a su origen y su forma de ser. De acuerdo con Giménez (2000), se identificó a este grupo de inmigrantes huastecos como una *entidad relacional*. Se encontró que efectivamente, ésta se encuentra conformada por individuos cuyo vínculo es un común sentimiento de pertenencia. Es decir, comparten un núcleo de símbolos y representaciones sociales que los ha conducido a idealizar un origen, una región y una manera de ser y de conducirse en el campo específico de interacción: las fiestas huastecas.

En ellas, se contrastan las identidades individuales y locales de los asistentes. Como campos relacionales, en las fiestas surgen, se identifican



y se exaltan aquellos aspectos compartidos, derivados de intereses comunes, identidades previas, carencias y necesidades similares y de los referentes inventados (Valenzuela, 2000) o idealizados, como el repertorio cultural que el grupo ha interiorizado, de manera selectiva, como representativo de la región huasteca. Según se ha visto, la segregación espacial en el lugar de destino no ha impedido la transformación de su territorio de origen en componente principal del simbolismo de la colectividad.

Se observó entonces la confrontación de “lo propio” versus “lo ajeno”, del “nosotros” versus “ustedes”, de “lo mío y lo nuestro” versus “lo tuyo, lo de ustedes”. De esta confrontación surge el sentimiento de exclusión, <<lo que no somos, lo que no es mío y no es nuestro>>. Ello da origen al desarrollo de un sentimiento de pertenencia mediante la reducción de las diferencias y la exaltación de aquello que sí tienen en común: el núcleo de símbolos y representaciones sociales que comparten. De esta manera se ha identificado la *aleación* de las diferencias al interior del grupo (Dubar, 2000), resultado de la cadena de procesos intersubjetivos de reconocimiento. Este grupo de inmigrantes huastecos se ha confrontado

con “los otros”, se ha contrastado con “los diferentes” y ha reafirmado sus diferencias distinguiéndose como *huastecos* y excluyéndose de los capitalinos. Para este punto, han atravesado por el auto y hetero-reconocimiento, hasta llegar a la aleación que les confiere, además de un sentimiento de unidad, criterios de membresía y por ende, criterios de exclusión. Se revela entonces un proceso permanente de reconocimiento en la acción; es decir, la identidad propiamente como acción.

De manera que la filiación de este grupo de inmigrantes huastecos en la Ciudad de México, no está dada por relaciones de vecindad sino por un común sentimiento de “ser huasteco”. Su configuración como colectividad es resultado de una nueva forma de organización como comunidad; la conformación de la fiesta como una nueva institución (Sánchez, 1998) y, en cierto modo, de algunas conductas ofensivas y defensivas, como las que despliegan en su afán de distinguirse de los capitalinos.

Se observó entonces que la migración acarrea toda una carga simbólica asociada con las representaciones sociales, la resignificación del territorio y la producción y reproducción de espacios. Hay que agregar que esta



producción y reproducción puede ser además simbólica y temporal; es decir, los espacios producidos en el lugar de destino, pueden ser simbólicos y dentro de un determinado lapso de tiempo, como las fiestas descritas.

Este grupo de inmigrantes huastecos recrea constantemente sus tradiciones culturales (Pérez Castro, 2011) las cuales han pasado igualmente por cambios adaptativos. Específicamente a la comida, la vestimenta y el baile que se han modificado lo suficiente para adaptarse al entorno urbano pero no demasiado para perder su “esencia huasteca”.

Además, la unidad que han desarrollado ha permitido la implementación de redes de apoyo y ayuda hacia algún miembro que lo necesite. Según lo reveló el trabajo etnográfico, estas redes se activan cuando alguno de los miembros del grupo enfrenta algún problema grave como la enfermedad o muerte de algún familiar. De esta manera, además de ser el contexto de interacción del grupo y espacio de socialización, las fiestas se convierten en instrumento de ayuda en ciertas circunstancias. De modo que es posible afirmar que no constituyen sólo un esparcimiento de fin de semana; una simple ocasión para ir a bailar.

Así, son las tradiciones culturales del grupo las que, adaptadas, les han permitido legitimar la identidad a la que se autoadscriben. Es su recurso contra la anomia, la mimetización y por ende, frente a las presiones asimilativas a las que se enfrentan.

Pero aún más, se encontró que después de los procesos intersubjetivos de reconocimiento (confrontación, contrastación, distinción y exclusión), ha surgido un nuevo proceso de *inclusión desde la diferencia*; es decir una distinción consciente que no solo permite sino que invita a todo aquel que no sea huasteco, a participar de la fiesta. Aquellos ajenos al grupo que acepten la invitación se volverán, con el tiempo y su constancia en cada fiesta, *huastecos chilangos*; y son bienvenidos en cada celebración. Es como el grupo atraviesa por el proceso de reafirmación de la diferencia (una vez más) a partir del otro. Y este proceso implica no solo la distinción y contrastación sino que desemboca, como lo hemos mencionado, en un proceso de *inclusión desde la diferencia*. Sin embargo al interior del grupo la diferencia base será siempre “quién es de la huasteca, huasteca” frente a “quién es de la <<huasteca chilanguense>>”.





Esto último tiene que ver con este conjunto de procesos identitarios; específicamente con relación a la conformación del término “*Huasteca chilanguense*”. Con respecto a esto, se encontraron resultados un tanto inesperados. En primer lugar, se encontró que el grupo de estudio no se identifica con este término. No manifiestan una autoadscripción como lo afirman Ángel Trejo (2007) y José Luis Flores (2009). Este grupo de inmigrantes huastecos en la Ciudad de México no siente tanto orgullo de ser <<inmigrantes>> en esta ciudad como sí lo manifiestan con respecto a <<ser huastecos>>. Por tanto rechazan no sólo una autoadscripción con una supuesta “Huasteca chilanguense” sino también lo hacen con la adscripción por otros. Ellos, se dicen huastecos “de la Huasteca”. Los huastecos *chilangos* o *chilangueses* son solamente personas originarias de la Ciudad de México que gustan de asistir a sus fiestas. Y son aceptados por ellos pero sin perder de vista la distinción; se trata de la *inclusión* desde la *diferencia* que se describió líneas antes.

Es por esto que se concluye que el término “*Huasteca chilanguense*” no se relaciona de manera sustancial con su proceso identitario. Se trata de una frase surgida al calor de las fiestas y que no tiene mayor relevancia

para el grupo. Por lo que la autodenominación subjetiva es falsa. Como ya se apuntó, la fuerza de su autoadscripción al grupo de los otros huastecos con los que interaccionan en las fiestas, se basa en su origen huasteco. Es el elemento que está en la base de su orgullo y no el ser inmigrante en la Ciudad de México. Es por ello que, si bien no rechazan la existencia del término, sí niegan absolutamente una supuesta autoadscripción a él.

Considerarlos miembros de una *Huasteca chilanguense* sin tomar en cuenta lo que la peculiar frase significa para ellos en términos de sus recuerdos, añoranzas, apegos y afectos, sólo conduce a conclusiones erradas. Como considerar que el término mueva o acaso refleje un proceso identitario. Efectivamente existe una identidad colectiva emergente basada en la pertenencia socioterritorial a *la Huasteca*. Y los elementos simbólicos asumidos como emblemáticos articulan dicha identidad en la manera que se ha descrito. Sin embargo, conforme se avanzó en la investigación, se encontró que las pertenencias del grupo en cuestión poco o nada se relacionaban con una supuesta *Huasteca*



*chilanguense*. Su filiación grupal está dada por su origen huasteco, mas no por tener en común su lugar de residencia en la Ciudad de México.

Lo anterior no impide sin embargo, que sea su estancia en la capital lo que propicie y favorezca la generación de un proceso de identificación más amplio y de una identidad *más abarcativa* entre ellos (Pérez Ruiz, 2005).

Pero ha sido necesario afrontar el hecho de que el término con el que se dio inicio en esta investigación, la *Huasteca chilanguense*, no se relaciona de manera directa con este proceso ideológico del que damos cuenta.

Por lo tanto, se concluye igualmente que el término alrededor del cual se comenzó esta investigación, la *Huasteca chilanguense*, es “*nada más un dicho, un decir*”, para ponerlo en sus propias palabras. Se trata de una pintoresca frase surgida en el *argot huapanguero* pero que no se ajusta al fenómeno que se ha tratado de analizar: el proceso permanente de reconocimiento en la acción que genera una identidad colectiva entre este grupo de estudio: los migrantes huastecos a través de sus fiestas en la Ciudad de México.





### Anexos

Anexo I					
Población total y población de cinco años y más que habla alguna lengua indígena por estado y municipio.					
Estado	Municipio	Población total	Hombres	Mujeres	Hablantes de lengua indígena
Hidalgo	San Felipe Orizatlán	38472	19146	19326	34269
	Jaltocan	10265	5036	5229	9257
	Huejutla de Reyes	115786	57076	58710	101663
	Huazalingo	11863	5853	6010	10388
	Atlapexco	18769	9095	9674	13592
	Huautla	22521	10862	11659	20517
	Yahualica	22238	10821	11417	19311
	Xochiatipan	18157	8889	9268	15816
Total Huasteca hidalguense		258071	126778	131293	224813
Puebla	Francisco Z. Mena	16013	7957	8056	1149
	Pantepec	18251	8794	9457	6689
	Venustiano Carranza	26465	12525	13940	1151
	Jalpan	12070	5842	6228	1086
	Tlaxco	5324	2646	2678	208
	Tlacuilotepec	16797	8304	8493	3398
	Xicotepec de Juárez	71454	34534	36920	3381
	Pahuatlán	18209	8544	9665	7888
	Naupan	9748	4715	5033	8033
Total Huasteca poblana		194331	93861	100470	32983
Querétaro	Arroyo Seco	12493	5809	6684	66

	Peñamiller	17007	8188	8819	45
	Pinal de Amoles	25325	12062	13263	42
	Jalpan de Serra	22025	10489	11536	195
	San Joaquín	7634	3442	4192	24
	Landa de Matamoros	18905	8927	9978	36
Total Huasteca queretana		103389	48917	54472	408
San Luis Potosí	El Naranjo	18454	9197	9257	75
	Tamasopo	26908	13348	13560	2974
	Ciudad Valles	156859	75631	81228	11249
	Tamuín	35446	17388	18058	3456
	Ebano	38247	18509	19738	2793
	Aquismón	45074	22735	22339	27948
	Tancanhuitz	20495	10180	10315	12433
	Tanlajás	19062	9678	9384	14281
	San Vicente Tancuayalab	13358	6640	6718	2998
	San Antonio	9274	4761	4513	7262
	Tampamolón Corona	13760	6874	6886	7883
	Tanquián de Escobedo	13389	6567	6822	1901
	Xilitla	50064	24911	25153	19538
	Huehatlán	14768	7259	7509	8658
	Coxcatlán	17038	8538	8500	12524
	Axtla de Terrazas	32721	16298	16423	16005
	Tampacán	15767	7931	7836	6490
	San Martín Chalchicuautla	21576	10800	10776	9514
	Matlapa	29548	14935	14613	17840



	Tamazunchale	93811	46594	47217	36042
Total Huasteca potosina		685619	338774	346845	221864
Tamaulipas	Soto la Marina	22826	11727	11099	184
	Llera	17317	8706	8611	63
	Tula	25687	12785	12902	62
	Ocampo	12477	6240	6237	15
	Gómez Farías	8464	4326	4138	19
	Xicotencatl	21877	10940	10937	60
	Nuevo Morelos	3051	1580	1471	38
	Antiguo Morelos	8561	4184	4377	22
	El Mante	112061	54324	57737	317
	González	40946	20257	20689	331
	Aldama	27676	13828	13848	182
	Altamira	162628	81160	81468	2159
	Tampico	303924	145475	158449	2914
	Ciudad Madero	193045	92223	100822	1694
Total Huasteca tamaulipeca		960540	467755	492785	8060
Veracruz	Pánuco	91006	45047	45959	1412
	Pueblo Viejo	17473	8629	8844	945
	Tampico Alto	11971	6181	5790	129
	El Higo	18392	9168	9224	218
	Ozuluama de Mascareñas	23190	11876	11314	275
	Tempoal	33107	16382	16725	2054
	Tantoyuca	97949	48859	49090	45839
	Platón Sánchez	17670	8665	9005	5633

Chiconamel	6811	3388	3423	41043
Chalma	13067	6433	6634	4925
Ixcatepec	12664	6275	6389	5863
Citlaltépetl	11013	5420	5593	1532
Tantima	13248	6707	6541	856
Tamalin	11269	5625	5644	887
Tancoco	5844	2875	2969	595
Naranjos- Amatlán	26119	12336	13783	748
Chinampa de Gorostiza	14143	6891	7252	1009
Tamiahua	23984	12046	11938	298
Chicontepec	55373	26874	28499	36118
Tepetzintla	13672	6747	6925	1992
Cerro Azul	24739	11752	12987	451
Temapache	100790	49382	51408	7935
Tuxpam	134394	65207	69187	2254
Benito Juárez	16446	8028	8418	13027
Ixhuatlán de Madero	48609	23781	24828	32365
Ilamatlán	13319	6395	6924	10319
Zontecomatlán de López y Fuentes	13091	6482	6609	9197
Huayacocotla	19313	9316	9997	921
Texcatepec	9733	4764	4969	6197
Zacualpan	6717	3253	3464	77
Tlachichilco	10729	5175	5554	5001
Castillo de Teayo	18424	9157	9267	1554
Tihuatlán	80923	39298	41625	2558
Total Huasteca veracruzana	1015192	498414	516778	207288
Total región huasteca	3217142	1574499	1642643	695416





Grados de Marginación en la región huasteca por estado y municipio, 2005		
Estado	Municipio	Grado de Marginación
Hidalgo	San Felipe Orizatlán	Alto
	Jaltocán	Alto
	Huejutla de Reyes	Alto
	Huazalingo	Alto
	Atlapexco	Alto
	Huautla	Alto
	Yahualica	Muy Alto
	Xochiatipan	Muy Alto
Puebla	Francisco Z. Mena	Alto
	Pantepec	Alto
	Venustiano Carranza	Medio
	Jalpan	Alto
	Tlaxco	Alto
	Tlacuilotepec	Alto
	Xicotepec de Juárez	Medio
	Pahuatlán	Alto
	Naupan	Alto
Querétaro	Arroyo Seco	Alto
	Peñamiller	Alto
	Pinal de Amoles	Muy Alto
	Jalpan de Serra	Alto
	San Joaquín	Alto
	Landa de Matamoros	Alto
San Luis Potosí	El Naranjo	Medio
	Tamasopo	Alto
	Ciudad Valles	Bajo
	Tamuín	Medio
	Ebano	Medio
	Aquismón	Muy Alto
	Tancanhuitz	Alto
	Tanlajás	Muy Alto
	San Vicente Tancuayalab	Alto
	San Antonio	Muy Alto
	Tampamolón Corona	Alto
	Tanquián de Escobedo	Alto
	Xilitla	Alto
	Huehuetlán	Alto
Coxcatlán	Alto	

	Axtla de Terrazas	Alto
	Tampacán	Alto
	San Martín Chalchicuautla	Alto
	Matlapa	Alto
	Tamazunchale	Alto
Tamaulipas	Soto la Marina	Medio
	Llera	Medio
	Tula	Alto
	Ocampo	Medio
	Gómez Farías	Medio
	Xicoténcatl	Bajo
	Nuevo Morelos	Medio
	Antiguo Morelos	Medio
	El Mante	Muy Bajo
	González	Medio
	Aldama	Medio
	Altamira	Muy Bajo
	Tampico	Muy Bajo
	Ciudad Madero	Muy Bajo
Veracruz	Pánuco	Medio
	Pueblo Viejo	Bajo
	Tampico Alto	Alto
	El Higo	Medio
	Ozuluama de Mascareñas	Alto
	Tempoal	Alto
	Tantoyuca	Muy Alto
	Platón Sánchez	Alto
	Chiconamel	Muy Alto
	Chalma	Alto
	Ixcatepec	Alto
	Citlaltépetl	Alto
	Tantima	Alto
	Tamalin	Alto
	Tancoco	Alto
	Naranjos-Amatlán	Bajo
	Chinampa de Gorostiza	Alto
	Tamiahua	Alto
	Chicontepec	Alto
	Tepetzintla	Alto
	Cerro Azul	Muy Bajo
	Temapache	Alto



	Tuxpam	Bajo
	Benito Juárez	Muy Alto
	Ixhuatlán de Madero	Muy Alto
	Ilamatlán	Muy Alto
	Zontecomatlán de López y Fuentes	Muy Alto
	Huayacocotla	Alto
	Texcatepec	Muy Alto
	Zacualpan	Muy Alto
	Tlachichilco	Muy Alto
	Castillo de Teayo	Alto
	Tihuatlán	Alto

Anexo III						
Origen y lugar de residencia actual de los informantes						
Origen Residencia Actual	Estado de Hidalgo	Estado de Puebla	Estado de Querétaro	Estado de San Luis Potosí	Estado de Tamaulipas	Estado de Veracruz
Delegación Azcapotzalco	1	0	2	0	2	1
Delegación Coyoacán	1	1	4	2	6	1
Delegación Cuauhtémoc	3	5	0	0	4	1
Delegación Gustavo A. Madero	4	2	4	0	0	2
Delegación Miguel Hidalgo	0	0	2	1	5	1
Delegación Milpa Alta	0	1	0	2	0	1
Delegación Tlalpan	0	0	1	1	2	1
Delegación Xochimilco	0	7	0	1	0	1
Municipio de Atizapán de Zaragoza	0	0	2	4	0	2
Municipio de Cuautitlán	0	0	4	3	0	0



Izcalli						
Municipio de Ecatepec	7	1	0	1	1	1
Municipio de La Paz	0	2	0	0	0	0
Municipio de Netzahualcóyotl	4	0	0	0	0	3
Municipio de Tecámac	4	0	1	0	0	0
Municipio de Chalco	1	1	0	2	0	3
Total	25	20	20	17	20	18

Total de informantes:	120
-----------------------	-----

Anexo IV Versada en la Casa de Tamaulipas en el Distrito Federal, 5 de junio de 2010.	
Retador:  <i>Yo les trovo en forma pronta, Pero con mucha intención, Pero con mucha intención, Yo les trovo en forma pronta... Y les digo aquí mi impronta, Aprovecho la ocasión... Me andabas echando bronca, Cuando se terminó el son...</i>	Respuesta:  <i>Creo que sé a qué te refieres, Y te puedo comprender... Y te puedo comprender, Creo que sé a qué te refieres... Y yo te doy a saber, Que no sé lo que tú quieres, Pues no sé lo que tú quieres... Pero te voy a entender</i>
Retador:  <i>Mi respuesta te mereces Mientras suena esa jarana... Mientras suena esa jarana, Mi respuesta te mereces Aunque en la versada creces, Te digo en forma profana... Cuidado con lo que ofreces Qué tal si quiero una hermana...</i>	Respuesta:  <i>Te doy la contestación, Te doy la contestación... Ahí delante de la gente, Ahí delante de la gente, Resultas muy ocurrente, Estando en esta reunión... Pero trova más decente... No hagas que “te dé el avión”</i>
Retador:  <i>Hoy también decirte quiero, Hoy también decirte quiero... Y te voy a responder, Y te voy a responder... Y digo siendo sincero, Y digo sin ofender... Tú moviste el avispero, Luego te echas a correr...</i>	Respuesta:  <i>No creas que esto es un ardid, De versitos traigo mil... De versitos traigo mil, No creas que esto es un ardid... Florezco como la vid... Y agradezco el zacahui, Y agradezco el zacahuil... Que nos trajo David...</i>
Retador:  <i>El tema ya lo anticipas, El tema ya lo anticipas... Por eso decirte quiero,</i>	Interrumpe una mujer trovadora, quien pone fin a la topada:  <i>Daniel toca ese violín</i>



*Por eso decirte quiero...  
Pues el tema lo anticipas,  
Vino aquí con mucho esmero...  
Es de Ocampo, Tamaulipas  
Y también es huapanguero...*

*Ricardo esa jarana...  
Y Ricardo esa jarana,  
Daniel toca ese violín...  
La de la voz no les gana,  
Con su quinta en el festín...  
Siendo hoy, siendo mañana,  
La alegría no tiene fin...*

## Anexo V

## Ejemplos de comunicaciones por correo electrónico

**Mensaje 1**

De: ezequiel castillo martínez <ecoshuastecos@yahoo.com.mx>

Asunto: [rincondeladecima] Rv: INVITACION, FIESTA HUASTECA en CASA DE CULTURA DE TAMAULIPAS. [Archivo adjunto 1]

A: "Rosa Linda" [lindaolquin@hotmail.com](mailto:lindaolquin@hotmail.com)

Fecha: lunes, 17 de enero de 2011, 19:45

**Amigos del Rincón de la Décima, Amigos todos..**

**D É C I M A**

**Se hizo ya una tradición  
en el lugar que anticipas:  
La Casa de Tamaulipas;  
su fiesta en esta ocasión  
de la Huasteca región  
y.. ¡El Huasteco vá a bailar!  
Suelta el gusto a retozar,  
se baila al compás del son,  
el trío alegre el corazón,  
es la Fiesta ¡Hay que gozar!**

**Ezequiel Castillo**

**Próximo sábado 29 de enero, desde las 12:30 Horas, El son Huasteco enmarcará la presentación de 2 importantísimos documentales: 'Soy Carnavalero', de Aideé Balderas y 'Cantares y añoranzas Huastecas en Tamaulipas', de la Maestra Ludivina Nieto Ornelas.**

**Tríos Huastecos: Colatlán, de don Laco Alvarado, y de Tampico, nos**





alegrarán 'Los Caporales del Pánuco'. consulten el cartel, habrá 3 tríos más.  
Zacahuil, artesanías, discos, libros..

Por allá nos saludamos.

EZEQUIEL CASTILLO M.

INFORMES NOCHES: 0155 \*\*\*\*-7560

## Mensaje 2

**De:** Anatolio <lospablosx@yahoo.com.mx>

**Para:** rincondeladecima@gruposyahoo.com

**Enviado:** Miércoles, 8 de febrero, 2012 22:06:03

**Asunto:** [rincondeladecima] APOYO A DON LACO ALVARADO - TRIO COLATLAN

APOYEMOS A DON HERACLIO ALVARADO

Estimados amigos

Desafortunadamente uno de los violinistas de son de costumbre y son huasteco, se encuentra hospitalizado. Nos referimos al legendario integrante del Trio Colatlan. DON HERACLIO ALVARADO "DON LACO".

Con la finalidad de establecer y obtener información fidedigna en torno al estado de salud que guarda DON LACO, hacemos llegar a ustedes el correo electrónico de su hijo Víctor Alvarado, quien se encuentra a su cuidado, así como su número móvil:

[vic\\_alvarado.hdz@hotmail.com](mailto:vic_alvarado.hdz@hotmail.com), cel. \*\* \*\*\*\*\* 3532

Don Laco se halla en el Hospital General de Zona N0 194, del Instituto Mexicano del Seguro Social, Av. Gustavo Bas {sic} Prada, (muy cerca del Molinito y av. Primero de mayo), San Bartolo, Naucalpan, Edo., de México, en el cual ocupa la cama 434, el horario de vista es de 10:00 a 14:00 horas y de 16:00 a 20:00 horas, el pase de acceso lo tiene su hijo, por lo que beberán de

establecer contacto con él vía telefónica.

Si están en posibilidad de apoyar económicamente, les proporcionamos el número de cuenta a nombre de Rosalino Alvarado Hernández, ésta es de Banca Copel, por lo que habrá que realizar los depósitos en las tiendas del mismo nombre, el número de cuenta es: \*\*\*\*\*

Paralelamente informamos a ustedes que se realizaran DOS  
EVENTOS a favor de Don Laco: "Son y Costumbre"  
Sábado 11 de febrero Casa de Cultura de Tamaulipas  
Domingo 19 de febrero Centro Huasteco "La Cantera"  
El donativo mínimo será de \$100.00

De lo citado en este comunicado hemos pedido consentimiento a Don Laco y a su hijo Víctor Alvarado, quienes han aceptado.

Agradecemos la buena disposición de todos y cada uno de ustedes en torno al apoyo a Don Laco.



Anexo VI Guiones para entrevista, según tipo de informante	
Informante <i>común</i>	Informante <i>clave</i>
<b>Parte I (historia)</b>	
¿Desde cuándo se hacen las <i>huapangueadas</i> aquí en la Ciudad de México? ¿Recuerda quién organizaba las primeras? ¿Desde cuándo viene usted a este tipo de fiestas? ¿Cómo se entera de cuando es cada fiesta?	¿Desde cuándo se celebran éstas fiestas aquí en la Ciudad de México? ¿Quién organizaba las primeras? ¿Cómo se obtiene el financiamiento? ¿Cómo difunden cada evento? ¿Cuáles son los problemas más comunes que han tenido para su organización?
<b>Parte II (motivaciones y preferencias)</b>	
¿Por qué le gusta venir a las <i>huapangueadas</i> ? ¿Qué es para usted la fiesta? ¿Qué es lo que más le gusta de ella? ¿qué es lo que no le gusta? ¿Qué es para usted la fiesta?	¿Qué piensa usted que sea lo más atractivo de estas fiestas? ¿Qué es lo que no puede faltar en cada evento? ¿Cambiaría usted algo?
<b>Parte III (socialización a través de la fiesta)</b>	
¿Con quién viene hoy/normalmente? ¿Con quiénes se encuentra en la fiesta? ¿A quiénes conoce? ¿de dónde los conoce?	¿Identifica usted a las personas que vienen con frecuencia? ¿Ha observado si vienen con sus familias, solos o con otras personas?
<b>Parte IV (preguntas puntuales sobre la comida, música y vestimenta)</b>	
¿Qué es lo que está comiendo/va a comer? ¿por qué le gusta comerlo? ¿De dónde es su traje? ¿por qué le gusta vestir	¿Por qué cree usted que tenga tanto éxito la comida huasteca que se vende en las <i>huapangueadas</i> ?

<p>así en las fiestas? ¿cómo se viste en su vida diaria?</p> <p>¿Qué siente usted cuando comienzan a tocar los <i>huapangueros</i>? ¿Cómo se siente al bailar?</p>	<p>¿Por qué las personas vienen vestidas con prendas huastecas?</p> <p>¿Qué es para un huasteco bailar huapango en la Ciudad de México? ¿Cómo es la vida de un <i>huapanguero</i> en la ciudad?</p>
<p>Parte V (recuerdos y evocaciones de su contexto de salida)</p>	
<p>¿De dónde es usted?</p> <p>¿Qué imagen le viene a la mente cuando recuerda su pueblo/comunidad?</p>	
<p>Parte VI (sobre el contexto de llegada)</p>	
<p>¿Dónde radica actualmente?</p> <p>¿Cuánto tiempo tiene viviendo ahí?</p> <p>¿Cómo fue que llegó al Distrito Federal?</p> <p>¿Le gusta vivir aquí?</p> <p>¿Cuál es la <i>Huasteca chilanguense</i>?</p> <p>¿Quién inventó el término?</p>	<p>¿Qué me puede decir de la <i>Huasteca chilanguense</i>?</p> <p>¿Cómo surgió el término?</p> <p>¿Piensa usted que los huastecos que vienen a las <i>huapanguedas</i> forman parte de una <i>Huasteca chilanguense</i>?</p>



## Bibliografía

Aguado, José Carlos

2004 *Cuerpo humano e imagen corporal*. México, UNAM, IIA-FM

Aguado, José Carlos y Maria Ana Portal

1991 *Identidad, Ideología y Ritual*. Colección de Textos y Contextos No.9  
UAM Iztapalapa, México

Alegre González, Lizette

2005 *El vinuete: música de muertos: estudio etnomusicológico en una comunidad nahua de la huasteca potosina*, Tesis de licenciatura, UNAM, Escuela Nacional de Música

2006 *Música, migración y cine. Los tres huastecos: un ejemplo de entrecruzamiento cultural. Música sin fronteras, ensayos sobre migración, música e identidad*, Fernando Híjar Sánchez, coord. México, CONACULTA

Ariel de Vidas, Anath

2007 citado por Ana Bella Pérez Castro en: *Activando el mundo simbólico para enfrentar la emigración. Chungara, Revista de Antropología Chilena*, vol. 39, no. 1 p. 59

2009 *Huastecos a pesar de todo*, México D.F., CEMCA-Programa de Desarrollo Cultural de la huasteca

Ávila Méndez, Agustín

1990 Etnia y movimiento campesino en la Huasteca Hidalguense. *Las organizaciones de productores rurales en México*, Fernando Rello, coord. México, UNAM

Bassols Batalla, Angel et al.

1977 *Las huastecas en el desarrollo regional de México*, México, UNAM-IIIE

Bartolomé, Miguel Alberto

1997 *Gente de costumbre y gente de razón, las identidades étnicas en México*, México, Siglo XXI

2005 Visiones de la diversidad, *Visiones de la diversidad I Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*. Bartolomé M.A. coord. México INAH

Camacho Díaz, Gonzalo

2006 El vuelo de la golondrina. Música y migración en la Huasteca. *Música sin fronteras, ensayos sobre migración, música e identidad*, Fernando Híjar Sánchez, coord. México, CONACULTA

2007 Allá donde el tordo canta...expresiones musicales de la Huasteca". *Cinco miradas en torno a la Huasteca*, Lorenzo Ochoa Salas, coord. México, Consejo Veracruzano de Arte Popular,



Cantú Gutiérrez, Juan José

1990 Encuesta Nacional de Migración en Áreas Urbanas (ENMAU) [versión electrónica] Frontera Norte, vol. 2. Num.4, jul.-dic.

Consejo Nacional de Población

2005 *Índices de Marginación 2005* Consultado el 19 de noviembre de 2010, [http://www.conapo.gob.mx/index.php?option=com\\_content&view=article&id=126&Itemid=194](http://www.conapo.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=126&Itemid=194)

1987 Encuesta nacional de migración en áreas urbanas [ENMAU]

Dirección General de Vinculación Cultural, CONACULTA

2008 Página web (Consultado el 28 de Marzo de 2010), [http://vinculacion.conaculta.gob.mx/prog\\_vinregional\\_huasteca2.html](http://vinculacion.conaculta.gob.mx/prog_vinregional_huasteca2.html)

Dubar, Claude

2000 *La crisis de las identidades*. España, ediciones Bellaterra

Duranti, Alejandro

1992 La etnografía del habla: una lingüística de la praxis. *Panorama de la lingüística moderna de la Universidad de Cambridge, IV, el lenguaje, contexto sociocultural* F.J. Newmeyer, Madrid, Visor distribuciones

Flores Torres, José Luis

2009 La Huasteca chilanguense y sus prácticas culturales en la Ciudad de México [versión electrónica] en:

<http://www.culturayrs.org.mx/revista/num7/Flores.pdf>

García Martínez, Bernardo

2008 *Las regiones de México, breviario geográfico e histórico*, México, COLMEX

Giménez, Gilberto

1999 Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural, [versión electrónica] *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, época II, vol. V no. 9 pp. 25-57

2000 Una teoría de las identidades sociales, *Decadencia y auge de las identidades*, José Manuel Valenzuela Arce, coord. México El Colegio de la Frontera Norte, PYV

2002 La identidad, relaciones interétnicas e identidad, en *Seminario permanente de etnografía*, vol. II, Coordinación Nacional de Antropología

2007 *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, México, CONACULTA-ITESO





González Pozo, Alberto

- 2006 Migración en México: desaceleración hacia las zonas metropolitanas, flujo creciente hacia los Estados Unidos. *Diseño y sociedad*, no. 18, Primavera 2006, México, UAM-Xochimilco pp. 32-37

Instituto Nacional de Geografía, Estadística e Informática

1995 *I Censo de Población y Vivienda 1995*

2000 *XII Censo General de Población y Vivienda 2000*

2005 *II Censo de Población y Vivienda 2005*

Madueño Paulette, Ruth

- 2000 La Huasteca hidalguense: pobreza y marginación social acumulada, [versión electrónica] *Sociológica*, año 15 número 44, México, UAM pp. 97-131

Negrete Salas, María Eugenia

- 1990 La migración a la Ciudad de México, un proceso multifacético [versión electrónica] *Estudios. Demográficos y Urbanos*, vol. 5, núm. 3, México, COLMEX pp. 641-654

Ochoa Salas, Lorenzo

- 1989 *Huastecos y Totonacos*, México D.F. CONACULTA

- 2007 Una aproximación a la historia de la lengua y la cultura huastecas, *Cinco miradas en torno a la Huasteca*. México, Consejo Veracruzano de Arte Popular
- 2009 Antropología y topofilia en el estudio de la cocina de la laguna de Tamiahua. En *Cuadernos de nutrición* Vol. 32 no. 4, julio/agosto 2009 pp. 148-152
- Oehmichen Bazán, Cristina
- 2000 Las mujeres indígenas migrantes en la comunidad extraterritorial. *Migración y relaciones de género en México*. México, UNAM IIA, GIMTRAP
- 2005 Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la Ciudad de México. México, UNAM-IIA-PUEG
- Pérez Castro, Ana Bella
- 2007a Algunos rasgos culturales de los grupos actuales de la huasteca. *Cinco miradas en torno a la huasteca*. Lorenzo Ochoa coord. Veracruz, Consejo Veracruzano de Arte Popular
- 2007b *Equilibrio, intercambio y reciprocidad: principios de vida y sentidos de muerte en La Huasteca*, México, Consejo Veracruzano de Arte Popular
- 2007c Activando el mundo simbólico para enfrentar la emigración. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, vol. 39, no. 1 pp. 51-68



2009 Movimientos poblacionales en la Huasteca maya. *Diásporas, migraciones y exilios en el mundo maya*” Ruz, Mario H. coord. México, UNAM-Sociedad Mexicana de estudios mayas, pp. 223-254

2011 *Tiempos de emigrar; identidades en construcción* [Archivo electrónico]

Pérez Ruiz, Maya Lorena

2005 Indígenas y relaciones interétnicas en la Ciudad de México. Un panorama general. *Visiones de la diversidad III. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*. Bartolomé, M.A. coord. México INAH

Ramírez Castilla, Gustavo A. *et al.*

2008 *De aquí somos, la Huasteca*. México, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca-Dirección General de Culturas Populares

Romer, Martha

2006 Algunos enfoques teóricos para el estudio de la identidad étnica individual en el medio urbano [versión electrónica] *Dimensión Antropológica*, Año 13, Vol. 37, mayo/agosto, 2006

Ruvalcaba Mercado, José y Juan Manuel Pérez Zevallos

1996 *La Huasteca en los albores del tercer milenio. Textos, temas y problemas*. México, CIESAS

Sahagún, Fray Bernardino de

- 1830 Historia General de las cosas de la nueva España, tomo III [versión electrónica]. México, Imprenta de Alejandro Valdés

Sánchez Gómez, Marta Judith

- 1998 Procesos de reproducción étnica en la segunda generación de migrantes. *Diversidad étnica y conflicto*, vol. III Martha Judith Sánchez G. y Raquel Barceló, coords. México, UNAM, PYY
- 2000 Espacios y mecanismos de conformación de la identidad étnica en situaciones de alta movilidad territorial. *Decadencia y auge de las identidades*, José Manuel Valenzuela Arce, coord. México El Colegio de la Frontera Norte, PYY

Stresser-Péan, Guy

- 2008 Los nahuas del sur de la huasteca y la antigua extensión territorial de los huastecos. *Viaje a la Huasteca con Guy Strésser-Péan*, Guilhem Olivier, coord. México, FCE-CEMCA

Tapia Zenteno Carlos de

- 1985 Paradigma apologético y noticia de la lengua huasteca. México UNAM IIF

Trejo, Ángel

- 2007a *La Huasteca chilanguense* [versión electrónica] en:

<http://huapanguero.blogspot.mx/2007/02/la-huasteca-chilanguense.html>



2007b *El son huasteco en expansión es ya rey en ocho entidades: Aquino García* [versión electrónica] en:

<http://www.conaculta.gob.mx/saladeprensa/2002/feb/250202/huapango.htm>

Valenzuela Arce, José Manuel

1994 Las identidades culturales son cambiantes y expresan la construcción colectiva del sentido de la vida. En *Apuntes*, no. 3 México, PACAEP, pp. 39-50

2000 Decadencia y auge de las identidades, México, COLEF-PYV

Velasco Ortíz, Laura

1998 Identidad cultural y territorio: una reflexión en torno a las comunidades transnacionales entre México y Estados Unidos en: *Región y sociedad*, vol. IX no. 15 pp. 105-130.

Versión electrónica: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10201503>