

## CAPÍTULO I

### CONSIDERACIONES TEÓRICAS

La presente investigación es un esbozo etnográfico contemporáneo de la comunidad de Santiago Ixtayutla. Este grupo indígena tradicionalmente ha sido categorizado como “tacuate”, sin embargo, he encontrado la identidad singular de *inyu* que les permite distinguirse de otras poblaciones indígenas y mestizas de la zona. Esta investigación intenta conjugar los datos históricos, etnográficos y la teoría relevante que conciernen a la identidad actual del grupo estudiado. Por lo tanto la identidad será el hilo conductor del trabajo.

Para poder profundizar en el tema de la identidad étnica, debemos primero definir que es la identidad, partiendo de que la identidad étnica es una de las diversas formas de identidad social (Bartolomé 1997:42).

Debido a las limitantes de esta investigación, no profundizaré en el surgimiento y evolución de todas las teorías identitarias, ya que he tomado en cuenta que las teorías sociales están determinadas por el contexto histórico en el que se han formulado (Nash 1989:2), y por lo tanto son de mayor relevancia las teorías recientes, desarrolladas en el contexto histórico actual.

Las teorías de la identidad provienen de tres disciplinas básicas: la psicología, la antropología y la sociología. (Bartolomé 1997; Cardoso de Oliveira 1992; Giménez 2000; Nash 1989). La definición popular de acuerdo al diccionario de la Real Academia de la Lengua Española considera a la identidad como “el conjunto de rasgos propios de un individuo o de una colectividad que lo caracteriza frente a los demás // conciencia que una persona tiene de ser ella misma y distinta a los demás”, mientras que Gilberto Giménez (2000:47), la define como “una unidad distinguible, cualquiera que ésta sea”. Este mismo autor menciona que los componentes de la identidad son diferentes cuando se trata de distinguir cosas y personas, ya que la distinguibilidad de las cosas depende únicamente de los rasgos objetivos identificables para un observador, mientras que en el caso de las personas, existe una amplia gama de factores involucrados.

Tanto para el individuo como para las colectividades, los componentes de la identidad son los mismos, diferenciándose entre sí únicamente en los aspectos que conciernen a las cuestiones de personalidad, las cuales son propias de los sujetos individuales. Gilberto Giménez intenta conjugar teorías culturales y de agencia social para abordar este tema, así tenemos que para él las características principales de la identidad son: que ésta “requiere la sanción del *reconocimiento social* para que exista social y públicamente” (Giménez 2000: 48), esto quiere decir que no basta con que una persona se considere distinta, también se necesita que las otras personas la perciban como diferente. A su vez, la identidad “implica la percepción de ser idéntico a sí mismo a través del tiempo, del espacio y de la diversidad de las situaciones” (Giménez 2000: 63), es decir, que requiere de un sentimiento de continuidad en el tiempo y las circunstancias aunque éste sea imaginario. Finalmente, indica que toda identidad está cargada de un valor específico para el individuo, el cual generalmente es distinto del de las personas que tienen otras identidades. Dicho esto, se entiende que deben existir elementos que sirvan para distinguir a una persona de otra, los cuales según el mismo autor, son los siguientes:

1. pertenencia a una pluralidad de colectivos (categorías, grupos, redes, y grandes colectividades)
2. la presencia de un conjunto de atributos idiosincráticos o relacionales, y
3. una narrativa biográfica que recoge la historia de vida y la trayectoria social de la persona considerada.

Por lo tanto, el individuo se ve a sí mismo -y es reconocido- como “perteneciendo” a una serie de colectivos, como “siendo” una serie de atributos y como “cargando” un pasado biográfico incanjeable e irrenunciable (Giménez 2000: 50).

Esta aproximación nos muestra cómo la identidad es una construcción social ya que necesita de otras personas para validarse, no es algo con lo que nacemos, sino que resulta de un “proceso social de identificación” (Cardoso de Oliveira 1992:22), en donde la cultura nos proporciona las herramientas para interpretar la realidad a través de símbolos. Dicho de otra manera, la cultura, vista como redes de significado, está conformada por símbolos, que son construcciones mentales cargadas de significado (Bartolomé 1997:99; Cohen 2000:16). Así, el orden simbólico es quien “organiza para el sujeto el caos imaginario, y por ello es condición básica para la existencia del yo” (Serret 2000:235).

## Identidad étnica

Se puede notar cómo el orden simbólico es uno de los componentes principales de la identidad, siendo las características de subjetividad y multivocalidad las que le proporcionan su eficacia. Por esto, el orden simbólico también es uno de los elementos principales de la identidad social, ya que la subjetividad de los símbolos, permite un alto grado de interpretación por parte de los sujetos que integran una comunidad, en donde “pueden hablar un *lenguaje común*, comportarse de manera aparentemente similar, participar en los *mismos* rituales, etc., sin necesariamente darle el mismo significado” (Cohen 2000:21 traducción mía). Estos aspectos compartidos pueden surgir de “intereses comunes, identidades previas, carencias y necesidades similares o referentes inventados” (Valenzuela 2000:110).

Así, la identidad social puede definirse como “una ideología y una forma de representación colectiva” (Cardoso de Oliveira 1992:), en donde el sentimiento de comunalidad borra las diferencias internas del grupo y crea una apariencia de similitud entre los miembros, que marca los límites de pertenencia.

Se puede notar cómo es el vocabulario compartido entre los miembros de un grupo y no los valores en sí lo que mantiene la integridad comunal. Esto mismo es lo que Giménez (2000:54), indica como uno de los tres elementos necesarios para que exista una identidad, al que denomina “pertenencia social”. Miguel Bartolomé lo explica de la siguiente manera:

En toda estructura social existen diversos principios operantes en el proceso de construcción de las personas, que tienden a hacer a los individuos miembros plenos del mundo que les ha tocado vivir, mediante la internalización de las representaciones colectivas elaboradas por la sociedad de la que forman parte (Bartolomé 1997:145).

Lo anterior demuestra cómo se crea el sentimiento de pertenencia a un grupo social, siendo esto mismo lo que hace real al grupo. A este hecho, Bartolomé y Barabas denominan *conciencia étnica* y la definen como:

...la forma ideológica de las representaciones colectivas del conjunto de relaciones intragrupal; pero además de ser el producto de estas relaciones internas, es asimismo resultado de la relación del grupo con su historia, que no es solo la historia del contacto. Dicha relación genera una representación colectiva de la misma que, al plasmarse en una ideología, contribuye a desarrollar una noción de pertenencia o membresía, por identificación con un pasado común (Bartolomé y Barabas 1977: 14).

En un estudio posterior, Bartolomé comenta que utilizó dicho término para “nominar aquellos fenómenos identitarios que se construyen en el interior de un grupo étnico, y que frecuentemente refieren a un conjunto de elementos culturales que la sociedad considera fundamentales para su definición colectiva” (Bartolomé 1997:77).

Como se dijo anteriormente, la identidad étnica es vista “como un caso particular de la identidad social” (Cardoso de Oliveira 1992:22). Este concepto no puede ser entendido en su totalidad ni puede ir separado de algunos conceptos fundamentales, como es el de *grupo étnico*.

Fredrik Barth, en el año de 1969, fue el primero en criticar el concepto de etnia como “unidad portadora de cultura”, ya que dicha definición no tomaba en cuenta los problemas de la variabilidad de la cultura y la persistencia de los límites étnicos. Por lo tanto, decidió proponer el término grupo étnico, que enfatiza las características de autoadscripción y adscripción por otros, y lo define como “un tipo de organización” (Barth 1976:15). Dentro de esta perspectiva, la continuidad grupal “depende de la conservación de un límite” (Barth 1976:16). Sin embargo, este concepto tampoco puede ser aceptado en su totalidad, ya que si se tomara al grupo étnico únicamente como un tipo organizacional:

...cualquier grupo corporado sería susceptible de ser conceptualizado en términos étnicos, desde una pandilla juvenil hasta una secta o una aldea. Incluso si destacáramos el carácter organizacional, muchas de las comunidades indígenas integrantes de una misma etnia podrían ser entendidas como grupos étnicos autónomos, ya que se comportan como formaciones organizativas y adscriptivas totalizadoras, en las que incluso se genera una *identidad residencial*, es decir circunscrita al ámbito comunitario (Bartolomé 1997:54).

En esta investigación, retomaré las definiciones utilizadas por Bartolomé y Barabas (1988:145) para poder entender correctamente lo que consideran grupo étnico e identidad étnica: primero utilizan el concepto de Barth para definir a los grupos étnicos como “...categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos y tienen, por tanto, la característica de organizar interacción entre los individuos...” (Barth 1976:10); por otro lado, conjugan lo organizacional con lo cultural para definir a la étnica como “una identidad específica resultante de la trayectoria histórica de un grupo humano, poseedor de un sistema organizacional, eventualmente lingüístico, y cultural diferenciado de otras unidades sociales” (Bartolomé y Barabas 1988:145); finalmente, retoman a Cardoso de Oliveira para definir la

identidad étnica como “una forma ideológica de las representaciones colectivas de un grupo étnico” (Bartolomé y Barabas 1977:13).

Frederik Barth, fue también el primero en utilizar el concepto de frontera o límite étnico.

Bartolomé y Barabas realizan un buen resumen de la definición que Barth le da a este concepto:

a) la frontera étnica es una frontera social aunque pueda tener una contraparte territorial, y que en tanto frontera social presupone la interacción entre grupos que se consideran étnicamente diferentes; b) que la frontera étnica canaliza la vida social y establece una casi completa organización de la conducta y de las relaciones sociales; c) que la frontera étnica presupone una estructura de interacción, un conjunto de prescripciones que gobiernan la situación de contacto, permitiendo la articulación en algunos sectores de la actividad y restringiéndola en otros sectores y, d) que una frontera étnica se estructura dentro de un sistema ideológico que perpetúa la división étnica; es decir, un sistema donde las sanciones determinen la adherencia a un grupo específico de valores y que no sólo sean ejercidas por quienes tienen esa identidad, sino por los otros grupos étnicos, a fin de mantener la dicotomía y la diferencia (Bartolomé y Barabas 1977:14).

Con esto se puede observar lo importante que es el mantenimiento de las fronteras sociales para la persistencia de los grupos étnicos. Las fronteras se basan en la distinción con otros grupos sociales, siendo una de las características principales de la identidad étnica: “que supone relaciones intersociales definidas en contraste” (Bartolomé y Barabas 1977:14). De igual manera “junto con el sentimiento de pertenencia nace también el de alteridad respecto a aquellos que no son otros idénticos sino diferentes” (Bartolomé 1997:139), es decir, que en ocasiones, es precisamente la necesidad de distinguirse de “los otros” lo que crea la identificación, mostrando así el carácter contrastivo y relacional de la identidad.

Entonces la identidad étnica requiere de un auto y un heteroreconocimiento para su existencia (Barth 1976; Bartolomé 1997; Cardoso de Oliveira 1992; Cohen 2000; Nash 1989; Sánchez 2000; Valenzuela 2000). Y es precisamente por esta misma razón que autores como Bartolomé y Cardoso de Oliveira, en sus estudios de etnicidad, prefieren hablar de relaciones interétnicas al priorizar la propiedad relacional de éstas. Ambos autores dicen que las relaciones entre las etnias, sólo pueden ser entendidas como parte de un sistema interétnico, el cual se analizará más adelante.

Los límites de un grupo identitario no se refieren a límites geográficos sino a construcciones, conductas y representaciones mentales, mecanismos de frontera (históricamente contruidos) que sirven para marcar la diferencia entre un “nosotros” y un “los otros”; estos límites grupales

son marcadores utilizados para contrastarse con otros grupos sociales (Barth 1976; Bartolomé 1997; Cohen 2000; Giménez 2000; Nash 1989).

Estos mecanismos de frontera son marcadores culturales de la diferencia. Las diferencias entre los grupos son rasgos índice. Los rasgos índice deben de ser visibles con facilidad, comprensibles y que muestren reacción en situaciones sociales, estas involucran o resumen aspectos menos visibles y socialmente aparentes del grupo. Estos marcadores de fronteras indican quién es el miembro de un grupo y cuáles son los elementos culturales mínimos que están involucrados en la pertenencia. Los elementos tienen que ser visibles para las personas que pertenecen al grupo y para aquellos que no pertenecen (Nash 1989: 10 traducción mía).

Entonces los *mecanismos de frontera* son los aparatos que sirven para separar socialmente la diferencia cultural, mientras que los *marcadores culturales* son los signos y marcadores de la diferencia (Nash 1989:11).

Rodolfo Stavenhagen menciona que los criterios empleados para identificar a los grupos étnicos pueden dividirse en categorías objetivas y subjetivas:

Por criterio objetivo por lo general entendemos los atributos de un grupo que son independientes de la voluntad del individuo, que lo adscriben a su grupo al nacer o mediante el proceso de socialización. Sirven para identificar al grupo como tal y para denotar la pertenencia individual y colectiva del grupo. Los criterios objetivos con frecuencia son visibles para el observador, tales como las características raciales, la cultura material o las actividades colectivas. Son atributos específicos de un grupo étnico independientemente de los individuos que lo comparten. En contraste, los criterios subjetivos se refieren a los procesos psicológicos, afectivos, mentales y emocionales del individuo por los cuales personas específicas se identifican con una cultura o un grupo étnico, mediante los cuales asumen una identidad étnica particular y guían sus acciones y comportamiento como miembros de dicho grupo (Stavenhagen 2000:39).

Los criterios objetivos más comunes son: la lengua, la religión, el territorio, la organización social, la cultura y la raza, entendida la existencia de ésta última únicamente “en la medida en que las diferencias biológicas tienen significado en términos de los valores culturales y el comportamiento social de las personas en cualquier sociedad dada” (Stavenhagen 2000:44). Stavenhagen dice que tanto todos, como únicamente alguno de estos elementos pueden encontrarse en una sociedad. Los criterios objetivos necesitan tener un significado para los miembros del grupo y deben, a su vez, ser reconocidos por otros grupos sociales como marcadores específicos de identificación étnica. Por lo tanto, son los significados los que pasan a conformar los criterios subjetivos de un grupo étnico: “Esto significa que las características objetivas no son simplemente atributos, cuya presencia o ausencia puede ser demostrada, sino que también resultan ser cruciales para guiar y ordenar el comportamiento colectivo de aquellos que comparten estos atributos, tanto entre sí como con extranjeros” (Stavenhagen 2000: 45).

Finalmente, este autor menciona que ambos criterios son igualmente fundamentales para la existencia y la definición de una etnia.

Por otro lado, Miguel Bartolomé pone énfasis en las *bases culturales de la identidad étnica* en donde la cultura constituye “la compleja red de normas, valores y símbolos heredados, compartidos y transmitidos” (Bartolomé 1997:77). De esta manera “las configuraciones identitarias se pueden basar en una filiación cultural propia, o asumida como propia, con independencia de que la tradición cultural vaya cambiando con el transcurso del tiempo” (Bartolomé 1997:75). El mismo autor lo ejemplifica de la siguiente manera:

En la gran mayoría de las sociedades indígenas pertenecientes a la tradición mesoamericana la lengua, la historia compartida, la filiación comunitaria, el estilo de vida, el sistema cosmológico y la relación con la tierra generan definidas representaciones ideológicas. Ello generalmente supone una selección de rasgos culturales a los que se recurre para dar un fundamento posible a la definición de la colectividad de origen y pertenencia...De esta manera una específica configuración identitaria suele requerir elementos diacríticos, asumidos como rasgos distintivos respecto a rasgos de la misma naturaleza que posea el grupo alterno. Es decir que aspectos tales como la religión, la lengua, el modo de vida, la indumentaria, patrones alimentarios, el sistema político o la propia lógica económica, pasarán a confrontarse con los de los *otros*, adquiriendo así una definición totalizadora y una acrecentada capacidad normativa. Se trata por lo general de rasgos culturales preexistentes que se redimensionan al ser colectivamente asumidos como fundamentos de la filiación étnica..Así, hasta el tamaño de una tortilla, la indumentaria, el sistema político local o características especiales de los rituales, pasarán a representar el papel de emblemas identitarios. No sólo la construcción sino el mismo discurso explícito de la identidad requiere estos referentes culturales asumidos como distintivos, que en las situaciones de contraste funcionan entonces como *signos emblemáticos* de la identidad (Bartolomé 1997:78-79)

Tanto Bartolomé como Stavenhagen hablan de la importancia de tomar en cuenta la relación recíproca entre cultura y organización/estructura para definir a un grupo étnico. Stavenhagen dice que “no es posible identificar a un grupo étnico sin su propia cultura” (2000:44) mientras que Bartolomé indica que todos los miembros de un grupo étnico “habitan espacios sociales definidos y organizados por la existencia de formas culturales específicas” (Bartolomé 1997:78). Así, basándose en la interrelación de la cultura y la organización, Stavenhagen define a las etnias como “grupos culturales basados en estructuras sociales (instituciones y relaciones sociales)” (Stavenhagen 2000:44).

Los elementos estructurales de la identidad étnica frecuentemente aluden a un pasado común, y ese pasado resulta una reconstrucción selectiva de los eventos acontecidos, con interpretaciones contemporáneas y sin rigor historiográfico (Cohen 2000; Nash 1989), el cual puede entenderse con el concepto de “tradición”:

La tradición es el pasado de una cultura, en donde se piensa que el pasado tiene una continuidad, una presencia y un futuro. Estas características de la tradición le dan al pasado un peso de autoridad, legitimidad y derecho a las creencias y prácticas culturales. El significado social y psicológico de la tradición en su orientación futurista sujeta la fe individual de los miembros del grupo hacia la fe en el futuro del grupo. Este conjunto de actitudes intenta fusionar la trayectoria de vida de las personas con la trayectoria del grupo, haciendo a las dos insolubles (Nash 1989:14 traducción mía).

La tradición puede expresarse de diversas maneras y cambia a través del tiempo. Las versiones del pasado suelen ser idealizadas, pero siempre están en relación con la autoadscripción étnica y les da a los grupos étnicos la posibilidad de compartir un pasado común que los inclina hacia un futuro también común, transformándose en una herramienta que justifica su existencia y su continuidad.

Una de las cosas más importantes que hay que tomar en cuenta cuando se estudia la identidad étnica, es la propiedad dialéctica que tiene de estabilidad y cambio (Bartolomé 1997; Cohen 2000; Giménez 2000; Nash 1989; Salles 2000), es decir, que es un producto de la historia, por lo cual se encuentra sujeta “al cambio y redefinición en la vida de los miembros del grupo” (Nash 1989:5), y a su vez tiene elementos nucleares de estabilidad y continuidad a través del tiempo, que mantiene a los miembros como una unidad; a esto último es a lo que Nash llama los “ladrillos de la etnicidad” (Nash 1989:5). Dicho de otra manera: “la forma de los símbolos puede persistir, mientras que su contenido atraviesa por una gran transformación” (Cohen 2000:91 traducción mía), es decir, que “la configuración identitaria será tanto procesual, derivada de la historia, como situacional, en la medida en la que refleja coyunturas específicas de dichos procesos” (Bartolomé 1997:60). Así, tenemos que son las características culturales las que pueden transformarse a lo largo del tiempo sin que por ello afecte la estructura del sistema (Giménez 2000:64).

Después de haber visto varios de los elementos estructurales que integran la identidad étnica, ahora me parece relevante continuar con aquellos componentes que se derivan de la historia, los cuales son procesualmente construidos, relacionados con los distintos contextos históricos bajo los cuales se ha vivido y se vive en la actualidad (Nash 1989:7), y como dice Cardoso de Oliveira: “La verdad es que las representaciones colectivas, las ideologías o las identidades étnicas, solamente serán comprensibles a condición de ser referidas al sistema de relaciones sociales que les dieron origen” (Cardoso de Oliveira 1992:60). A continuación, se verán los



temas relacionados con la pertenencia de los grupos étnicos a un estado-nación y al lugar que tienen dentro de dicho contexto; también se tratarán los asuntos relacionados con el poder y la identidad, ya que muchos de los cambios en las formas que toman las estructuras nucleares de la identidad están “determinados estructuralmente por las diferencias en el poder político y económico entre los grupos” (Nash 1989:5 traducción mía). Estas diferencias a su vez, en el caso particular de México, están determinadas por las relaciones coloniales de explotación y dominio.

Manning Nash (1989:1), indica que el surgimiento de los grupos étnicos actuales está directamente relacionado con lo que es considerado como el mundo moderno, a partir del siglo XV. Este proceso de modernización trajo como consecuencia la creación de las naciones-estado. Estas naciones, incluyen dentro de su estructura a una gran variedad de grupos culturales interligados entre sí por el concepto de ciudadanía, siendo los grupos étnicos “aquellos que no tienen el poder político dominante dentro de las naciones-estado, presentando significantes marcadores culturales de diferencia y una suficiente distancia social de la mayoría política dominante” (Nash 1989:2 traducción mía). Con esta definición, el autor le da un sentido puramente político al concepto de grupo étnico, ya que considera que estos grupos surgen a partir de las relaciones de dominación con la sociedad mayoritaria a la que pertenecen, y es su característica de minoría, no numérica sino sociológica (Balandier 1969:78), la que le confiere la categoría de grupo étnico. Dentro de esta perspectiva, la identidad étnica sobrevive debido al hecho de que los gobiernos nacionales se encuentran muy alejados de la realidad de los grupos étnicos y no pueden otorgar los elementos necesarios para crear una identidad nacional que los miembros de estos grupos asuman como propia:

Quando los gobiernos se convierten en mayores y mas remotos de los elementos que constituyen la sociedad y cuando la economía se vuelve más centralizada e institucionalizada, entonces pierde credibilidad y relevancia como un referente para la identidad de las personas. La etnicidad es un nivel convincente de socialización para contrastar con las entidades nacionales y supra nacionales que han sido reconocidas como un fracaso para entregar los bienes económicos y políticos, como consecuencia, estas instituciones mayores también fracasan en ser dadores de una identidad sociopsicológica. Así, la idea central, es que las personas recurren a la identidad, ya sea local o étnica, al encontrar en éstas un medio adecuado para la expresión de toda su vida (Cohen 2000:106 y 107 traducción mía)

En esta investigación no utilizaré la definición que hace Nash sobre “grupo étnico” como una generalidad, ya que me parece una visión muy simplista porque considera a los indígenas como

objetos pasivos y no como sujetos sociales. Sin embargo, algunos de los aspectos nucleares del concepto grupo étnico caben dentro de esta definición, ya que resulta ser una minoría política con significantes marcadores culturales de la diferencia dentro del contexto del estado-nación. Cabe aclarar que muchos indígenas en el mundo no aceptan ser considerados como una minoría.

Es debido al proceso dialéctico entre la identidad étnica y las políticas nacionales (en donde las políticas gubernamentales que conciernen a los grupos étnicos –en los distintos contextos históricos– han influenciado las valoraciones y adscripciones identitarias) que, en el presente estudio, tomaré como punto de partida, que las categorías étnicas actuales deben de ser entendidas “como construcciones ideológicas resultantes de las perspectivas históricas de articulación interétnica de cada grupo” (Bartolomé 1997:47), en donde las relaciones de poder entre los grupos étnicos determinarán las imágenes que los grupos tienen de sí mismos y que otros tienen de ellos. Se parte de que estas relaciones de poder son asimétricas y están determinadas por el dominio político, económico y cultural ejercido por los grupos mayoritarios que se encuentran al mando del estado-nación.

Lo anterior no significa que la determinación es total, ya que los grupos étnicos participan en una especie de regateo interétnico en donde “el grupo con aparente desventaja, rechaza el código simbólico en el cual tiene desventaja y lo reemplaza por el propio en el cual es relativamente poderoso o al cual tiene acceso exclusivo” (Cohen 2000:60 traducción mía), es decir, que existen mecanismos de resistencia aplicados por los grupos étnicos para poder contrarrestar el poder de determinación que ejercen las relaciones estructurales de dominio y subordinación, al encontrar en la propia cultura valores subjetivos que permiten al grupo reproducir su identidad étnica.

También a partir de la dialéctica mencionada se puede ahora hablar de los valores de la identidad, en donde “los críticos desbalances de poder influyen en forma definitiva en la autopercepción individual y social de los participantes de los sistemas interétnicos” (Bartolomé 1997:71), de esta manera se construyen modalidades identitarias distintas como las siguientes:

*...identidades subordinadas*, en la medida en la que dependen de un antagonista dominante para conformarse...*identidad negativa*, es aquella orientada hacia la renuncia de sí misma como resultado

de la internalización de la ideología discriminatoria de los sistemas interétnicos...*identidades instrumentales*, es decir que se invocan en un momento determinado para la obtención de algún fin y concluida la interacción vuelven a un estado de latencia (Bartolomé 1997:71-72).

Además de éstas, se encuentran las identidades positivamente valoradas que buscan reproducir la diferencia. Por lo tanto es aquí donde entra el concepto de “etnicidad”, entendido como la expresión de un proyecto cultural, social o político que celebra y afirma la diferencia (Bartolomé 1997; Cohen 2000; Nash 1989), es decir, que la etnicidad es la identidad étnica positivamente valorada y en acción.

Anteriormente mencioné que el tomar a un grupo étnico únicamente como una forma de organización puede llevar a malos entendidos. Se puede confundir a un grupo étnico con una pandilla o una secta y especialmente con una identidad residencial, esta última, es a lo que Bartolomé se refiere cuando dice que “alude al hecho de que se constituye en el seno de los espacios comunitarios” (Bartolomé 1997:125), distinguiéndola de la identidad comunal o comunitaria, la cual reserva para definir a “la identidad colectiva de una comunidad específica” (Bartolomé 1997:125). Es importante aclarar estos términos, ya que en el caso específico de la comunidad estudiada, la problemática se relaciona con distintos tipos de identidad. Como se mencionó, hasta la fecha los habitantes de Ixtayutla han sido considerados como parte del grupo étnico tacuate, aunque esta no es la única posibilidad de pertenencia étnica. Posiblemente lo que se está observando es una comunidad con una identidad residencial muy fuerte, que en realidad forma parte del grupo etnolingüístico mixteco. Una tercera posibilidad es que la población indígena de la comunidad en realidad forme parte de un grupo étnico distinto al mixteco y al tacuate. Esta problemática se retomará en el capítulo de identidad.

### **Delimitación de la investigación y metodología**

Tomando como base las consideraciones mencionadas hasta ahora, delimitaré el objeto de estudio de la siguiente manera:

Estudié a la comunidad de Santiago Ixtayutla y las identidades étnicas que se han desarrollado dentro de ésta, tomando como base las relaciones interétnicas *inyu*-mestizo al

interior de la población, y fuera del grupo estudiado (Ixtayutla- sociedad regional y nacional) ya que:

En primer lugar, las relaciones interétnicas sólo se pueden comprender de una manera fructífera si se les inserta en un *sistema social* de carácter interétnico que las condiciona, determinando su propia estructura y desarrollo; en segundo lugar, que ese sistema interétnico, constituido por procesos de articulación *étnica*, no puede dejar de referirse a procesos de articulación social de otro tipo, como los que relacionan a otros sectores de la sociedad global, ya sean los interregionales, los interclase, o aun aquellos que involucran a los sectores rural y urbano (Cardoso de Oliveira 1992:61)

El sistema interétnico al que me refiero en este estudio es aquél que vincula a indígenas y mestizos en relaciones asimétricas y jerárquicas de diversos tipos. Dicho sistema, que estructura muchas de las relaciones encontradas en la actualidad, se origina en la época colonial, por lo que en el siguiente capítulo haré un pequeño recuento histórico de los procesos relevantes a nivel nacional y regional que han determinado las identidades y las valoraciones étnicas actuales, principalmente la del mestizo y la del indígena.

La segunda parte de la investigación se ha realizado a través de la información obtenida etnográficamente en la comunidad de Santiago Ixtayutla, aunque también hice visitas a poblaciones cercanas a la cabecera municipal que también son consideradas *inyu*. El trabajo de campo fue de aproximadamente seis meses, distribuidos a lo largo de un periodo de dos años (agosto 2002- agosto 2004). Esto se realizó con la finalidad de poder cubrir, aunque sea limitadamente, las temporadas del ciclo agrícola y los cambios en la dinámica social.

El trabajo de campo realizado para obtener la información etnográfica se hizo principalmente a través del método de "observación participante", que de acuerdo a Bernard Russell (1994:140-141), resulta muy eficaz para las investigaciones de tipo etnográfico ya que:

1. Permite obtener información cualitativa y cuantitativa.
2. Reduce el problema de reactividad con el grupo que está siendo estudiado.
3. Ayuda a formular las preguntas adecuadas en la forma local de entendimiento.
4. Auxilia a entender el significado de las prácticas realizadas por los actores sociales.

La información la obtuve principalmente a través de la interacción social en espacios públicos y privados con varias familias de Ixtayutla que presentaban adscripciones étnicas y orígenes diversos. Realicé entrevistas abiertas guiadas sin el uso de una grabadora ya que la mayor parte

de la información obtenida surgía en conversaciones cotidianas y como parte del dialogo de cualquier interacción social. Estas conversaciones fueron, en su mayoría, con las personas que hablaban español, ya que no me fue posible encontrar a un traductor de planta que me auxiliara en la tarea de traducción del mixteco. Sin embargo, uno de mis ahijados fue de una estupenda ayuda ya que él domina tanto la lengua española como la mixteca y en sus tiempos libres me acompañaba a algunas entrevistas y me ayudaba en la traducción. Gracias a él y a algunas otras personas pude aprender un poco de la lengua mixteca, lo que fue de gran utilidad tanto para ampliar la interacción social con los *inyu*, como para entender el significado de las categorías identitarias locales, la apropiación de elementos culturales externos y un poco sobre los sistemas clasicatorios de la naturaleza.

Además de las entrevistas, realicé recorridos por la comunidad, visité las comunidades cercanas a la cabecera municipal así como los campos de cultivo y el monte para la recolección de plantas y hongos comestibles. También hice visitas a las comunidades de Santiago Jamiltepec y Pinotepa de Don Luis (poblaciones que presentan amplio contacto con el lugar estudiado), para investigar la visión externa que se tiene sobre los habitantes de Ixtayutla. Todas las actividades fueron acompañadas de un registro fotográfico.

Esta investigación no sigue la línea tradicional de salvamento etnográfico en donde se intentaba presentar una fotografía que congelaba las pautas y la dinámica cultural de un grupo determinado. Susana Devalle (1989:20) hace una crítica a aquellos investigadores que buscan “la preservación de la diversidad cultural como ejemplar de museo (el ‘folklorismo’, el ‘exotismo’, la ‘cultura para el turismo’) aislada de la realidad social, sin fuerza ni significado, y por lo tanto, como elemento inocuo”. Por ello, mi etnografía pretende mostrar los cambios, además de las persistencias.

La etnografía no es únicamente la descripción de una cultura, sino también un diálogo entre grupos culturales distintos que presentan un intercambio de información necesario en todo proceso comunicativo (Marcus y Fischer 1986:29). Por lo que es precisamente “la experiencia social compartida” (Hervik 1999:XXII) entre el investigador y los integrantes del grupo, la que nos permite llegar a un entendimiento de las personas y su identidad. El único mundo cognoscible,

cuando se trata del estudio de seres humanos, es el espacio compartido entre el “yo” y los “otros”, lo que esto significa es que cualquier etnografía contemporánea no puede dejar de lado la presencia del investigador y las influencias que las características personales de éste (como edad, género, etnicidad, clase social, estado civil) presentan en el trabajo de campo, y por lo tanto, en el resultado final de la investigación (Hastrup 1992:119).

Para ejemplificar esto, algo que condicionó una parte de la investigación fue mi característica personal de ser vegetariana. Gracias a esta condición, pude adentrarme en el mundo del consumo de plantas y hongos silvestres, el cual no hubiera sido tan fácil de conocer sin mi necesidad de consumirlos. Estos alimentos no se les suelen dar a los fuereños por ser considerados como “comida de pobres” y por lo tanto, no aptos para alguien que viene de la ciudad, mostrando así la incorporación de los factores de clase y etnicidad en la dieta. Por otra parte, algunos de los límites que presentó el trabajo de campo se debieron a la cuestión de género: mi condición de mujer soltera hizo que la información obtenida de forma directa fuera proporcionada principalmente por mujeres, particularmente en relación a las cuestiones laborales. En Ixtayutla se presenta una marcada división laboral por género, en donde la mayoría de los trabajos realizados por los hombres son en el monte, relacionados con la siembra, el ganado y la tala de leña, mientras que las labores realizadas por las mujeres son principalmente en el hogar. Debido a esto, la convivencia con los hombres del grupo fue básicamente a nivel familiar y no laboral mientras que con las mujeres fue en ambos ámbitos.

Ahora bien, a partir del hecho de que ninguna comunidad es homogénea y debido al factor de la “experiencia social compartida”, se plantea que no existe una visión única de representación de un comunidad, sino más bien, existen una multiplicidad de voces presentes y que por lo tanto, hay una gran variedad de representaciones posibles (Clifford 1986:18). Por esta razón, mi investigación es tan solo una de las tantas representaciones posibles e intenta “revalorar el conocimiento etnográfico, no en términos de los inventarios descriptivos del pasado sino como datos para la construcción de un inédito diálogo intercultural” (Bartolomé 1997:20) que tome en cuenta la complejidad y el dinamismo del que son portadoras todas las estructuras sociales encontradas.

Esto implica el planteamiento de una etnografía en donde los sujetos, portadores de cultura, están inmersos en un conjunto de redes sociales a través de las cuales establecen un sinnúmero de relaciones, determinadas y determinantes a la vez, de cuestiones sociales, políticas, económicas e ideológicas tanto al interior como al exterior del grupo, y de las diversas formas en las que éstas son interpretadas y vividas dentro de la comunidad. Es por esto que ha sido necesario contextualizar históricamente a la comunidad y tomar en cuenta que dentro del contexto del estado-nación, se pasa por procesos históricos similares y que es la interpretación local de estos procesos la que varía.

Dentro de este enfoque se toma en cuenta que no existen comunidades aisladas y que tanto factores internos como externos, influyen en el desarrollo de dicha comunidad. Se intenta hacer una representación holística de la comunidad de Santiago Ixtayutla al conjugar elementos históricos y etnográficos, ya que: “La esencia de la representación holística en la etnografía moderna no ha sido el producir un catálogo o una enciclopedia, sino el contextualizar elementos de la cultura y el hacer conexiones sistemáticas entre ellos” (Marcus y Fischer 1986:23 traducción mía). También, se parte de que el análisis antropológico no debe tomar su propio conocimiento social como punto de partida, sino que más bien se debe basar en el conocimiento local, en las experiencias vividas y las prácticas sociales, trascendiendo lo particular para poder llegar a generalizaciones (Hervik 1999:109).

Así, cuatro capítulos de esta investigación, que se basan en información obtenida etnográficamente son los siguientes:

El tercer capítulo trata sobre las categorías identitarias, las manifestaciones empíricas o marcadores culturales que son utilizados por los miembros para autodefinirse como grupos y que también son utilizados por “los otros” para definirlos como unidad. El capítulo se divide en dos partes: la primera sección es acerca de los marcadores identitarios que se encuentran dentro de la comunidad para distinguir a los *inyu* de los mestizos, mientras que la segunda indica las categorías identitarias que utiliza la sociedad regional para distinguir a los pobladores de Ixtayutla de los de otras comunidades. Los marcadores muestran únicamente la expresión actual (contextual) de la identidad, esto quiere decir, que seguramente en el pasado eran utilizados

otros y que en un futuro cambiarán. Sin embargo, decidí estudiarlos porque están relacionados con la autoadscripción identitaria actual y porque son las manifestaciones observables para el investigador ya que se encuentran presentes en la interacción social. Estos marcadores culturales también están cargados de valoraciones positivas y negativas que les confieren los actores sociales de acuerdo a las relaciones de poder existentes. Por lo tanto, se hará un recuento de las categorías identitarias encontradas y un análisis sobre sus valoraciones.

La recurrencia a la tradición y al pasado son uno de los principales cimientos de la identidad étnica. En este caso no me referiré al pasado ejemplificado en los mitos y los rituales, sino más bien en una amplia gama de saberes locales, como el consumo de animales de monte y plantas silvestres, la fabricación de adobes, tejas y redes de ixtle, así como otros saberes que se explicarán y contrastarán con las adscripciones étnicas a lo largo del capítulo cuarto. En el capítulo quinto se hablará de los saberes locales relacionados con la organización social y comunitaria que cumplen los mismos fines que los antes mencionados. Estos saberes son diacríticos identitarios entre los *inyu* y los mestizos, son herencia de los tiempos prehispánicos, y ha sido su eficacia económica y social la que ha contribuido a su mantenimiento, proporcionándoles los elementos básicos para la supervivencia y por lo tanto, asegurando su reproducción grupal. Ya que se trata de saberes y prácticas locales, en el capítulo cuarto y quinto, se desarrollarán las ideas de Clifford Geertz (1994) respecto al conocimiento local y al sentido común visto como sistema cultural. Algunos de estos conocimientos locales pueden entenderse bajo el concepto de “tradición”, siendo éste, “un término interpretativo para referirse a un proceso” (Hernández 2001:173), es decir, que algunas de estas prácticas han sufrido transformaciones al ser construcciones sociales.

El sexto y último capítulo muestra cómo a pesar de que se encuentran conocimientos heredados desde hace siglos, éstos han sufrido modificaciones al adaptarlos a los contextos modernos y al incorporar nuevos elementos a la sociedad. Las innovaciones son apropiadas e incorporadas por los actores sociales a un contexto cultural con el que se identifican y que es asumido como propio; no afectan las estructuras de la identidad, e incluso gracias a ellas, es posible reproducir y mantener con vida estas estructuras.



Finalmente, creo que es conveniente mencionar la importancia que presenta esta investigación tanto para la comunidad de Santiago Ixtayutla como para los estudios de los grupos étnicos:

La comunidad de Santiago Ixtayutla ha sido prácticamente un lugar olvidado por el mundo, en donde hasta fechas muy recientes les han llegado los recursos económicos proporcionados por el gobierno. A Ixtayutla tampoco han llegado organizaciones no gubernamentales (ONG's), también ha habido pocos estudios realizados por investigadores sociales. Por lo tanto, debido a la casi total ausencia de estudios directos en la comunidad, los habitantes de esta población han sido equivocadamente considerados hasta la fecha como pertenecientes al grupo étnico de los tacuates.

Se dice que los tacuates se encuentran ubicados únicamente en dos municipios del estado de Oaxaca, en el municipio de Santa María Zacatepec, perteneciente al distrito de Putla y en el municipio de Santiago Ixtayutla, perteneciente al distrito de Jamiltepec. Este grupo étnico ha sido visto como una minoría resultante de una división del grupo etnolingüístico mixteco y, al ser tan pequeño, no se había tenido el mayor interés en estudiar su realidad sociocultural.

Existen únicamente tres publicaciones que conciernen al grupo étnico tacuate: "*El Combate de las Luces*" escrito por Carmen Cordero (1992), "*Historia Tacuate*" escrito por Enrique Marroquín (1993), y "*Primera radiografía de una experiencia colectiva de campo en la zona tacuate*" escrito por Françoise Vatant (2002). El primero de estos estudios fue realizado únicamente en la población de Santa María Zacatepec, mencionando solamente a Ixtayutla en el mito de origen, el cual dice en una parte que los habitantes de Zacatepec venían de Ixtayutla. El segundo escrito publicado es una pequeña monografía que concierne a ambas comunidades, sin embargo, trata principalmente la etnohistoria de los tacuates sin tomar en consideración el presente etnográfico de las mismas. La tercera investigación habla sobre ambas comunidades. La sección concerniente a Santa María Zacatepec fue realizada con el trabajo de campo de la escritora, mientras que la parte que trata sobre Ixtayutla se hizo con la información obtenida por sus estudiantes en una temporada de campo de dos semanas en el año de 1997. Este último libro hace un buen resumen de los datos etnográficos recolectados. Sin embargo, éstos

aparecen en su mayoría como datos sueltos sin un enfoque teórico y sin una delimitación histórica que los contextualice. Además, posiblemente debido a la poca duración del trabajo de campo, se cuenta con datos etnográficos incorrectos, que son en realidad creencias despectivas que se tienen sobre los habitantes de Ixtayutla como sería el consumo de carne agusanada.

Por lo tanto, debido a la bibliografía con la que se contaba, la presente investigación pretendía ser una etnografía con un enfoque en la identidad de los “tacuates” de Santiago Ixtayutla para mi tesis de licenciatura en antropología, mientras que mi compañera María del Carmen Castillo, realizaría una etnografía de los tacuates de Santa María Zacatepec. Gracias a estos estudios realizados a la par, fue posible observar las inmensas diferencias actuales que presentan los habitantes de ambas comunidades, tanto en los aspectos de tradiciones y costumbres como en las adscripciones étnicas.

En el caso de mi investigación, desde las primeras visitas a Ixtayutla, pude observar que las personas nunca mencionaban el término “tacuate”, y que cuando se les preguntaba cómo se llamaba el grupo al que pertenecían, tampoco mencionaban esta palabra, sino que los indígenas utilizaban el término en mixteco *inyu* para autodefinirse y los mestizos se definían como “gente de razón”. Además, los habitantes indígenas de Ixtayutla y de las agencias cercanas a la cabecera tienen una vestimenta y varias costumbres que se diferencian tanto de los tacuates de Zacatepec como de los mixtecos de la Costa y la Alta. Así, basándome en lo que los habitantes de Ixtayutla piensan y dicen de sí mismos y de los demás, propongo que, la cabecera municipal se conforma de dos grupos étnicos distintos: los mestizos y los *inyu*, estos últimos se reconocen internamente como un grupo étnico singular y distinto de los tacuates de Zacatepec, así como de otras comunidades mixtecas, aunque pertenecientes al grupo etnolingüístico mixteco.

La importancia de esta distinción radica principalmente en el hecho de que el término tacuate es tomado de una manera despectiva por los habitantes indígenas de la población ya que alude al ceñidor de la vestimenta tradicional que asemeja una cola, no se reconocen a sí mismos con dicho término y no están de acuerdo con que en las publicaciones que se han hecho sobre ellos se les llame de esta manera. Además, en los municipios aledaños los pobladores también les llaman tacuates y lo utilizan indiscriminadamente sin distinguir las diferencias étnicas internas

que se encuentran en la cabecera entre *inyus* y mestizos. Tampoco se encuentra un término que los relacione con el pueblo mixteco ya que no utilizan el concepto de *ñuu savi* (pueblo de la lluvia), con el cual se identifica la mayoría de las comunidades autoadscritas como mixtecas (Bartolomé 1999). De hecho, Nash menciona que el marcador simbólico principal de los grupos étnicos es el nombre, y que “los nombres no sólo marcan las fronteras grupales, también implican relaciones de super o subordinación, poder relativo, estatus, economía, y las posiciones morales importantes de las distintas entidades” (Nash 1989:9 traducción mía). A lo largo de este trabajo utilizaré el término *inyu* para hablar sobre la población indígena de la cabecera municipal y las agencias cercanas a ésta, ya que es con dicho término con el cual el grupo se identifica a sí mismo. Posiblemente en su origen el nombre fue dado por los mestizos, ya que significa “indio” y más tarde los indígenas lo adoptaron como un término clasificatorio propio.

Uno de los objetivos principales de esta investigación es dar a conocer a un grupo étnico que ha quedado en el olvido, tanto por su relativo aislamiento como por la poca información que se tiene sobre él. Esto se hace también con el fin de que los datos con los que cuenta esta etnografía puedan servir como un fundamento base para el desarrollo de prácticas aplicables futuras en beneficio de la sociedad estudiada. Siguiendo la misma línea de pensamiento, se decidió utilizar los datos etnográficos relacionados con la identidad ya que “la teoría de la identidad puede considerarse como una prolongación (o profundización) de la teoría de la acción, en la medida en la que es la identidad la que permite a los actores ordenar sus preferencias y escoger, en consecuencia, ciertas alternativas de acción” (Giménez 2000:71).

También, esta tesis tiene la finalidad de contribuir con un estudio relevante para la etnografía contemporánea de México. Este tema forma parte de un proyecto nacional denominado: *Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio*, coordinado en el estado de Oaxaca por la Dra. Alicia Barabas y el cual me proporcionó una beca para poder realizar esta tesis. Los objetivos principales de dicho proyecto son: ampliar, profundizar y actualizar el conocimiento etnográfico de los pueblos y regiones indígenas de México; comprender la dinámica de la diversidad cultural y la formación de regiones interétnicas; proponer una nueva regionalización de los pueblos indígenas de México; propiciar políticas de desarrollo adecuadas

en las comunidades a partir de los conocimientos generados y formar a jóvenes investigadores especializados en estudios étnicos ([www.inah.gob.mx](http://www.inah.gob.mx) 2005).

Finalmente, cabe aclarar que a lo largo del documento se utilizarán palabras provenientes de la lengua mixteca, mismas que se identificarán con letra cursiva. El mixteco es un lenguaje tonal y por lo tanto la adaptación a la escritura castellana se hace con la inclusión de algunos símbolos para realizar la entonación adecuada, así, cuando una palabra es oclusiva glotal y tiene un corte en la entonación se utiliza la apostrofe ('). También, existe una vocal nasalizada que se llama "i cortada" que es la i latina pero con la pronunciación nasal en vez de gutural, a lo largo del documento esta letra se identificará con el siguiente símbolo: +.