

LOCALISMO, GLOBALISMO Y LA EXPANSIÓN DE TRADICIONES
CULTURALES: EL CASO DE LOS *HÑAHÑÚ* (OTOMÍ)
DE HIDALGO, MÉXICO, Y CLEARWATER, FLORIDA

ELLA SCHMIDT

University of South Florida-St. Petersburg

La fragmentación étnica y cultural y la homogenización modernista no son dos argumentos diferentes, dos posiciones opuestas de lo que está pasando en el mundo actual, sino dos tendencias constitutivas de las realidades globales... el contraste entre estrategias de identidad ...no es simplemente una pregunta sobre diferencias culturales, pero la posición global [y las] articulaciones particulares entre lo local y lo global dentro de las cuales ellas emergen.
Friedman 1990, pp. 312, 324¹

Dialécticas culturales mutuas

Hace aproximadamente veinte años, durante una investigación en Chiapas sobre patrones de cultivo entre campesinos productores de maíz y el uso de variedades nativas en el área, llegamos a la casa de un campesino. Él nos saludó muy entusiastamente, nos convidó sendos vasos de atole con chocolate y con una sonrisa muy amplia nos invitó a entrar a su casa. Mi compañero de investigación y la suscrita empezamos a explicarle al caballero que estábamos trabajando en un proyecto sobre los desafíos –y estrategias– que los microclimas de la región presentaban al agricultor de variedades nativas de maíz. Él nos miró con bastante satisfacción y nos dijo: “finalmente, ustedes [antropólogos] decidieron venir a conversar conmigo. Todos estos años he visto programas educativos en la televisión en donde la gente era entrevistada por gente como ustedes, y siempre me pregunté cuándo sería mi turno”. Con mucho entusiasmo procedió a enseñarnos los diferentes microclimas presentes en su propiedad y a explicarnos los elementos (i.e. viento, exposición solar, lluvia)

¹ Traducción de la autora.

que consideraba importantes en el proceso de decidir qué variedades de maíz sembrar y en qué parcela.

Después de haber trabajado por muchos años en Los Andes peruanos y habiendo observado la presencia de televisores alimentados por batería en medio de las montañas y la infinidad de hombres y mujeres que se acompañaban con una radio a transistores, mientras hacían sus labores en el campo o sus quehaceres domésticos, este incidente sólo llevó mi interpretación de los eventos a un nivel más alto. En efecto, comparado con Los Andes peruanos, el campo mexicano tiene un acceso a la electricidad relativamente más alto, lo que facilita el acceso a medios de comunicación masiva y también la rápida promoción de estilos de vida diferentes sin importar si éstos pueden ser financiados por los pobladores o no. La diferencia entre los campesinos andinos y aquellos del área de Tuxtla Gutiérrez se basa en la facilidad de acceder al mundo exterior. Los dos grupos, sin embargo, están siendo impactados por los intercambios comerciales (y culturales) en los que ellos participan.

El ver estos intercambios de manera unidireccional ignoraría las transformaciones que se desatan en el momento en que estos campesinos, y otros pobladores de zonas rurales, se apropian de ciertos mensajes o productos promovidos por las estaciones de radio y televisión, los transforman y comparten con familiares y paisanos cuando van de visita o trabajan en otras áreas. Este intercambio de elementos culturales a través de innovaciones tecnológicas y movimientos de personas está marcado por una fluidez y transformación constantes. De hecho, todos los que soñamos con ir a lugares lejanos posiblemente vimos esas imágenes primero, ya sea en revistas, la televisión o por relatos de vecinos y familiares que tuvieron la oportunidad de visitar o emigrar a esos lugares. En realidad, no tenemos que viajar para ser impactados por esas imágenes y, como muchos, nosotros también moldeamos esas transformaciones mediante apropiaciones selectivas de elementos que “nos hablan”, que tienen algún significado para nosotros (o que nos atraen) y que luego los expresamos a través de nuestra vestimenta, estilo, arquitectura o maneras de pensar.

De esta misma manera, muchos de los *hñabñú* (otomí) del valle del Mezquital, en Hidalgo, han sido profundamente transformados sin haber dejado sus comunidades de origen, por parientes y paisanos que emigraron a la ciudad de Clearwater, en el estado de Florida, o a Las Vegas, Nevada en los EUA. Con niveles migratorios que llegan al 70% en ciertas comunidades del Mezquital, estas transformaciones sólo se han intensificado. El proceso migratorio también ha transformado profundamente a los migrantes indígenas que suelen regresar regularmente a sus comunidades de origen —aunque

esto se ha vuelto cada vez más difícil debido a la militarización de la frontera estadounidense— o enviar regalos, remesas, hablar por teléfono o por internet. Como ya se mencionó, estas transformaciones no son unidireccionales. De la misma manera que los migrantes cambian al ser expuestos a las dinámicas culturales de sus comunidades de destino, ellos también las transforman, al igual que a sus comunidades de origen. Pero ellos también continúan siendo transformados por esos parientes y paisanos que no emigran.

En este grupo están incluidos algunos maestros bilingües, quienes con la ayuda de las remesas enviadas por sus familiares promueven y diseminan la cultura indígena tradicional, a través de programas de radio bilingües y festivales en sus comunidades de origen. Otros, como las mujeres que generalmente sufren los estragos y desafíos ocasionados por la migración de los hombres de sus comunidades, desarrollan pequeñas cooperativas de autogestión, las que las ayudan a corregir inigualdades locales de género y degradaciones ecológicas ocasionadas por siglos de opresión y marginación. Este apoyo local de prácticas tradicionales está igualmente fortaleciendo no sólo un sentido de identidad indígena local y también transnacional, lo que a su vez transforma a los migrantes y sus comunidades de destino.

Este artículo, al enfocarse en los intercambios económicos, sociales y culturales de los *hñahñú* en el valle del Mezquital, Hidalgo, y en Clearwater, Florida, y los nuevos espacios socio-culturales y económicos que estos intercambios crean, enfatiza la necesidad de ir más allá de análisis reduccionistas basados en dicotomías que asumen que las fuerzas globales del capital, trabajo e información, y las identidades culturales y modos de vida locales son por algún motivo irreducibles y mutuamente excluyentes.

El presente artículo está dividido en cuatro secciones. La primera ofrece una descripción breve de procesos solidarios y de resistencia de los *hñahñú*. La segunda discute las políticas de selección culturales a través de los procesos de recepción y apropiación que presentan un desafío a la supuesta hegemonía de lo global. La tercera sección describe dos ejemplos —Radio Bilingüe y la cooperativa Mujeres Reunidas— que ilustran los procesos dialécticos de las políticas de recepción y apropiación de elementos culturales que (re)formulan y (re)negocian lo local y lo global como co-constituyentes de un proceso de (re)definición de locales socio-espaciales que ponen en duda la existencia de fronteras geopolíticas rígidas entre lo local y lo global. Y por último, la conclusión ofrece la oportunidad de observar, brevemente, las dialécticas de lo “tradicional” que estos procesos crean.

Los hñahñú: resistencia y solidaridad

La cultura hñahñú –gira alrededor de la familia y la responsabilidad comunitaria– es el pilar fundamental que apoya y promueve las remesas para proyectos comunitarios (Goldring 1998; Bada 2003). De acuerdo con información recolectada en Clearwater, entre dos y cuatro millones de dólares son enviados mensualmente a los familiares en el valle del Mezquital (notas de campo, 2004). En efecto, la ética hñahñú –basada en la definición del individuo como “ciudadano” de su comunidad– está sustentada en la participación activa de todos los miembros (mayores de 18 años) en proyectos y asuntos comunales. Esta ciudadanía se apoya en el cumplimiento de estas responsabilidades comunales y es definida de manera comunal (no individual) como una solidaridad de grupo. Los miembros de las comunidades del valle del Mezquital expresaron unánimemente la importancia de cumplir con los requisitos que el ser “ciudadano” conlleva, a pesar de que muchos de éstos se encuentran trabajando en el extranjero, especialmente los EUA (Schmidt y Crummett 2004). Curiosamente, esta información contrasta con la presentada por Galinier (1997) para la sierra Madre Oriental al noreste de Tulancingo, lo que indicaría la pérdida (o falta de renacimiento) de estructuras y prácticas comunales tradicionales en el área.

A través de la construcción de desagües y sistemas de agua potable o la pavimentación de calles y veredas, por ejemplo, las remesas no sólo ayudan a las comunidades hñahñú a mejorar la calidad de vida de familiares y la infraestructura de la comunidad. Ellas también promueven y, en algunos casos, (re) construyen la cultura indígena hñahñú. A pesar de que seguramente existen rasgos de una resistencia simbólica (Hall 2003) en los esfuerzos de los hñahñú por (re)construir su cultura, debemos también tomar en cuenta las oportunidades de afirmar y promover la cultura indígena que esas remesas representan. Por lo tanto, estos esfuerzos no deben ser considerados como parte de una “resistencia conservadora” basada en un intento por aferrarse al pasado (Perry 1996).

Dependiendo de su ubicación en una “geografía de periferia” (*ibid.*: 237), los grupos indígenas a través de la historia han trabajado cuidadosa y selectivamente en la adopción, adaptación y manipulación de imposiciones por parte de diferentes estados y mercados para beneficio propio. La flexibilidad que los grupos indígenas han desarrollado a través del tiempo no ha sido un lujo sino más bien una necesidad. Estas imposiciones foráneas pueden ser –y de hecho son– resistidas, pero también adaptadas. Para bien o para mal, representan elementos que las poblaciones indígenas necesitan, como trabajo, tecnologías y mercados, que les permiten participar, aunque la mayoría de las veces a nivel

local, en la escena global. Al involucrarse, las comunidades indígenas afirman su derecho de participar en una variedad de prácticas culturales tradicionales que apoyan y fomentan un sentido de responsabilidad social hacia sus comunidades e identidades indígenas. Es evidente que las comunidades indígenas han desarrollado este tipo de prácticas desde “tiempos immemoriales” (Perry 1996) aunque las tácticas evidentemente han sido transformadas. Una de las diferencias fundamentales es la participación a distintos niveles y escalas simultáneamente (Langer y Muñoz 2003), y con una intensidad y rapidez incrementadas gracias a las remesas y la tecnología que ellas permiten. Para el caso que nos concierne, estos esfuerzos son clave en el proceso de creación de políticas diaspóricas que abarcan comunidades de origen y de destino, ya que promueven el carácter transnacional de las mismas y fomentan la creación de espacios socio-culturales que interrumpen, o por lo menos cuestionan, divisiones geopolíticas rígidas.

¿Liderazgos hegemónicos o hegemonías dispersas? De cómo las apropiaciones culturales se malinterpretan

Ignorados por las élites mexicanas que asumieron que sus identidades indígenas eran invención del Instituto Nacional Indigenista, los *hñahñú* representan una instancia poderosa de un proceso de (re)apropiación de símbolos culturales (Dening 1986) y espacios sociales y culturales. La historia e identidad *hñahñú*, ricas en su lucha por sobrevivir y fortalecerse cultural, social y económicamente, sirven como el contexto dentro del cual ellos negocian sus prácticas sociales, culturales y económicas tanto en los Estados Unidos como en Ixmiquilpan (Schmidt y Crummett 2004).

Esta historia “desde abajo” no sólo ilustra la gran capacidad que las poblaciones indígenas han tenido –y continúan teniendo– de sobreponerse a siglos de marginación y pobreza, asimilación forzada y, en muchos casos, etnocidio (Langer y Muñoz 2003; Perry 1996). De la misma manera cuestiona seriamente la capacidad de poderes hegemónicos de imponer y moldear las diferencias y convertirlas en entidades monolíticas que ignoran la capacidad de agencia local y las mediaciones que se crean entre sus historias, género, clase, etnicidad y las resistencias a los poderes políticos producidos. La creación *hñahñú* de lo que Appadurai llama *ethnoscapes* (“etnopaisajes”), es decir, la creación de un sentido de lo local/cultural como “estructura de sentimiento, como propiedad social, como una ideología de comunidad situada [en un contexto de poder]” (1996: 183), ha estado bajo asalto continuo por siglos. Sin embargo, los *hñahñú* nos

proporcionan un ejemplo de procesos de negociación, (re)definición y (re)producción culturales, y de la manera como estos procesos requieren de apropiaciones selectivas de conocimientos y prácticas culturales impuestas y de la (re)formulación de los mismos, sin la cual no podrían entrar a formar parte de los sistemas culturales indígenas originarios. Las interacciones y negociaciones con poderes coloniales y neocoloniales ilustran las maneras como las diferencias entre los *hñahñú* se articulan entre ellas y entre sus comunidades y los poderes invasores. Los *hñahñú* no son necesariamente únicos en este contexto. Una vez bajo el yugo de la conquista y el neocolonialismo, muchas comunidades indígenas en Latinoamérica así como en otros continentes han (re)forzado sus estructuras comunales tradicionales, así como sus culturas e identidades en un esfuerzo por contrarrestar los ataques foráneos en contra de sus modos de vida, ideología y cultura. Al mismo tiempo, han luchado por tallar –y defender– sus espacios y esferas políticos dentro y fuera del contexto del Estado-nación (Langer y Muñoz 2003).² Estas delicadas políticas de recepción, apropiación y (re)producción conforman la base, entonces, de un esfuerzo renovado por construir y consolidar un nuevo sentido cultural y de poder dentro de los estados mexicano y norteamericano y fuera de los mismos.

Inspirándonos en Appadurai (1996), consideramos que estos procesos de articulación de diferencias son de carácter relacional, son un proyecto diario a través del cual los individuos y los grupos buscan anexar lo que ellos perciben como adiciones positivas personal y comunalmente. Aun cuando Appadurai se enfoca en sus escritos en lo “global” y lo “moderno”, su lectura perspicaz es muy útil en el contexto de los *hñahñú* –como en el de otras poblaciones indígenas en el mundo entero– ya que ellos han estado lidiando con lo “global” y lo “moderno” por muchos siglos. En la actualidad la migración *hñahñú* y el uso de tecnologías electrónicas –que permiten el envío de las remesas y el mantenerse en contacto– no sólo son elementos “co-constituyentes” en la creación de un “sentido de lo global como moderno y de lo moderno como global” (*ibid.*: 10) –pero aceleran los procesos de negociación y apropiación mutua que se desencadenan entre los elementos, en este caso, globales, “modernos” y locales (o tradicionales).

Estos procesos de negociación y apropiación, sin embargo, dependen de la manera como los *hñahñú* entienden su historia y su cultura, cómo se perciben a sí mismos como indígenas y cómo entienden la solidaridad y responsabilidad hacia sus paisanos y familiares *hñahñú* en los Estados Unidos y en sus

² Para mayor información sobre los procesos de incorporación de imposiciones coloniales en los cargos y servicios comunales indígenas, véase Stavig, 1999. Para otros casos consúltese Hall 2003, Langer y Muñoz 2003; Perry 1996.

comunidades de origen. Este “flujo global de imágenes, noticias y opiniones proporciona un elemento importante del conocimiento cultural y político que los individuos en la diáspora [pero también aquellos que se quedan en sus comunidades de origen] contribuyen en sus localidades espaciales”³ (Appadurai 1996: 197), que en el caso de los *hñabñú* incluyen sus comunidades de origen en el valle del Mezquital, Hidalgo, y la ciudad de Clearwater, Florida, y otros lugares en los EUA.

Ya Jane Wolff (1997) indicaba que las “culturas se construyen en relación mutua, se producen, representan y se perciben a través de ideologías y narrativas producto de discursos situados” (p. 167).⁴ Estos discursos situados son producto de negociaciones y apropiaciones locales y globales llevadas a cabo por individuos miembros de comunidades particulares, que a su vez son producto de circunstancias históricas específicas. No existe ninguna teoría sociológica (u otras) que pueda reemplazar las perspectivas –y tensiones, añadiría Wolff– que nos pueden dar las “etnografías de lo concreto” (p. 163) en nuestros esfuerzos por entender cómo las prácticas de identidad diarias se sumergen en culturas e historias específicas que responden –y que fueron impactadas– por poderes coloniales y neocoloniales.

Curiosamente, las autoras Grewal y Kaplan (1994) nos advierten que los modelos de centro-periferia, que han sido utilizados de manera extensiva, “reflejan, de manera equivocada, la circulación –a nivel global– de ideas y prácticas sociales de la vida diaria” (p. 5), ya que estos modelos tienden a favorecer la existencia de categorías universales que ignoran las especificidades locales.⁵ La ubicación socio-espacial (las “localidades” para Appadurai) es clave para comprender cómo nuevas formaciones sociales, muchas veces de carácter transnacional como la comunidad *hñabñú*, se manifiestan. Puesto de otra manera, los procesos a través de los cuales estas comunidades se constituyen como “particularidades historicizadas” deben ser analizados con base en una comparación de “opresiones múltiples, discretas y solapadas”, y no en teorías grandiosas sobre la opresión hegemónica que responden a una sola categoría unificada, ya sea de género, etnicidad [o clase] (Grewal y Kaplan: 17-18).⁶

Las prácticas cotidianas de los *hñabñú* –es decir sus formaciones culturales y su identidad– necesitan ser entendidas dentro de una política de recepción y apropiación que permita la (re)formulación selectiva de elementos culturales nuevos y antiguos. Esta (re)formulación selectiva es influenciada, de manera

³ Traducción de la autora.

⁴ Traducción de la autora.

⁵ Traducción de la autora.

⁶ Traducción de la autora.

poderosa, tanto por los migrantes hñahñú como por aquellos que no migran y continúan viviendo en sus comunidades de origen. Sus localidades –sus estructuras emocionales y su identidad– son igualmente producto de articulaciones históricas particulares con dinámicas coloniales y neocoloniales que crean lo que Grewal y Kaplan (1994) llaman “hegemonías dispersas”, que son, como hemos visto, el resultado de negociaciones locales con lo impuesto. Aun cuando el riesgo de tratar de enfatizar el carácter hegemónico de fuerzas foráneas representado por las remesas, imágenes y discursos de los migrantes que viven en los EUA está presente, no debe uno olvidar que estos migrantes también representan hegemonías dispersas producto de sus posiciones marginales, como minorías étnicas, en relación con la cultura norteamericana *mainstream*.

Los dos estudios de caso siguientes ilustran el proceso dialéctico de esta política de recepción y apropiación que (re)formula y (re)negocia selectivamente lo global y lo local como co-constituyentes del mismo proceso dialéctico.

*Presiones globales en lo local: dos estudios de caso*⁷

Radio Bilingüe

El estado de Hidalgo, con un 17.9% de población indígena, es considerado una región migratoria no tradicional. Sin embargo, el valle del Mezquital, lugar de origen de los hñahñú foco de este artículo, presenta un índice de emigración anual de 2.79%, que es mayor que el 1.68% nacional y que le otorga el noveno puesto en el área de la migración internacional. En el censo mexicano de 1995-2000 se encontró que el 7% de los hogares en el área tienen por lo menos un miembro que trabaja en los Estados Unidos mientras que el resto del país presentaba un porcentaje del 4.14% (Quezada *s/f*).

El censo del 2000 clasificaba a la población de la municipalidad de Ixmiquilpan –área de origen de la mayoría de los hñahñú en Clearwater– como un 96% indígena según el INEGI. La presencia indígena en las municipalidades alrededor del valle del Mezquital era entre 88.5% y 99.7%. Esta presencia mayoritariamente indígena es el producto de tendencias históricas aceptadas por las autoridades federales desde los treinta. Alrededor de esa época, el gobierno de Lázaro Cárdenas estableció 29 internados bilingües en la región.

⁷ El financiamiento para esta investigación fue proporcionado por el Centro de Investigaciones Globales de la Universidad de South Florida (ahora el Centro Patel para Soluciones Globales), como parte de una investigación más amplia sobre las conexiones entre la integración económica y la participación cívica de comunidades transnacionales y los efectos que esta conexión tiene en las comunidades de destino y de origen de los hñahñú de valle del Mezquital, Hidalgo.

Uno de ellos fue fundado en Remedios, en la municipalidad de Ixmiquilpan. Cuarenta años más tarde, Maurilio Muñoz era traído al Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital (PIVM). Muñoz continuó con el apoyo a los programas de educación bilingüe fomentados por el INI nacionalmente. Asimismo, él fundó y apoyó programas de entrenamiento para líderes comunales como representantes legítimos de sus comunidades de origen con derecho a negociar, como iguales, con representantes del gobierno central y otros agentes políticos (Schmidt y Crummett 2004). Estos líderes comunales eran, en muchos casos, profesores bilingües entrenados en escuelas indígenas bilingües fundadas por Cárdenas, cuya misión era castellanizar a las poblaciones indígenas (Bauman 1975, Kugel 1996). Este esfuerzo fue clave para ayudar al gobierno central a “modernizar” a las poblaciones indígenas, percibidas como uno de los obstáculos más grandes en los esfuerzos liberales por desarrollar la nación mexicana a partir del siglo XIX. El prestigio social que les daba su posición de maestros y sus interacciones con el mundo institucional de manera regular los ayudaron a ser tomados como una élite indígena que podía negociar con el mundo institucional (Kugel 1996).

Mi colega María Crummett y la suscrita descubrimos la conexión de los maestros con posiciones de liderazgo durante nuestra investigación de campo en Ixmiquilpan con miembros del Consejo Supremo *Hñahñú*. Éste fue uno de los 56 consejos fundados por el presidente Echeverría durante los años setenta, en un esfuerzo por otorgarles representación a los pueblos indígenas y, al mismo tiempo, asegurarse de que el gobierno central podía controlarlos (Fox 1994). Casi todos los puestos importantes del Consejo Supremo estaban, y habían sido, ocupados por profesores rurales, ya fuera jubilados o con licencia profesional en el momento de nuestra visita (Schmidt y Crummett 2004).

Algunos de estos maestros rurales estaban también involucrados con Radio Bilingüe, un programa semanal radiofónico que celebraba la cultura *hñahñú* que incluía medicina tradicional, costumbres antiguas, cuentos, leyendas, música y noticias educativas contemporáneas. El programa se llevaba a cabo tanto en español como en la lengua *hñahñú* y se transmitía a través de Radio Cardonal, una estación local con amplia audiencia en el valle. Este programa de “miscelánea informativa”, como lo llamaban según uno de nuestros entrevistados, era posible con muy poco apoyo del gobierno mexicano. El equipo responsable del programa trabajaba en Ixmiquilpan, en un par de oficinas de un edificio propiedad del Estado por las cuales no pagaban renta. Los programas eran organizados por un equipo de maestros bilingües quienes contribuían de

forma voluntaria. Mientras estábamos entrevistando a la señora Sánchez,⁸ una de los líderes del programa de radio, nos enteramos que su esposo, un profesor bilingüe como ella, estaba trabajando en los EUA desde 1986 como obrero de construcción en el área de Clearwater. Allí vive con dos de las hermanas de su mujer, con quienes comparte los gastos de renta y vituallas. Esto le permite enviar dinero a su familia en Ixmiquilpan de manera regular. En efecto, el apoyo económico que él brinda ha permitido que dos de sus hijos hayan podido seguir estudios superiores y graduarse como maestros. Los otros dos hijos vivieron unos años en los EUA. En la actualidad, uno es dueño de una imprenta en Ixmiquilpan y el otro pudo comprarse su casa en el barrio del Fitz, también en Ixmiquilpan.

Pareciera obvio pensar que la misión de la señora Sánchez de apoyar a diseminar la cultura y la lengua *hñabñú* localmente no sería posible sin el apoyo económico de su esposo desde Clearwater. Todos los miembros de la Radio Bilingüe compran útiles de oficina, cassettes, etcétera, indispensables para el buen funcionamiento del programa, y esto de manera regular. Por otro lado, es igualmente obvio calcular que su salario como maestra no alcanzaba para mantener a la familia y por ese motivo su esposo decidió emigrar. De manera irónica, entonces, las remesas que envía su esposo no solamente están ayudando a la familia a vivir sin mayores angustias, también están haciendo posible el fomento y diseminación de la cultura tradicional en el valle, ayudando al mismo tiempo a la sobrevivencia cultural de la comunidad *hñabñú*. Aun cuando la señora Sánchez se viste de manera moderna y urbana, posiblemente prendas importadas por su esposo, y posee accesorios relativamente caros que atestiguan su conexión con los EUA, ella está lejos de ser un “agente americanizante” en su comunidad. De hecho, es el trabajo que su esposo realiza en EUA –y el dinero que gana– lo que hace posible que ella participe en un proyecto ambicioso de revitalización de su cultura indígena. De la misma manera, su participación en el proyecto envía claramente el mensaje de que la migración, modernización y la cultura indígena no necesariamente tienen que ser excluyentes. En este caso, los actores que intervienen en estas actividades, su sentido de identidad y de localidad, junto con sus estructuras emotivas se articulan con otros actores, otras identidades y localidades en donde las negociaciones, (re)formulaciones y apropiaciones selectivas se dan de manera que preservan su sentido cultural para todos aquellos involucrados. El ejemplo presentado nos permite asegurar

⁸ Los nombres se han cambiado para proteger la privacidad de los entrevistados.

que los “migradólares” no son necesariamente sólo agentes de la “modernidad”, sino que pueden apoyar esfuerzos por revitalizar culturas tradicionales.⁹

La cooperativa Mujeres Reunidas

El Alberto, a unos veinte minutos en camión de Ixmiquilpan y que alberga a aproximadamente unas 650 familias, muestra claros signos del gran impacto que la emigración ha tenido en la comunidad. Debido a presiones demográficas y falta de tierras, los miembros varones de la comunidad de El Alberto empezaron a emigrar muy lentamente a finales de los años ochenta y luego masivamente en los noventa. En efecto, 70% de sus varones –la gran mayoría entre 16 y 30 años– ha emigrado a los EUA y trabaja principalmente en construcción en la ciudad de Las Vegas.

En prácticamente dos décadas, la comunidad de El Alberto ha sufrido una transformación profunda en su cultura material. Aun cuando muchas de sus calles no están pavimentadas, muchas casas de dos pisos adornan los dos lados de las mismas. Estas casas inspiradas en combinaciones de estilos estadounidenses y mexicanos han sido construidas con las remesas que los migrantes en “el norte” podían mandar. Esta construcción “en cuotas” (Frye 1996) se erige imponente y presenta diferentes etapas. También son un testimonio de los sueños de los migrantes de regresar y vivir algún día en sus comunidades de origen. Igualmente son testimonio de las transformaciones en los patrones de consumo, estilos y gustos tanto de los migrantes como de los familiares y paisanos que se quedan en sus comunidades de origen.

En el momento de nuestra visita, el proyecto comunal más importante era el de la construcción del palacio municipal, diseñado por uno de los migrantes que trabajaba en Las Vegas desde 1989. Con sus columnas y arcos romanos, el edificio nos recordaba los casinos construidos de manera grandiosa para atraer jugadores incautos a sus máquinas tragamonedas. Pero también es un símbolo de algo más profundo e importante: el apoyo y compromiso claros y sin mayores condiciones –salvo las que las economías familiares imponen– a la comunidad por parte de todos sus miembros, sin importar si estaban trabajando en los EUA o en sus pequeñas parcelas en El Alberto. En efecto, la construcción del palacio municipal, que había comenzado tres años antes de nuestra visita, estaba siendo realizada a través de faenas de aquellos que seguían en la comunidad. Las remesas de los “nortefños” y las contribuciones

⁹ De hecho, existe una tradición muy larga de este fenómeno, empezando con el sistema de enganche en el siglo XIX.

de aquellos que no podían estar presentes para contribuir personalmente con las faenas comunales eran utilizadas para comprar los materiales de construcción necesarios (Schmidt 2006).

Por otro lado, las transformaciones de la comunidad no sólo se han realizado en la cultura material. La gran mayoría de los que se quedan en la comunidad son mujeres con hijos pequeños. De manera significativa, ellas son las que cumplen con las responsabilidades comunales de sus padres, esposos, compañeros e hijos.

Esta área del valle del Mezquital tiene muy poca agua para irrigación y presenta grandes cantidades de tierras áridas que fueron en algún momento plantaciones de maguey, el cual se utilizaba en la producción del pulque. Para el siglo XVIII, esta bebida era una de las fuentes de impuestos más importante para el Estado colonial. Actitudes expresadas por las élites y clases medias mexicanas, y basadas en esfuerzos por “modernizar” a las poblaciones indígenas, lograron estigmatizar el pulque como una fuente de alcoholismo y de atraso en los indígenas. Este estigma provocó el abandono de los tejidos tradicionales (ayates) hechos de fibra de maguey, los que fueron reemplazados por fibras sintéticas (“modernas”). Como resultado, las plantaciones de maguey fueron abandonadas, con lo cual las mujeres perdieron una fuente de ingresos que, aunque pequeña, era importante para ellas y sus hogares.

Viviendo en condiciones económicas precarias y muchas veces impredecibles y enfrentándose a presiones productivas y reproductivas, las mujeres de El Alberto han comenzado nuevamente a procesar recursos tradicionales relativamente disponibles como la fibra de maguey, en un esfuerzo por abrir fuentes de ingreso necesarias para la manutención de sus familias. En los últimos doce años y con el apoyo de agencias no-gubernamentales que promueven micro-empresas, las mujeres de El Alberto han estado procesando y tejiendo la fibra de maguey, creando esponjas faciales y de baño que son vendidas con bastante éxito en mercados internacionales como Body Shop, demostrando así la plasticidad implícita del conocimiento cultural local (Schmidt 2006).

Lamentablemente, este esfuerzo comunal no está libre de conflicto y frustración. En el momento de nuestra visita, 117 mujeres eran socias activas de la cooperativa y doscientas más esperaban ansiosas el pertenecer a las *Mujeres Reunidas*. Limitaciones en el mercadeo y la necesidad de abrir nuevos mercados restringían el número de socias en la cooperativa. Los miembros de la junta directiva expresaron igualmente su frustración. Ellas entendían la necesidad de las otras mujeres y la urgencia de compartir los logros económicos, aunque pequeños, de las participantes. El proceso de producción es intensivo —las mujeres de la cooperativa cosechan, asan, cortan, lavan, secan, peinan e hilan

los materiales ellas mismas. Sin embargo, eran capaces de tejer entre 10 y 12 esponjas por semana ganando aproximadamente 50 pesos diarios cuando trabajaban. Este ingreso se compara de manera positiva con los 32 pesos diarios típicos del jornalero en el área (excluyendo el trabajo doméstico).

La estructura administrativa de la cooperativa se asemeja a las de liderazgo comunales basadas en sistemas de rotación que requieren que cada miembro de la comunidad sirva como administrador, líder o representante. Estas estructuras tradicionales de organización han existido desde tiempos pre-coloniales y aseguran los derechos y las obligaciones de cada “ciudadano” que cumple con los requisitos de la estructura comunal. Las mujeres formaron parte de este sistema y ocuparon de manera tradicional posiciones de autoridad e influencia, aunque no necesariamente a través de la participación directa en asambleas públicas (Nash 1988), pero sí a través de su participación en las esferas femeninas de las mayordomías durante las fiestas de los santos patronos (Hamilton 1998) y en la toma de decisiones hogareñas. Estos diferentes tipos de participación aseguraron que las mujeres tuvieran un papel importante en los procesos de producción, e indirectamente en las decisiones políticas que afectaban a la comunidad en su totalidad.

Los beneficios que la cooperativa les brinda son múltiples. Aparte de un interés renovado en procesos productivos alrededor de la producción y consumo del maguey, y que ha despertado también un interés renovado en reforestar las plantaciones del mismo, las mujeres miembros de la cooperativa *Mujeres Reunidas* están aprendiendo a llevar sus libros de contabilidad, escribir cheques, planear los insumos necesarios para el proceso productivo y establecer rutinas productivas que respondan a la demanda de sus productos de manera ordenada y planificada. Las mujeres elegidas para cumplir con los diferentes cargos administrativos de la cooperativa están igualmente aprendiendo a interactuar con instituciones financieras y agencias de gobierno. Pero tal vez más importante, ya que ellas están transformando —en realidad están (re)creando— el carácter más equitativo de las relaciones de género tradicionales dentro de sus hogares y en la comunidad. Como resultado, el carácter complementario y recíproco de las relaciones de género anteriores a las imposiciones coloniales está siendo revitalizado, irónicamente, a través de esfuerzos de desarrollo que, por los últimos 50 años por lo menos, habían privilegiado divisiones laborales basadas en diferencias de género y procesos de decisión sustentados en una jerarquía pública que privilegiaba lo masculino (Schmidt 2006).

Luego de siglos de imposiciones externas, incluyendo segregación, contribución, servilismo y participación mercantil forzada, las comunidades indígenas tradicionales de América Latina siguen existiendo, demuestran una capacidad de sobrevivencia extraordinaria y trabajan por contrarrestar degradaciones ecológicas (Murra 1975) o imposiciones legales e imperiales sobre su bienestar y sentido de humanidad (Stavig 1999, Silverblatt 1987), entre otros esfuerzos. Esta sobrevivencia a través de los siglos ha sido posible gracias al sentido ciudadano que estas comunidades han preservado y que está basado en un código moral que incluye la complementariedad de género, la participación comunal, y la solidaridad y responsabilidad cívicas. Tras ser atacadas por su supuesta ineficiencia económica y falta de racionalidad, las comunidades indígenas fueron forzadas a negar sus conocimientos tradicionales y a adoptar ideas “progresistas”. Como consecuencia de estas imposiciones, muchas comunidades indígenas sufrieron un profundo deterioro. Uno de los resultados de este deterioro fue la degradación de las relaciones complementarias de género y por supuesto, en términos más generales, la total negación de sus identidades indígenas (Cooper y Packard 1997), ya que no encajaban en los discursos desarrollistas promovidos por las élites urbanas, quienes insistían en que los indígenas eran un obstáculo para el progreso y modernización de sus naciones.¹⁰

Aún con su libertad de movimiento seriamente restringida por las responsabilidades familiares y comunales, *Mujeres Reunidas* han optado por crear alternativas basadas en tareas domésticas “tradicionales” que las benefician. En efecto, el poder tejer y cuidar sus huertas y pequeñas parcelas—ahora reforestadas con plantas de maguey— les permite seguir cuidando a sus hijos y ancianos. Lamentablemente, alimentar la producción de artículos a bajo costo y que se venden en mercados internacionales; cuidar a sus hijos y familias extensas; y finalmente invertir en proyectos comunales constituyen un riesgo bastante alto para una triple explotación femenina, como mujeres, trabajadoras y reproductoras de la fuerza de trabajo (Shin Gills 1999).

Al mismo tiempo, estas actividades han dejado de ser solamente “domésticas” y han sido transformadas en una combinación de respuestas internacionales (globales) y domésticas (locales) a cambios y desafíos provocados por fuerzas globales. El encuentro de mujeres con fuerzas globales las ha inspirado a desarrollar estrategias de negociación y acomodo. Ellas, sin embargo, son las que eligen lo que tiene sentido, tanto cultural como económico, y que las beneficia, y no sólo lo que supuestamente les es impuesto por agencias no-gubernamentales

¹⁰ Véanse Frye 1996, Gould 1998 y Wilson 1995.

u otras fuerzas foráneas (Long 1996). En realidad, lo que ellas están haciendo es aplicar su conocimiento tradicional indígena sobre la producción y procesamiento del maguey para tejidos y ayates, conocimiento que data de siglos, a la producción de artículos de alta demanda en mercados occidentales “sofisticados”. Estos mercados están actualmente descubriendo los beneficios de conocimientos tradicionales indígenas que tienden a preservar de mejor manera el medio ambiente y ayudan a la sobrevivencia de los trabajadores indígenas. Es cierto que las *Mujeres Reunidas* están continuamente realizando transacciones con bancos y corporaciones de mercadeo internacional. También es cierto que han sido transformadas por estas experiencias. Incluso la manera como ellas se perciben a sí mismas ha cambiado. Pero también es cierto que esas “fuerzas globales” que tienden a ser anónimas están siendo transformadas—cierto, a través de mercados impersonales que convenientemente explotan las realidades indígenas para vender mejor sus productos— por la presencia de estas mujeres, su capacidad de luchar con dignidad y su apoyo a sus familias y comunidades—su sentido ciudadano. La flexibilidad de estas mujeres de transformarse y adaptarse selectivamente a presiones internas y externas es sumamente importante para su capacidad de permanecer leales a ciertos valores tradicionales y a sus identidades indígenas, y esto como ellas lo entienden. Uno podría decir que lo “global” (esas fuerzas de mercado) les permite permanecer en (y escoger) lo “local” aun cuando ellas están siendo transformadas por ello. Esta dialéctica cuestiona profundamente la unidireccionalidad que se asume en los procesos transformativos culturales.

Conclusión: apropiaciones selectivas y la (re)creación de lo tradicional

Irónicamente, las fuerzas globales que crearon el “tercer”(y “cuarto”) mundo son las que están detrás de los procesos migratorios globales. En la actualidad, están comprometidas con lo “local” más que nunca. En efecto, ellas son el pilar económico sobre el cual descansan los esfuerzos de comunidades indígenas como las de El Alberto e Ixmiquilpan por rescatar y promover estructuras y procesos sociales y culturales que aseguren la sobrevivencia material y cultural de sus miembros. Todo investigador debe observar muy de cerca las articulaciones e interacciones de lo “local” —muchas veces entendido como lo tradicional e indígena— y lo “global”—usualmente percibido como cosmopolita y moderno (Ferguson 1997). Como investigadores, debemos tener presente que lo “tradicional” no es algo aislado, estático o anticuado que puede ser olvidado en un museo, y que lo “global” no es ni homogéneamente dinámico ni hegemónico.

Existen muchísimos espacios intersticiales entre ellos en donde se negocia, se transforma y se cuestiona, y esto como parte de un esfuerzo por responder mejor a las imposiciones que a veces se nos presentan como inevitables.

El impacto que las fuerzas globales ejercen en los hñahñú tanto en el valle del Mezquital como en los EUA no puede ser ignorado. La migración masiva, especialmente de varones en el pico de su productividad, tiene un impacto profundo en las vidas de los que se quedan en las comunidades de origen, siendo el impacto económico uno de ellos. Las mujeres que se quedan, sin embargo, están respondiendo a estos desafíos de muchas maneras creativas. Una de ellas es la creación de cooperativas de mujeres, las cuales están inyectando nueva vida a circuitos comerciales que existían, pero también están identificando nuevos mercados para sus productos tradicionales, como su micro-empresa de procesamiento de la fibra de maguey que fue prácticamente destruida en los años setenta. Por otro lado, las mujeres, aunque lentamente, están recuperando sus roles clave en los procesos productivos y toma de decisiones en existencia desde tiempos pre-coloniales. En consecuencia, la habilidad que estas mujeres expresan al adaptar y desarrollar estrategias productivas que responden a nuevas oportunidades globales, pero que tienen como fin el defender y promover sus propios intereses culturales y sociales locales, no es nada nuevo. Uno podría decir que lo que realmente ha cambiado es la escala en la que estas interacciones están siendo negociadas.

Estos intercambios ilustran no sólo la persistencia de las culturas indígenas. Ellos también nos muestran cómo procesos selectivos de apropiación de nuevos elementos pueden también (re)forzar la solidaridad y el *ethos* de responsabilidad social hacia sus familias y comunidades. Estas prácticas cotidianas (re)fuerzan las identidades y valores de los indígenas *hñahñú*, aunque transformados.

¿Debiéramos asumir que las mujeres de El Alberto se están convirtiendo en mujeres más “tradicionales” (indígenas) debido a los desafíos que la ausencia de sus padres, esposos o compañeros les impone económica, emocional y culturalmente? (De la Cadena 1995) ¿Debiéramos concluir que haber resucitado el procesamiento tradicional de la fibra del maguey es, en realidad, un acto de resistencia a patrones hegemónicos de consumo que las fuerzas foráneas globales pretenden imponerles?

Como hemos visto, los esfuerzos por (re)vitalizar y promover la cultural tradicional *hñahñú*, como el de los compañeros de Radio Bilingüe, no pueden sobrevivir con el casi inexistente apoyo del gobierno central mexicano. Es a través de los “migradólares” que los migrantes ganan con dificultad en los EUA que la cultura *hñahñú*, rica en tradiciones, leyendas, mitos y canciones, pero

sobre todo en solidaridad, se está promoviendo en el valle del Mezquital. Pero este proceso también elude explicaciones fáciles. ¿Es que los esfuerzos de estos profesores bilingües por diseminar la cultura *hñahñú* en el valle son producto de vivir en una región en donde la gente está atrapada en un pasado ideológico que no les permite “modernizarse”? O por el contrario, ¿son ellos parte de un esfuerzo por definirse “moderno” pero también indígena sin tener que renunciar ni a lo uno ni lo otro?

Las respuestas de las mujeres de El Alberto y los profesores de Radio Bilingüe debieran ser analizadas dentro de un marco que considere los procesos activos de apropiación selectiva y las transformaciones de realidades, tanto globales como locales, por agentes/actores que necesitan poder interpretar sus realidades bajo sus propios términos culturales (apropiados/transformados o no) (Mintz 1998). Estos sujetos apropian selectivamente determinados factores globales que, combinados con sus entendimientos locales, tienen sentido para ellos. Son estas interacciones las que proveen las conexiones intrincadas entre las fuerzas globales impersonales y las realidades culturales específicas. Es en estos contextos que las reformulaciones de significados, sentimientos e identidades se localizan (ubican) en historias específicas. Es mediante estos procesos selectivos que lo tradicional se negocia y recrea de manera regular. Esto es el material de las localidades o etno-paisajes como los llama Appadurai. Es aquí donde las “particularidades históricas” –aquellas hegemonías dispersas de Grewal y Kaplan– se articulan y definen los significados de las localidades, de lo tradicional con sabor global.

Las prácticas cotidianas *hñahñú* –sus formaciones culturales e identidades– tienen que ser entendidas dentro de una política de recepción y apropiación culturales que permita la (re)formulación selectiva de elementos culturales antiguos y nuevos. Esta (re)formulación está profundamente mediada por los *hñahñú* que migraron, pero también por los que se quedaron en sus comunidades de origen.

Este breve ensayo sobre las dialécticas culturales ha pretendido subrayar los muchos niveles en donde las diferencias –sociales, culturales, económicas, de género y otras– se articulan y son mediadas por agentes sociales específicos, creando múltiples configuraciones de prácticas que responden a realidades históricas específicas, articulaciones económicas y luchas de poder, lo cual hace que las proyecciones sobre asimilación, (re)vitalización, indigenización o el rechazo a todo esto sean muy difíciles de generar.

Bibliografía

APPADURAI, A.

- 1996 *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, volume 1, Minneapolis, University of Minnesota Press, Public Worlds.

BADA, X.

- 2003 "Mexican Hometown Associations", *Citizen Action in the Americas*, Interhemispheric Resource Center, March 5th.

AUMANN, W.

- 1975 *Economic Development and Culture Change in an Otomí Village: A Critical Analysis*, tesis de maestría, Goddard College.

COOPER, F. Y R. PACKARD

- 1997 Introduction, in F. Cooper and R. Packard (eds.), *International development and the social sciences: Essays on the history and politics of knowledge*, Berkeley, University of California Press.

DE LA CADENA, M.

- 1995 Women are more Indian: Ethnicity and gender in a community near Cuzco, in B. Larson, O. Harris & E. Tandeter (eds.), *Ethnicity, markets, and migration in the Andes: At the crossroads of history and anthropology*. Durham, NC, Duke University Press.

DENING, G.

- 1986 "Possessing Tahiti", *Archaeology in Oceania* 21(1): 103-18.

FERGUSON, J.

- 1997 "Anthropology and its evil twin: Development in the constitution of a discipline", in F. Cooper & R. Packard (eds.), *International development and the social sciences: Essays on the history and politics of knowledge*, Berkeley, University of California Press.

FOX, J.

- 1994 "The Difficult Transition from Clientelism to Citizenship: Lessons from Mexico", *World Politics* 46(2): 151-184.

FRIEDMAN, J.

- 1990 "Being in the World: Globalization and Localization", in M. Featherstone, (ed.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, A Theory, Culture and Society Special Issue, London, SAGE Publications.

- FRYE, D.
1996 *Indians into Mexicans: History and Identity in a Mexican Town*, Boulder, University Press of Colorado.
- GALINIER, JACQUES
1997 *The World Below. Body and Cosmos in Otomi Indian Ritual*, Boulder, CO, University of Colorado Press.
- GREWAL, I. Y C. KAPLAN, (EDS.)
1994 Introduction, in *Scattered Hegemonies. Postmodernity and Transnational Feminist Practices*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- GOLDRING, LUIN
1998 "From market membership to transnational citizenship. The changing politization of transnational spaces", en *L'Ordinaire LatinoAmericain*, 173(43) (July-December), pp. 167-42. Reprinted in Red Internacional de Migración y Desarrollo. <http://migracionydesarrollo.org> and as Working Paper No.23 of the Chicano-Latino Research Center, University of California, Santa Cruz.
- GOULD, J.
1998 *To Die in this Way. Nicaraguan Indians and the Myth of Mestizaje, 1880-1965*, Durham, Duke University Press.
- HALL, T. Y FENELON, J.
2003 Indigenous Resistance to Globalization: What Does the Future Hold?, in W. Dunaway, ed., *Emerging Issues in the 21st Century World-System: Vol.: Crises and Resistance in the 21st Century World- System*, Westport, Ct., Praeger.
- HALL, T.
2006 Indigenous Movements and Globalization. What is different? What is the same?, paper presented at the International Studies Association Meeting, March 22-25, San Diego.
- HAMILTON, S.
1998 *The Two-headed household: Gender and rural development in the Ecuadorean Andes*, Pitt Latin American Series, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
- KUGEL, V.
1996 *Les instituteurs: Formation d'une nouvelle élite indienne? (Valle del Mezquital, México)*, tesis de doctorado, Université de Toulouse-le-Mirail.

- LANGER, E. y E. MUÑOZ
2003 *Contemporary Indigenous Movements in Latin America*, Jaguar Books on Latin America, No. 25.
- LONG, N.
1996 "Globalization and localization: New challenges to rural research", in H. L. Moore (ed.), *The future of anthropological knowledge*, London, Routledge
- LOW, S.
2000 *On the Plaza. The Politics of Public Space and Culture*, Austin, University of Texas Press.
- MINTZ, S.
1998 "Localization of Anthropological Practice. From Area Studies to Transnationalism", *Critique of Anthropology* 18(20): 117-133.
- MURRA, J.
1975 *Formaciones ecológicas y políticas del mundo andino*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- NASH, J.
1988 "Cultural parameters of sexism and racism in the international division of labor", in J. Smith (ed.), *Racism, Sexism, and the World System*, New York, Greenwood Press.
- PERRY, R.
1996 *... From Time IMMEMORIAL. Indigenous Peoples and State Systems*, Austin, University of Texas Press.
- QUEZADA, M.F.
s/f *La migración de la población indígena en el Estado de Hidalgo*, manuscrito.
- SCHMIDT, E. y M. CRUMMETT
2004 "Heritage re-created: Hidalguenses in the United States and Mexico", in J. Fox and G. Rivera-Salgado (eds.), *Indigenous Mexican migrants in the United States*, La Jolla, Center for Comparative Immigration Studies and Center for U.S.-Mexican Studies.
- SCHMIDT, E.
2006 "Sustainable Community for Sustainable Development. A Case Study of the *Mujeres Reunidas* Cooperative in Hidalgo, Mexico", *Journal of Developing Societies* 22(4): 379-400.

STAVIG, W.

- 1999 *The World of Tupac Amaru. Conflict, Community and Identity in Colonial Peru*, Lincoln and London, University of Nebraska Press.

SHIN-GILLS, D.

- 1999 *Rural Women and Triple Exploitation in Korean Development*, N.Y., St. Martin's Press, Inc.

SILVERBLATT, I.

- 1987 *Moon, sun, and witches: Gender ideologies and class in Inca and colonial Peru*, Princeton, NJ, Princeton University Press.

WILSON, R.

- 1995 *Maya Resurgence in Guatemala. Q'eqchi' Experiences*, Norman, University of Oklahoma Press.

WOLFF, J.

- 1997 "The global and the Specific: Reconciling Conflicting Theories of Culture", in A.D. King (ed.), *Culture, Globalization and the World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

